

## CRITICA DELLA RAGION PURA \*

\* Kritik der reinen Vernunft / von / Immanuel Kant, / Professor in Königsberg, / der  
konigl. Akademie der Wissenschaften in Berlin Mitglied [*manca nella 1<sup>a</sup> ed.*] /  
Zweite hin und wieder verbesserte Auflage / Riga, / bei [*1<sup>a</sup> ed.: verlegt*] Johann  
Friedrich Hartknoch / 1787 [*1<sup>a</sup> ed.: 1781*],

BACO DE VERULAMIO

*Instauratio magna. Praefatio.*

De nobis ipsis silemus: de re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac prò certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi — in commune consulant — et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque instauracionem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; cum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Questo motto fu aggiunto da Kant nella 2<sup>a</sup> edizione, dove sta a tergo del frontespizio.

A SUA ECCELLENZA  
IL REAL MINISTRO DI STATO  
BARONE DI ZEDLITZ

Grazioso Signore,

Promuovere per la propria parte l'incremento delle scienze, significa lavorare nell'interesse particolare dell'Eccellenza Vostra; giacché questo è con quello intimamente legato non soltanto per il posto eminente di mecenate, ma anche per la qualità, che assai meglio affida, di amatore e illuminato conoscitore. Perciò io mi servo dell'unico mezzo, che in certo modo sia in mio potere, di testimoniarle la mia gratitudine per la benevola fiducia della quale l'Eccellenza Vostra mi onora, come se io potessi in qualche modo contribuire a codesto scopo<sup>1</sup>.

A quella stessa benigna attenzione, della quale l'Eccellenza Vostra ha reputato degna la prima edizione di quest'opera, offro ora anche questa seconda, e insieme con essa tutti gli altri interessi della mia carriera letteraria, e sono con la più profonda devozione dell'Eccellenza Vostra

Umilissimo e obbedientissimo  
servitore  
IMMANUEL KANT

Königsberg, 23 aprile 1787.

<sup>1</sup> Nella dedica della 1<sup>a</sup> edizione (29 marzo 1781) a questo punto seguivano le parole:

«Colui, che gode della vita speculativa, trova, fra i suoi modesti desideri, nell'approvazione di un illuminato e valoroso giudice un potente incoraggiamento a sforzi, la cui utilità è grande sebbene lontana e perciò affatto sconosciuta dagli occhi del volgo».

## PREFAZIONE

[1781]

La ragione umana, in una specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le son posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana.

In tale imbarazzo cade senza sua colpa. Comincia con principi, l'uso dei quali nel corso dell'esperienza è inevitabile, ed è insieme sufficientemente verificato da essa. Con essi (come comporta la sua stessa natura) la ragione sale sempre più alto, a condizioni sempre più remote. Ma, accorgendosi che in tal modo il suo lavoro deve rimanere sempre incompiuto, perché i problemi non cessano mai d'incalzarla, si vede costretta a ricorrere a principi, che oltrepassano ogni possibile uso empirico e, ciò malgrado, paiono tanto poco sospetti che il senso comune sta in pieno accordo con essi. Se non che, per tal modo, incorre in oscurità e contraddizioni, dalle quali può bensì inferire che in fondo devono esservi in qualche parte errori nascosti, che però non riesce a scoprire, perché quei principi, di cui si serve, uscendo fuori dei limiti di ogni esperienza, non riconoscono più una pietra di paragone dell'esperienza. Ora, il campo di queste lotte senza fine si chiama Metafisica.

Fu già un tempo che questa era chiamata la regina di tutte le scienze; e, se si prende l'intenzione per fatto, meritava certo questo titolo onorifico, per l'importanza capitale del suo oggetto. Ma ormai la moda del nostro tempo porta a disprezzarla, e la matrona si lamenta, respinta ed abbandonata come Ecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens — nunc trahor exul, inops.* — OVID., *Metam.*<sup>1</sup>

A principio, la sua dominazione, sotto il governo dei dommatici, era dispotica. Ma, poiché la legislazione serbava ancora traccia dell'antica barbarie, a poco a poco degenerò per guerre intestine in una completa anarchia; egli scettici, sorta di nomadi, nemici giurati d'ogni stabile cultura della terra, rompevano di tempo in tempo la concordia sociale. Tuttavia, poiché fortunatamente erano in pochi, non potevano impedire che quelli, sempre di nuovo, sebbene senza un disegno concorde, cercassero di ricomporla. Nell'età moderna in verità, parve una volta che tutte queste lotte dovessero aver fine per mezzo di una certa fisiologia dell'intelletto umano (per opera del celebre Locke), e che dovesse esser pienamente risolta la questione della legittimità di quelle pretese. Ma avvenne che, sebbene l'origine della presunta regina si facesse derivare dalla plebaglia della comune esperienza, e perciò a buon diritto si dovesse aver per sospetta la sua arroganza, poiché nel fatto questa genealogia falsamente le venne attribuita, essa ha continuato sempre a mantenere le sue pretese; e così si è ricaduti nel vecchio e parlato dommatismo, e quindi nel discredito, dal quale si era voluto salvare la scienza. Ormai, dopo avere inutilmente tentato (se n'è convinti) tutte le vie, impera sovrano il fastidio ed un totale indifferentismo, padre del caos e della notte, nelle scienze, ma ad un tempo origine o almeno preludio di un loro prossimo rinnovamento e rischiaramento, mentre uno zelo male impiegato le aveva rese oscure, confuse e inservibili.

Giacché invano si vuoi affettare indifferenza riguardo a ricerche siffatte, il cui oggetto non può mai essere indifferente alla natura umana. Del resto anche i sedicenti indifferenti, sebbene s'ingegnino di mascherarsi cangiando il linguaggio della scuola in un tono popolare, appena vogliono riflettere su qualche oggetto, ricadono inevitabilmente in quelle affermazioni metafisiche, verso le quali ostentavano tanto disprezzo. Frattanto, questa indifferenza che s'incontra proprio in mezzo al fiorire di tutte le scienze, e che tocca appunto quella, alle cui conoscenze, se fosse possibile averne, meno si vorrebbe rinunciare, è un fenomeno che merita attenzione e riflessione. Non è per certo effetto di leggerezza, ma del giudizio maturo dell'età moderna, che non vuole più oltre farsi tenere a bada da una parvenza di sapere, ed è un invito alla ragione di assumersi nuovamente il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamen-

te, ma secondo le sue eterne ed immutabili leggi; e questo tribunale non può essere se non la critica della ragion pura stessa<sup>1</sup>.

Io non intendo per essa una critica dei libri e dei sistemi, ma la critica della facoltà della ragione in generale riguardo a tutte le conoscenze alle quali essa può aspirare indipendentemente da ogni esperienza; quindi la decisione della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, e la determinazione così delle fonti, come dell'ambito e dei limiti della medesima, e tutto dedotto da principi.

Mi son dunque messo per questa via, che era l'unica che rimanesse, e mi lusingo d'aver in essa trovato il modo di abbattere tutti gli errori che sinora hanno messo la ragione in discordia con se stessa nel suo uso libero da ogni esperienza. Non mi sono schernito dai problemi che si presentavano, adducendo a scusa l'impotenza della ragione umana; al contrario, li ho completamente specificati secondo principi; e, dopo aver scoperto il punto del malinteso della ragione rispetto a se stessa, li ho risolti, appagandone pienamente le esigenze. Certo, la mia risposta a quei problemi non è riuscita come si sarebbe potuto aspettare la curiosità dommaticamente fantastica: perché ci sarebbe voluta non meno dell'arte magica per accontentarla, ed io non me ne intendo. Se non che, questo non era neppure il fine della destinazione naturale della nostra ragione; ed il dovere della filosofia era di toglier via l'illusione che proveniva da un malinteso, dovesse pur restarne annullata una così apprezzata e cara credenza. In questa impresa ho fatto della completezza la mia mira; e ardisco dire che non c'è un solo problema metafisico che qui sia rimasto insoluto, o della cui soluzione non si sia data almeno la chiave. Infatti, la ragion pura è una unità così perfetta, che, se il suo principio fosse insufficiente a risolvere anche un solo di tutti i problemi che le son proposti dalla sua stessa natura, lo si potrebbe tran-

<sup>1</sup> Si sentono assai spesso lamenti sulla superficialità di pensiero del nostro tempo e sulla decadenza della scienza solida. Ma io vedo che le scienze le cui basi sono ben fondate, come la matematica, la fisica, ecc., non meritano punto simile rimprovero, che anzi mantengono la vecchia fama di solidità, e negli ultimi tempi l'hanno piuttosto accresciuta. Proprio lo stesso spirito, si dimostrerebbe produttivo anche negli altri campi del conoscere, solo che si fosse curata bene la rettificazione dei loro principi. Mancando la quale, indifferenza, dubbio, e infine critica rigorosa sono piuttosto prova di profondità di pensiero. Il tempo nostro è proprio il tempo della critica, cui tutto deve sottostare. Vi si vogliono comunemente sottrarre la religione per la santità sua, e la legislazione per la sua maestà: ma così esse lasciano adito a giusti sospetti, e non possono pretendere quella non simulata stima, che la ragione concede solo a ciò che ha saputo resistere al suo libero e pubblico esame (N. d. R.).

quillamente respingere, perché in tal caso non potrebbe essere applicato con piena sicurezza a nessuno degli altri.

Dicendo questo mi par di vedere nel volto del lettore un'aria di fastidio misto a disprezzo per le mie pretese, in apparenza orgogliose e reboanti; e pure sono, senza confronto, più moderate di quelle che ha avanzato ogni autore del solito programma, il quale presume, per esempio, di dimostrarvi la semplicità dell'anima o la necessità di un cominciamento del mondo. Giacché costui si fa garante di estendere la ragione umana di là di ogni confine dell'esperienza possibile laddove io modestamente confesso che ciò supera totalmente il mio potere; e invece mi attengo semplicemente alla ragione stessa e al suo pensiero puro, per la compiuta conoscenza dei quali non devo cercar lontano intorno a me, poiché li trovo in me stesso; di che anche la logica comune mi offre già un esempio: che cioè tutte le sue operazioni semplici si possono enumerare completamente e sistematicamente; soltanto che qui sorge la questione sin dove possa io sperare con esse di conchiuder qualcosa, quando mi venga tolta ogni materia ed appoggio dell'esperienza.

Tanto basta circa la compiutezza con cui è raggiunto ciascuna fine, e circa la completezza con cui sono raggiunti tutti i fini nel loro insieme; i quali non ci sono imposti da un disegno arbitrario, ma dalla natura della stessa conoscenza, materia della nostra ricerca critica.

Inoltre certezza e chiarezza, due punti che riguardano la forma della ricerca stessa, devono esser considerate requisiti essenziali che si posson pretendere da un autore che si accinge a un'impresa così lubrica.

Ora, per ciò che riguarda la certezza, mi sono imposto una legge: che cioè in questa specie di considerazioni non è permesso a nessun patto opinare, e tutto ciò che, anche lontanamente, in esse somigli a un'ipotesi, è mercé proibita, che non può essere venduta né anche al prezzo più vile, ma, appena scoperta, deve essere sequestrata. Giacché quello che annunzia ogni conoscenza che deve valere a priori, è che essa vuoi essere considerata assolutamente necessaria; tanto più una determinazione di tutte le conoscenze pure a priori, la quale deve essere l'unità di misura e perciò anche l'esempio di ogni certezza apodittica (filosofica). Se poi in questo punto ho mantenuto ciò a cui mi sono impegnato, resta interamente rimesso al giudizio del lettore, poiché all'autore spetta solamente di presentare le sue ragioni, e non di giudicare dell'effetto di esse sui suoi giudici. Tuttavia, affinché nulla, senza colpa, le indebolisca, gli

sia permesso di indicare egli stesso quei passi, che potrebbero dar luogo a qualche diffidenza, sebbene si riferiscano a scopi secondari, a fin di prevenire in tempo l'influenza che anche un minimo scrupolo del lettore potrebbe esercitare in seguito sul suo giudizio intorno allo scopo principale.

Io non conosco ricerche relative allo studio della facoltà che noi chiamiamo intelletto, e, insieme, alla determinazione delle regole e dei limiti del suo uso, più importanti di quelle che ho istituite sotto il titolo di *Deduzione dei concetti puri dell'intelletto*, nel secondo capitolo dell'*Analitica trascendentale*; ed esse mi son costate la maggiore, e, spero, non inutile fatica. Ma questa trattazione, ancorata alquanto nel profondo, ha due parti. L'una riguarda gli oggetti dell'intelletto puro, e deve stabilire e spiegare la validità oggettiva dei suoi concetti a priori; e rientra appunto perciò essenzialmente nei miei fini. L'altra passa a considerare lo stesso intelletto puro secondo la sua possibilità e i poteri conoscitivi su cui esso si fonda, per studiarlo quindi nel rapporto soggettivo; e, sebbene quella esposizione sia di grande importanza per lo scopo principale della mia opera, non ne fa tuttavia parte essenziale, perché la questione principale rimane sempre quella: «che cosa, e fin dove, l'intelletto e la ragione, all'infuori d'ogni esperienza, possono conoscere?»; e non già: «come è possibile la stessa facoltà di pensare?». Poiché quest'ultima è quasi la ricerca della causa di un dato effetto, e perciò ha in sé qualcosa che somiglia ad una ipotesi (sebbene, in realtà, la cosa non stia proprio così, come mostrerò in altra occasione), così pare che qui sia il caso di prendermi libertà di opinare, e di lasciare al lettore la stessa libertà di opinare altrimenti. Al qual proposito devo richiamare alla mente del lettore, che anche se la mia deduzione soggettiva non produce in lui quel pieno convincimento che io mi spero, tuttavia, quella oggettiva, alla quale principalmente io miro, mantiene tutta la sua forza, come, in ogni caso, è sufficientemente dimostrato da ciò che è detto a pag. 92 e 93<sup>1</sup>.

Infine, per quanto concerne la chiarezza, il lettore ha tutto il diritto di chiedere in primo luogo la *chiarezza* discorsiva (logica) per concetti, e quindi anche la chiarezza intuitiva (estetica) per intuizioni, ossia per mezzo di esempi o altri chiarimenti *in concreto*. La prima ho curata abbastanza, ed era l'essenziale pel mio proposito; ma è stata anche causa accidentale ch'io non abbia po-

<sup>1</sup> Della stessa 1ª edizione tedesca. L'A. si riferisce al *Passaggio alla deduzione trascendentale delle categorie*, in principio.

tutto soddisfare alla seconda esigenza, non veramente così inderogabile come la prima, ma tuttavia anch'essa legittima. Sono stato quasi sempre risoluto nel progresso del mio lavoro, come dovessi comportarmi a questo riguardo. Esempi e chiarimenti mi parevano sempre necessari, e venivano quindi anche effettivamente abbondanti e spontanei al loro luogo, nel primo getto dell'opera. Ma, quando vidi la vastità del mio lavoro e la moltitudine degli oggetti che avrei dovuto trattare, e però mi accorsi che la sola esposizione rigida e nuda, puramente scolastica, avrebbe dato già all'opera una grande estensione, giudicai inopportuno allargarla ancora con esempi e chiarimenti, che del resto sono necessari solo dal punto di vista popolare; tanto più che questo lavoro di certo non è punto adatto all'uso del popolo, e gli speciali conoscitori della scienza non hanno tanto bisogno di questa facilitazione, che, se è certamente sempre gradita, qui tuttavia può anche nuocere allo scopo dell'opera. L'abate Terrasson veramente diceva<sup>1</sup>: — Se si misura la lunghezza del libro non dal numero delle pagine, ma dal tempo che è necessario ad intenderlo, di parecchi libri si potrebbe dire che sarebbero molto più brevi, se non fossero così brevi. — Ma d'altra parte, se si bada alla comprensione di un vastissimo insieme di conoscenza speculativa, sottomesso tuttavia ad un unico principio, si potrebbe dire con ugual diritto: Certi libri sarebbero stati assai più chiari, se non avessero voluto esser tanto chiari. Gli espedienti utili alla chiarezza servono nelle parti, ma spesso recano danno all'insieme, perché non permettono al lettore di giungere con sufficiente rapidità a una veduta generale del tutto, e coi loro vivaci colori nascondono e rendono irriconoscibili l'articolazione e la struttura del sistema, che è pure quello che più importa, a chi voglia poterne giudicare l'unità e il valore.

Potrà, credo, servire di non piccolo allettamento al lettore la prospettiva di unire il suo sforzo a quello dell'autore per seguire, con la guida dell'abbozzo messogli innanzi, compiutamente e duramente un'opera grande ed importante. La metafisica, secondo i concetti che qui ne daremo, è la sola fra tutte le scienze che possa ripromettersi, e in breve tempo e con pochi sforzi, ma associati, siffatta compiutezza, in modo che di poi altro non resti da fare alla posterità, se non adattarla nella maniera didattica ai suoi scopi,

<sup>1</sup> N. nel 1670 a Lione, m. nel 1750 a Parigi. La frase citata da Kant è nella sua opera sulla *Filosofia nei suoi influssi su tutti gli oggetti dello spirito e dei costumi*, 1754, trad. ted. 1762.

senza per altro poterne accrescere menomamente il contenuto. Altro non è infatti che l'inventario di tutto ciò che possediamo per mezzo della ragion pura, sistematicamente ordinato. Nulla qui può sfuggirci, perché ciò che la ragione trae interamente da se stessa, non può rimaner celato, ma per opera della stessa ragione viene alla luce, appena scoperto il principio generale che la governa. L'unità perfetta di tale specie di conoscenze, derivanti cioè da puri concetti, senza che nulla di empirico, o anche solo una particolare intuizione, che conduca a concrete determinazioni, possa influire su di essa per allargarne la cerchia ed accrescerle, rende non solo possibile, ma necessaria questa compiutezza incondizionata. *Tecum habita et noris, quam sibi tibi curta supellex*. PERSIO<sup>1</sup>.

Spero anche di dare un tale sistema della ragion pura (speculativa) sotto il titolo: *Metafisica della natura*; esso non sarebbe forse per estensione nemmeno la metà, ma per contenuto incomparabilmente più ricco di questa critica, che doveva innanzi tutto esporre le fonti e le condizioni della possibilità di quella, ed era obbligata così a sbarazzare e spianare un terreno tutto gibboso. Qui dal mio lettore spero la pazienza e l'imparzialità di un giudice; nell'altra opera, cui accenno, avrò bisogno invece del buon volere e dell'aiuto di un collaboratore; poiché, per quanto compiutamente siano stati esposti nella critica tutti i principi del sistema, nondimeno nell'esecuzione del sistema stesso non deve mancare nessuno dei concetti derivati, i quali non si possono dare a un tratto a priori, ma devono essere indagati a uno a uno; e come nella critica è stata esaurita tutta la sintesi dei concetti, così dovrà accadere dell'analisi; impresa che sarà molto facile, e più uno svago che un lavoro<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Sat.*, IV, 52.

<sup>2</sup> Seguono due avvertenze, relative a particolari tipografici della 1ª edizione.

## PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE

[1787]

Se l'elaborazione delle conoscenze, che appartengono al dominio della ragione, segua o pur no la via sicura di una scienza, si può giudicare subito dal risultato. Quando essa, dopo aver fatto molti apparecchi e preparativi, appena viene allo scopo, cade in imbarazzo, o, per raggiunger quello, deve di nuovo e più volte rifarsi da capo e mettersi per altra via; se a un tempo non è possibile mettere d'accordo i diversi collaboratori sul modo col quale debba essere perseguito lo scopo comune; allora sempre si può esser convinti, che un tale studio è ancor ben lontano dal seguire la via sicura propria di una scienza, ed è invece un semplice brancolamento; ed è già un merito verso la ragione scoprire possibilmente questa via, dovesse pure ripudiarsi come inutile ciò che era contenuto nello scopo, quale prima veniva senza riflessione concepito.

Che la logica abbia seguito questo sicuro cammino fin dai tempi più antichi, si rileva dal fatto che, a cominciare da Aristotele, non ha dovuto fare nessun passo indietro, se non si vogliono considerare come correzione l'abbandono di qualche superflua sottigliezza o la più chiara determinazione della sua esposizione: ciò che appartiene più all'eleganza, che alla sicurezza di una scienza. Notevole è ancora il fatto che sin oggi la logica non ha potuto fare un passo innanzi, di modo che, secondo ogni apparenza, essa è da ritenersi come chiusa e completa. Infatti, se taluni moderni han preteso di estenderla agguinandovi alcuni capitoli, o psicologici, sulle diverse facoltà conoscitive (l'immaginazione, lo spirito); o metafisici, sull'origine della conoscenza o sulla specie diverga di certezza secondo la diversità degli oggetti (idealismo, scetticismo, ecc.); o antropologici, sui pregiudizi (loro cause e rimedi): ciò è dovuto alla loro ignoranza della natura propria di questa scienza. Non è un accrescimento, ma uno storpiamento delle scienze, quando se ne confondono i confini; ma il confine della logica è a sufficienza determinato

da ciò, che essa è una scienza, la quale espone per disteso e prova rigorosamente soltanto le regole formal! di tutto il pensiero, sia questo a priori od empirico, abbia qualsivoglia origine ed oggetto, trovi nel nostro spirito ostacoli accidentali o naturali.

Se la logica è tanto ben riuscita, deve questo vantaggio semplicemente alla sua delimitazione, ond'essa è autorizzata, o, meglio, obbligata, ad astrarre da tutti gli oggetti della conoscenza e dalla loro differenza; sicché l'intelletto non deve nella logica occuparsi d'altro che di se stesso e della propria forma. Doveva naturalmente riuscire assai più difficile per la ragione entrare nella via sicura della scienza, quando avesse avuto da fare non solo con se stessa, ma ancora cogli oggetti; quindi la logica, in quanto propedeutica, non costituisce quasi altro che il vestibolo delle scienze, e, quando si parla di conoscenze, si presuppone bensì una logica per il giudizio su di esse, ma la loro acquisizione deve cercarsi nelle scienze propriamente ed oggettivamente dette.

Ora, in quanto in queste deve aver parte la ragione, è necessario che in esse qualcosa sia conosciuto a priori; e la sua conoscenza si può riferire al loro oggetto in doppia maniera: o semplicemente per determinar questo e il suo concetto (che deve esser dato d'altronde), o per realizzarlo. L'una è conoscenza teoretica della ragione, l'altra pratica. Dell'una e dell'altra è necessario che la parte pura, ampia o ristretta che ne sia il contenuto, cioè quella nella quale la ragione determina il suo oggetto interamente a priori, sia esposta dapprima da sola, e ciò che proviene da altre fonti non vi deve essere menomamente mescolato; giacché e cattiva amministrazione spendere alla cieca tutti gli introiti, senza poter poi distinguere, quanto si sia in imbarazzo, qual parte di essi possa sopportare le spese e quale richieda che si limitino.

La matematica e la fisica sono le due conoscenze teoretiche della ragione, che devono determinare a priori il loro oggetto: la prima in modo del tutto puro, la seconda almeno in parte, ma poi tenendo conto ancora di altre fonti di conoscenze oltre a quella della ragione.

La matematica, dai tempi più remoti a cui giunge la storia della ragione umana, è entrata, col meraviglioso popolo dei Greci, sulla via sicura della scienza. Soltanto, non bisogna credere che le sia riuscito così facile come alla logica, dove la ragione ha da fare solo con se stessa, trovare, o meglio aprire a se medesima, la via regia; io credo piuttosto che a lungo (specialmente presso gli Egizi) sia rimasta ai tentativi incerti, e che questa trasformazione defini-

tiva debba essere attribuita a una rivoluzione, posta in atto dalla felice idea d'un uomo solo, con una ricerca tale che, dopo di essa, la via da seguire non poteva più essere smarrita, e la strada sicura della scienza era ormai aperta e tracciata per tutti i tempi e per infinite tratti. La storia di questa rivoluzione della maniera di pensare, la quale è stata ben più importante della scoperta della via al famoso Capo, e quella del fortunato mortale che la portò a compimento, non ci è stata tramandata. Ma la leggenda che ci riferisce Diogene Laerzio, il quale nomina il supposto scopritore dei principi più elementari delle dimostrazioni geometriche, che, secondo il comune giudizio, non hanno bisogno di dimostrazione, prova che il ricordo della rivoluzione che si compì col primo passo nella scoperta della nuova via, dove sembrare straordinariamente importante ai matematici, e perciò divenne indimenticabile. Il primo che dimostro il triangolo isoscele<sup>1</sup> (si chiamasse Talete o come si voglia), fu colpito da una gran luce: perché comprese ch'egli non doveva seguire a passo a passo ciò che vedeva nella figura, né attaccarsi al semplice concetto di questa figura, quasi per impararne le proprietà; ma, per mezzo di ciò che per i suoi stessi concetti vi pensava e rappresentava (per costruzione), produrla; e che, per sapere con sicurezza qualche cosa a priori, non doveva attribuire alla cosa se non ciò che scaturiva necessariamente da quello che, secondo il suo concetto, vi aveva posto egli stesso.

La fisica giunse ben più lentamente a trovare la via maestra della scienza; giacché non è passato più di un secolo e mezzo circa dacché la proposta del giudizioso Bacone di Verulamio, in parte provocò, in parte, poiché si era già sulla traccia di essa, accelerò la scoperta, che può allo stesso modo essere spiegata solo da una rapida rivoluzione precedente nel modo di pensare. Io qui prendo in considerazione la fisica solo in quanto è fondata su principi empirici.

Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso, che egli stesso sapeva di già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta, e, più tardi, Stahl trasformò i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo, togliendovi o aggiungendo qual-

<sup>1</sup> Vedi EUCLIDE, *Elem.*, lib. I, prop. 5. In tutte le edizioni originali, per un trascorso di penna, si legge *gleichseitigen* (equilatero) invece di *gleichschenklighen* (isoscele), come avverte lo stesso Kant in una lettera a Cristoforo Gottofredo Schutz del 25 gennaio (giugno?) 1787.



che cosa<sup>1</sup>, fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con principi de' suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno. E necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbian valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sibbene di giudice, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge. La fisica pertanto è debitrice di così felice rivoluzione compiutasi nel suo metodo solo a questa idea, che la ragione deve (senza fantasticare intorno ad essa) cercare nella natura, conformemente a quello che essa stessa vi pone, ciò che deve apprenderne, e di cui nulla potrebbe da se stessa sapere. Così la fisica ha potuto per la prima volta esser posta sulla via sicura della scienza, laddove da tanti secoli essa non era stato altro che un semplice brancolamento. Alla metafisica, conoscenza speculativa razionale, affatto isolata, che si eleva assolutamente al di sopra degli insegnamenti dell'esperienza, e mediante semplici concetti (non, come la matematica, per l'applicazione di questi all'intuizione), nella quale dunque la ragione deve essere scolara di se stessa, non è sinora toccata la fortuna di potersi avviare per la via sicura della scienza; sebbene essa sia più antica di tutte le altre scienze, e sopravviverebbe anche quando le altre dovessero tutte quante essere inghiottite nel baratro di una barbarie che tutto devastasse. Giacché la ragione si trova in essa continuamente in imbarazzo, anche quando vuole scoprire (come essa presume) a priori quelle leggi, che la più comune esperienza conferma. In essa si deve innumerevoli volte rifar la via, poiché si trova che quella già seguita non conduce alla mèta; e, quanto all'accordo dei suoi cultori nelle loro affermazioni, essa è così lontana dall'averlo raggiunto, che è piuttosto un campo di lotta: il quale par proprio un campo destinato ad esercitar le forze antagonistiche, in

<sup>1</sup> Non seguo qui, in maniera precisa, il filo storico del metodo sperimentale, i cui primi inizi non sono del resto ben noti (N. d. K.).

cui nemmeno un campione ha mai potuto impadronirsi della più piccola parte di terreno e fondar sulla sua vittoria un durevole possesso. Non v'è dunque alcun dubbio, che il suo procedimento finora sia stato un semplice andar a tentoni e, quel che è peggio, tra semplici concetti.

Da che deriva dunque che essa non abbia ancora potuto trovare il cammino sicuro della scienza? Egli è forse impossibile? Perché dunque la natura ha messo nella nostra ragione questa infaticabile tendenza, che gliene fa cercare la traccia, come se fosse per lei l'interesse più grave tra tutti? Ma v'ha di più: quanto poco motivo abbiamo noi di ripor fede nella nostra ragione, se essa non solo ci abbandona in uno dei più importanti oggetti della nostra curiosità, ma ci attira con lusinghe, e alla fine c'inganna? Oppure, se fino ad oggi abbiamo semplicemente sbagliato strada, di quali indizi possiamo profittare, per sperare di essere più fortunati che gli altri finora non siano stati, rinnovando la ricerca?

Io dovevo pensare che gli esempi della matematica e della fisica, che sono ciò che ora sono per effetto di una rivoluzione attuata tutta d'un colpo, fossero abbastanza degni di nota, per riflettere sul punto essenziale del cambiamento di metodo, che è stato loro di tanto vantaggio, e per imitarlo qui, almeno come tentativo, per quanto l'analogia delle medesime, come conoscenze razionali, con la metafisica ce lo permette. Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualche cosa a priori, per mezzo dei concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio colla desiderata possibilità d'una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati. Qui è proprio come per la prima idea di Copernico; il quale, vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri rotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscire meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece in riposo gli astri. Ora in metafisica si può veder di fare un tentativo simile per ciò che riguarda l'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione si deve regolare sulla natura degli oggetti, non vedo punto come si potrebbe saperne qualcosa a priori; se l'oggetto invece (in quanto oggetto del senso) si regola sulla natura della nostra facoltà intuiti-

va, mi posso benissimo rappresentare questa possibilità. Ma, poiché non posso arrestarmi a intuizioni di questo genere, se esse devono diventare conoscenze; e poiché è necessario che io le riferisca, in quanto rappresentazioni, a qualcosa che ne sia l'oggetto e che io determini mediante quelle; così non mi rimane che ammettere: o che i concetti, coi quali io compio questa determinazione, si regolino anche sull'oggetto, e in questo caso io non mi trovo nella stessa difficoltà, circa il modo cioè in cui possa conoscerne qualche cosa a priori; oppure che gli oggetti o, ciò che è lo stesso, l'esperienza, nella quale soltanto essi sono conosciuti (in quanto oggetti dati), si regolino su questi concetti; allora io vedo subito una via d'uscita più facile, perché l'esperienza stessa è un modo di conoscenza che richiede il concorso dell'intelletto, del quale devo presupporre in me stesso la regola prima che gli oggetti mi sieno dati, e perciò a priori; e questa regola si esprime in concetti a priori, sui quali tutti gli oggetti dell'esperienza devono necessariamente regolarsi, e coi quali devono accordarsi. Per ciò che riguarda gli oggetti in quanto sono semplicemente pensati dalla ragione, ossia necessariamente, ma non possono esser dati punto nell'esperienza (almeno come la ragione li pensa), i tentativi di pensarli (devono pur potersi pensare!) forniranno quindi una eccellente pietra di paragone di quel che noi assumiamo come il mutato metodo nel modo di pensare, e cioè: che noi delle cose non conosciamo a priori, se non quello stesso che noi stessi vi mettiamo<sup>1</sup>.

Questo tentativo riesce conforme al desiderio, e promette alla metafisica, nella sua prima parte, dove ella si occupa dei concetti a priori, di cui possono esser dati nell'esperienza gli oggetti corrispondenti ad essi adeguati, il cammino sicuro di una scienza. Si può infatti spiegare benissimo, secondo questo mutamento di metodo, la

<sup>1</sup> Questo metodo, imitato dal fisico, consiste, dunque, in ciò: ricercare gli elementi della ragion pura in quello che si può confermare o contraddire per mezzo di un esperimento. Ora, non v'è esperimento possibile (come c'è in fisica), che permetta di verificare, quanto ai loro oggetti, le proposizioni della ragion pura, soprattutto quando queste si avventurano di là dai limiti di ogni esperienza possibile; non si potrà dunque far questa verifica se non con concetti e principi che non ammettiamo a priori, prendendoli in tal maniera, che questi medesimi oggetti possano essere considerati, da un lato come oggetti dei sensi e dell'intelletto per l'esperienza, dall'altro come oggetti che soltanto si pensa, tutt'al più per la ragione isolata, e sforzandosi di elevarsi al di sopra dei limiti dell'esperienza; e perciò da due diversi punti di vista. Ora, se si trova che, considerando le cose da questo duplice punto di vista, ha luogo l'accordo col principio della ragion pura, mentre, considerandoli da un solo punto di vista, la ragione viene necessariamente in conflitto con se stessa, allora l'esperimento decide per la esattezza di tal distinzione (N. d. K.).

possibilità di una conoscenza a priori, e, ciò che è più, munire delle prove sufficienti le leggi che a priori sono a fondamento della natura, come complesso degli oggetti dell'esperienza; due cose che, col tipo di procedimento fin oggi seguito, erano impossibili. Ma da questa deduzione della nostra facoltà di conoscere a priori, nella prima parte della metafisica, ne viene uno strano risultato, in apparenza assai dannoso allo scopo generale cui essa mira nella seconda parte, cioè: che noi con essa non possiamo oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile, che è tuttavia proprio l'assunto più essenziale di questa scienza. Ma proprio in ciò consiste l'esperimento d'una controprova della verità del risultato di questo primo apprezzamento della nostra conoscenza a priori della ragione: che essa giunge solo fino ai fenomeni, mentre lascia che la cosa in sé sia bensì per se stessa reale, ma sconosciuta a noi. Giacché quel che ci spinge a uscire necessariamente dai limiti dell'esperienza e di tutti i fenomeni, è l'incondizionato, che la ragione necessariamente e a buon diritto esige nelle cose in se stesse, per tutto ciò che è condizionato, a fine di chiudere con esso la serie delle condizioni. Ora, se ammettendo che la nostra conoscenza sperimentale si regoli sugli oggetti come cosa in sé si trova che l'incondizionato non può esser pensato senza contraddizione, mentre, al contrario, se si ammette che la nostra rappresentazione delle cose, quali ci son date, non si regoli su di esse, come cose in se stesse, ma piuttosto che questi oggetti, come fenomeni, si regolino sul nostro modo di rappresentarci [si trova che] la contraddizione scompare, e che perciò l'incondizionato non deve trovarsi nelle cose in quanto noi le conosciamo (esse ci son date), ma nelle cose in quanto noi non le conosciamo, come cose in sé, ciò che noi abbiamo ammesso prima, soltanto in via di tentativo<sup>1</sup> si vede che è ben fondato. Resta ora a vedere, dopo avere negato alla ragione speculativa ogni passo nel campo del soprasensibile, se non si trovino nella sua conoscenza pratica dati, per determinare quel concetto trascendente dell'incondizionato proprio della ragione, e per oltrepassare in tal modo, se-

<sup>1</sup> Questo esperimento della ragion pura ha molto di simile con quello che i chimerici chiamano, qualche volta, prova di riduzione e, in generale, procedimento sintetico. L'analisi del metafisico scompone la conoscenza a priori in due elementi assai differenti, cioè: quello delle cose come fenomeni e quello delle cose in se stesse. La dialettica li riunisce da capo in accordo con l'idea necessaria, propria della ragione, dell'incondizionato, e trova che questo accordo non si ha mai altrimenti che mediante tale distinzione, la quale, per conseguenza, è vera (N. d. K.).

condo i desideri della metafisica, i limiti di ogni esperienza possibile mediante la nostra conoscenza a priori, possibile, per altro, solo dal punto di vista pratico. Con questo procedimento la ragione speculativa ci ha almeno procurato un campo libero per tale estensione [della ricerca], sebbene essa abbia dovuto lasciarlo vuoto; e noi restiamo così autorizzati, anzi, veniamo da lei stessi invitati ad occuparlo, se ci riesce, con i dati pratici della medesima<sup>1</sup>.

In quel tentativo di cambiare il procedimento fin qui seguito in metafisica, e proprio nel senso di operare in essa una completa rivoluzione seguendo l'esempio dei geometri e dei fisici, consiste il compito di questa critica della ragion pura speculativa. Essa è un trattato del metodo, e non un sistema della scienza stessa; ma essa ne traccia tutto il contorno, sia riguardo ai suoi limiti, sia riguardo alla sua completa struttura interna. Giacché la ragion pura speculativa ha in sé questo di peculiare, che essa può e deve misurare esattamente il suo proprio potere secondo il diverso modo col quale sceglie gli oggetti per suo pensiero; e perfino enumerare esaurientemente tutti i differenti modi di porsi i problemi; e così, delineare tutto il disegno per un sistema di metafisica. Infatti, per ciò che concerne il primo punto, nella conoscenza a priori nulla può essere attribuito agli oggetti, all'infuori di ciò che il soggetto pensante trae da se medesimo; e, per ciò che riguarda il secondo punto, essa, rispetto ai principi della conoscenza, è un'unità affatto indipendente e per sé stante, nella quale ciascun membro, come in un corpo organico, esiste per gli altri, e tutti esistono per ciascuno; e nessun principio può essere assunto con certezza in un rapporto, se non sia stato investigato nell'insieme dei suoi rapporti, con tutto l'uso puro della ragione. Ma perciò la metafisica ha anche la rara felicità, della quale nessun'altra scienza razionale, che abbia da fare con oggetti (giacché la logica si occupa solo della forma del pensiero in

<sup>1</sup> Così le leggi centrali dei movimenti dei corpi celesti conferiscono certezza assoluta a quel che Copernico da principio aveva ammesso soltanto come una ipotesi, e rivelarono nello stesso tempo la forza invisibile che lega il sistema del mondo (l'attrazione di Newton); la quale sarebbe rimasta per sempre ignota, se Copernico non avesse per primo osato cercare, in modo del tutto opposto alla testimonianza dei sensi, e pur vero, la spiegazione dei movimenti osservati, non negli oggetti del cielo, ma nel loro spettatore. In questa prefazione io presento come una ipotesi il cambiamento di metodo che espongo nella critica, e che è analogo a quella ipotesi: sebbene, nel corso della trattazione, sarà dimostrato, non più ipoteticamente, ma apoditticamente, dalla natura delle nostre rappresentazioni dello spazio e del tempo e dei concetti elementari dell'intelletto: ma egli è solo per far vedere i primi tentativi di una riforma di questo genere, che sono sempre ipotetici (N. d. K.),

generale), può partecipare: che, se per mezzo di questa critica, vien messa sulla via sicura della scienza, essa può abbracciare completamente tutto il campo delle conoscenze che le appartengono, e può quindi lasciare la sua opera compiuta, e tramandarla all'uso della posterità come un'opera importante che non sarà mai da accrescere, poiché essa ha che fare semplicemente con principi e con limitazioni del loro uso, determinate da lei stessa. A questa compiutezza quindi essa, in quanto scienza fondamentale, è anche obbligata, e di essa si deve poter dire: *nil actum reputans, si quia superesset agendum*<sup>1</sup>.

Ma, si chiederà, che tesoro è mai dunque questo, che noi pensiamo di lasciare in eredità ai posteri con una siffatta metafisica, epurata dalla critica, e ridotta quindi a stabile stato? Da uno sguardo fuggevole a quest'opera si crederà di argomentare che l'utilità di essa sia soltanto negativa: che cioè noi con la ragione speculativa non potremo mai avventurarci di là dai limiti dell'esperienza; e questo è infatti il primo vantaggio. Ma essa diventerà anche positiva appena si accorderà che i principi sui quali si fonda la ragione speculativa per spingersi di là dai suoi limiti, nel fatto non sono un allargamento; anzi, se si considerano più da vicino, portano, come inevitabile conseguenza, una restrizione del nostro uso della ragione, in quanto essi in realtà minacciano di estendere a tutto i limiti della sensibilità, alla quale propriamente appartengono, e di soppiantare così l'uso puro (pratico) della ragione. Perciò una critica che limiti la prima, è, in ciò, veramente negativa; ma, in quanto nello stesso tempo con ciò non toglie pur via un ostacolo, che ne limita o minaccia di distruggere affatto l'uso indicato da ultimo, in realtà è di vantaggio positivo e grandissimo, quando si sia riconosciuto che vi è un uso pratico (morale) della ragion pura, assolutamente necessario; nel quale la ragione inevitabilmente si estende di là dai limiti della sensibilità, e non ha bisogno per ciò dei sussidi speculativi, ma solo di assicurarsi contro le loro opposizioni, per non cadere in contraddizione con se medesima. Negare a questo servizio della critica un'utilità positiva, sarebbe come negare che la polizia renda alcun vantaggio positivo, poiché il suo ufficio principale è quello di chiudere la porta alla violenza che i cittadini possono temere dai cittadini, affinché ciascuno possa, sicuro e tranquillo, attendere alle proprie faccende. Nella parte analitica della critica sarà provato che lo spazio e il tempo non sono se non forme

<sup>1</sup> LUCANO, *Fan.*, II, 657 dice: *Nil actum credens, quum quid superesset agendum.*

della intuizione sensibile, e perciò soltanto condizioni dell'esistenza delle cose come fenomeni; e che inoltre noi non abbiamo punto concetti dell'intelletto, e perciò nessun elemento per la conoscenza delle cose, se non in quanto può esser data una intuizione corrispondente a questi concetti; e che per conseguenza non c'è dato d'aver conoscenza di nessun oggetto come cosa in se stessa, ma solo come oggetto dell'intuizione sensibile, vale a dire come fenomeno; donde evidentemente deriva la limitazione di ogni possibile conoscenza speculativa della ragione ai semplici oggetti della esperienza. Tuttavia, e questo deve essere ben notato, in tutto ciò si deve far sempre questa riserva: che noi dobbiamo poter pensare gli oggetti stessi anche come cose in sé, sebbene non possiamo conoscerli<sup>1</sup>. Giacché altrimenti ne seguirebbe l'assurdo che ci sarebbe un'apparenza<sup>2</sup> senza qualche cosa che in essa appaia. Ora, supposto che non fosse punto fatta la distinzione, fatta necessariamente dalla nostra critica, delle cose come oggetti dell'esperienza dalle medesime come cose in sé, ne nascerebbe la conseguenza, che il principio di causalità, e con esso il meccanismo naturale nella determinazione delle cose, dovrebbe valere per tutte le cose stesse in generale, come cause efficienti. Dello stesso ente, dunque, come per es., dell'anima umana, io non potrei dire che la sua volontà sia libera e che sia a un tempo soggetta alla necessità naturale, cioè non sia libera, senza cadere in una contraddizione manifesta; giacché in ambedue le proposizioni, avrei preso l'anima nell'identico significato, cioè come cosa senz'altro (cosa in se stessa); e senza una critica precedente non avrei potuto prenderla diversamente. Ma se la critica non ha errato quando c'insegna apprendere l'oggetto in un duplice significato, cioè come fenomeno o come cosa in sé; se è esatta la sua deduzione dei concetti dell'intelletto, e pertanto anche il principio di causalità conviene solo alle cose nel primo senso, in quanto cioè sono oggetti dell'esperienza, mentre le cose nel secondo significato non sono soggette a tal principio; allora la stessa volontà è pensata nel fenomeno

<sup>1</sup> Per conoscere un oggetto si richiede che io possa provare la sua possibilità (sia per il testimonio dell'esperienza della sua realtà, sia a priori per mezzo della ragione). Ma io posso pensare ciò che voglio, alla sola condizione di non contraddire a me stesso, cioè quando il mio concetto è solo un pensiero possibile, sebbene io non possa stabilire punto se, nel complesso di tutte le possibilità, gli corrisponda o no un oggetto. Per attribuire a un tale concetto validità oggettiva (reale possibilità, poi ché la prima era solo logica) è richiesto qualcosa di più. Ma questo qualcosa di più non occorre che sia cercato nelle fonti teoretiche della conoscenza; può anche trovarsi nelle pratiche (N. a. K.).

<sup>2</sup> *Erscheinung* = apparenza, o fenomeno, come sarà pure tradotto per solito.

(azione visibile) come necessariamente conforme alla legge naturale e pertanto non libera; e pure d'altra parte, in quanto appartenente a una cosa in sé, è pensata come non soggetta a quella, e quindi libera, senza che in ciò vi sia contraddizione. Ora, sebbene io non possa conoscere la mia anima, considerata sotto il secondo rispetto, per mezzo della ragione speculativa (e tanto meno per osservazione empirica), e perciò nemmeno la libertà come proprietà di un essere al quale attribuisco azioni nel mondo sensibile, giacché dovrei conoscere un tale essere determinato nella sua esistenza e pur fuori del tempo (la qual cosa è impossibile, non potendo io mettere a base del mio concetto alcuna intuizione); pure posso, ciò malgrado, pensare la libertà, — cioè la sua rappresentazione per lo meno non racchiude alcuna contraddizione in se stessa, — ove sia stata fermata la nostra distinzione critica dei due modi di rappresentarmi le cose<sup>1</sup> (sensibile ed intellettuale), e la limitazione che ne segue dei concetti puri dell'intelletto, e perciò anche dei principi che ne derivano. Ora, posto che la morale necessariamente supponga la libertà (nel senso più rigoroso) come proprietà del nostro volere, giacché essa ammette immanenti a priori nella nostra ragione, come i suoi dati, principi pratici originari, i quali senza il presupposto della libertà sarebbero assolutamente impossibili; ove però la ragione speculativa avesse provato che essa non è pensabile, di necessità quel presupposto, cioè il presupposto morale, dovrebbe cedere a quell'altro, il cui contrario importa una evidente contraddizione; e, per conseguenza, libertà e con lei moralità (il cui contrario non racchiude alcuna contraddizione, se non si presuppone già la libertà) dovrebbero cedere il posto al meccanismo della natura. Ma, poiché per la morale io ho bisogno soltanto che la libertà non sia in sé contraddittoria, e si possa almeno pensare senza che occorra penetrarla più a fondo; in altri termini, che essa non crei un ostacolo al meccanismo naturale della medesima azione (presa sotto altro rapporto), così la dottrina della moralità mantiene il suo posto, e altrettanto fa la scienza della natura; il che non avverrebbe, se la critica non ci avesse in precedenza istruiti della irrimediabile nostra ignoranza rispetto alle cose in sé, e se non avesse limitato ai semplici fenomeni tutto ciò che possiamo conoscere teoricamente. La stessa disamina dell'utilità positiva dei principi critici della ragion pura si può presentare a proposito del concetto di Dio e della natura sem-

<sup>1</sup> *Vorstellungsarten* = modi di rappresentazione.

plice della nostra anima, su che non insisto per brevità. Io dunque non posso ammettere mai Dio, la libertà, l'immortalità per l'uso pratico necessario della mia ragione, senza togliere a un tempo alla ragione speculativa le sue pretese a vedute trascendenti; giacché per arrivare a questo, bisogna che essa impieghi tali princìpi, non estendendosi in realtà se non agli oggetti di esperienza possibile, quando tuttavia si vogliono applicare a ciò che non può essere oggetto di esperienza, lo trasformano realmente subito in fenomeno, e così mostrano impossibile ogni estensione pratica della ragion pura. Io dunque ho dovuto sopprimere il sapere per sostituirvi la fede; e del resto, il dommatismo della metafisica, cioè il pregiudizio di progredire in questa scienza senza una critica della ragion pura, è la vera fonte dello scetticismo che si contrappone alla moralità, e che è sempre mai fortemente dommatico. — Se dunque non può affatto esser difficile lasciare ai posteri una metafisica sistematica, costruita a seconda della critica della ragion pura, questo non va considerato un dono di scarso prezzo; sia che si consideri semplicemente la coltura della ragione lungo le vie sicure di una scienza in generale, in paragone ai tentativi a casaccio e alle scorriere fatte alla leggiera senza critica; o che si badi anche al miglior impiego del tempo per una gioventù avida di sapere, che trova nell'ordinario dommatismo un incentivo, così precoce e così efficace, a ragionare alla leggiera di cose di cui non comprende nulla, e delle quali essa, come nessuno al mondo, intenderà mai nulla, o a correre alla ricerca di pensieri o di opinioni alla moda, trascurando lo studio delle scienze solide; o, soprattutto, che si tenga in conto l'instimabile vantaggio di finirla una volta per sempre, al modo di Socrate, cioè con la più evidente prova dell'ignoranza dell'avversario, con tutte le obiezioni contro la moralità e la religione. Giacché nel mondo c'è sempre stata e ci sarà sempre anche in avvenire una metafisica, ma accanto ad essa si troverà anche sempre una dialettica della ragion pura, poiché le è naturale. Il primo e il più importante bisogno della filosofia è dunque quello di sottrarla a ogni pernicioso influsso, facendo cessare le fonti degli errori.

Malgrado questo importante cambiamento nel campo delle scienze, e la perdita che la ragione speculativa deve risentirne nei possessi che sino ad ora s'era figurato d'averne, ogni cosa resta nel vantaggioso stato di prima, per ciò che concerne il fatto generale dell'umanità, e il frutto che il mondo traeva dalle teorie della ragion pura; e la perdita tocca soltanto il monopolio delle scuole, ma non già punto gl'interessi degli uomini. Io domando al più ri-

gido dei dommatici, se la prova della sopravvivenza della nostra anima dopo la morte, ricavata dalla semplicità della sostanza, o quella della libertà del volere, fondata, di contro al meccanismo universale, sulle sottili ma imponenti distinzioni della necessità pratica soggettiva e oggettiva, o se quella dell'esistenza di Dio desunta dal concetto di un essere realissimo (dalla contingenza del mutevole e necessità di un primo motore); — se, uscite dalle scuole, queste prove abbiano mai potuto arrivare al pubblico, ed esercitare il minimo influsso sulle sue convinzioni. Ora, se ciò non è accaduto, né si può mai sperare che accada, a causa della incapacità intellettuale degli uomini per così sottili speculazioni; se, inoltre, per ciò che riguarda il primo punto, questa notevole disposizione, propria d'ogni uomo, a non poter mai restar soddisfatto dal temporale (come insufficiente al bisogno di tutto intero il suo destino) può far nascere la speranza di una vita futura; se, per ciò che riguarda il secondo punto, la semplice idea chiara dei doveri, in contrasto con tutte le esigenze delle nostre inclinazioni, basta da sola a far nascere la coscienza della libertà; se, da ultimo, per ciò che riguarda il terzo punto, l'ordine sovrano, la bellezza, la provvidenza che traspare da ogni cosa naturale, sono da sole sufficienti a suscitare la fede che ci sia un sapiente e grande creatore del mondo, fede che si diffonde nel pubblico, perché riposa su fondamenti razionali; è da concludere, che non soltanto questo dominio resta intatto, ma, inoltre, guadagna d'importanza, dal fatto che le scuole avranno imparato finalmente a non accampar pretese, su un argomento che riguarda il generale interesse umano, di una cognizione più vasta e più alta di quella alla quale può arrivare facilmente la gran maggioranza degli uomini (per noi degnissima di stima); e a limitarsi quindi unicamente a coltivar quelle prove che sono alla portata di tutti, e sufficienti dal punto di vista morale. La riforma dunque colpisce soltanto le arroganti pretese delle scuole, che in questo punto (come spesso a ragione in parecchi altri) si vantano volentieri d'esser sole capaci di conoscere e custodire la verità; delle quali alla folla lasciano solo l'uso, ma serbano gelosamente per sé la chiave (*quod mecum nescit, solus vultsczrevideri*<sup>1</sup>). Nondimeno io ho avuto cura di alcune pretese più legittime del filosofo speculativo. Egli rimane sempre il depositario esclusivo di una scienza, che è utile al pubblico senza che questo lo sappia; voglio dire della critica della ragione. Essa non

può, infatti, diventar mai popolare, ma nemmeno è necessario che sia tale; giacché, come al popolo i sottili argomenti, filati in sussidio delle verità utili, entrano poco in testa, altrettanto poco gli vengono in mente le obiezioni, egualmente sottili, in contrario; d'altra parte, poiché la scuola, come ogni uomo che s'innalzi alla speculazione, casca inevitabilmente nell'una cosa e nell'altra, la critica è tenuta a prevenire una volta per sempre, mediante l'esame profondo dei diritti della ragione speculativa, lo scandalo che presto o tardi deve provenire anche al popolo dalle dispute nelle quali si avvolgono inevitabilmente i metafisici (e, in quanto tali, infine anche molti dei teologi), non infrenati dalla critica, e che finiscono per falsare le loro dottrine. Soltanto dalla critica possono essere tagliati alla radice il materialismo, il fatalismo, l'ateismo, l'incredulità dei liberi pensatori, il fanatismo, la superstizione, che possono diventare perniciosi a tutti, e infine anche l'idealismo e lo scetticismo, che sono dannosi più specialmente alle scuole, e difficilmente possono passare nel pubblico. Se i governi trovano conveniente mescolarsi nelle faccende dei dotti, sarebbe più conveniente alla loro savia sollecitudine per le scienze come per gli uomini, favorire la libertà di una tale critica, per cui soltanto le produzioni della ragione potrebbero essere messe su un solido piede, anzi che sostenere il ridicolo dispotismo delle scuole, che mandano alte grida annunciando un pubblico danno, quando si strappano quelle loro ragnatele, di cui, pure, il pubblico non ha avuto mai notizia e non può avvertire perciò la perdita.

La critica per altro non è contraria al procedimento dommatico della ragione nella sua conoscenza pura in quanto scienza (giacché questa sempre deve essere dommatica, cioè rigorosamente dimostrativa, per sicuri principi a priori); ma al dommatismo, cioè alla pretesa di procedere innanzi solo con una conoscenza pura ricavata da concetti (la conoscenza filosofica), secondo principi come quelli di cui la ragione fa uso da molto tempo, senza ricercare in che modo e con qual diritto essa vi sia arrivata. Il dommatismo dunque è il procedimento dommatico che segue la ragion pura, senza una critica preliminare del suo proprio potere. Questa opposizione non deve quindi prender partito per quella ciarlieria superficialità che impropriamente prende nome di popolarità, né per quello scetticismo, che fa giustizia sommaria di ogni metafisica; la critica è anzi la preparazione necessaria allo svolgimento di una metafisica ben fondata, come scienza che deve esser trattata necessariamente in modo dommatico e secondo rigorosissime esigenze si-

stematiche, e però scolasticamente (non in maniera popolare); poiché tale esigenza, in essa, è impreteribile, dal momento che prende l'impegno di adempiere il suo ufficio del tutto a priori, e però con piena soddisfazione della ragione speculativa. Nell'esecuzione, dunque, del disegno che la critica traccia, cioè nel sistema futuro della metafisica, ci toccherà un giorno di seguire il metodo rigoroso del celebre Wolff, il più grande dei filosofi dommatici, il quale per primo diede l'esempio (e per questo esempio divenne in Germania il creatore di quello spirito di sistema<sup>1</sup>, che non s'è ancora smarrito) di come si possa prendere il sicuro cammino di una scienza, stabilendo regolarmente i principi, definendo nettamente i concetti, cercando il rigore nelle dimostrazioni, e rifiutandosi ai salti temerari nel trarre le conseguenze: e perciò sarebbe stato mirabilmente capace di mettere una scienza come la metafisica su questa via, se avesse avuto l'idea di prepararsi in precedenza il terreno con la critica dell'organo, cioè della stessa ragion pura: difetto da attribuire piuttosto alla maniera dommatica di pensare del tempo suo, che a lui stesso: e pel quale i filosofi, del suo e di tutti i tempi anteriori, non hanno nulla da rimproverarsi l'un l'altro. Quelli che respingono il suo metodo e a un tempo i procedimenti della critica della ragion pura, non possono aver in animo, se non di spezzare le catene della scienza e trasformare in giuoco il lavoro, in opinione la certezza e la filosofia in filodossia.

Per quel che riguarda questa seconda edizione, io non ho voluto, com'era giusto, lasciarmi sfuggire l'occasione di togliere, fin dove ciò m'era possibile, le oscurità e difficoltà, dalle quali possono aver preso origine parecchie false interpretazioni in cui sono caduti, forse non senza colpa mia, uomini d'acuto ingegno nel giudicare di questo libro. Nelle tesi e nelle loro dimostrazioni, come nella forma e nell'insieme della costruzione, non ho trovato necessario di mutar nulla; e questo è spiegato, in parte, dal lungo esame a cui avevo sottoposto l'opera mia prima di presentarla al pubblico; in parte, è da attribuire alla natura stessa dell'argomento, cioè alla natura di una ragion pura speculativa, che possiede una vera struttura organica, nella quale tutto è organo, cioè il tutto è per ciascun membro e ciascun membro pel tutto; e nella quale perciò ogni imperfezione, per piccola che sia, difetto, errore od omissione, deve immancabilmente apparire nell'uso. In questa sua immodificabilità

<sup>1</sup> *Gründlichkeit*, abito di pensare secondo principi, e quindi solidamente.

questo sistema si affermerà, spero, anche in avvenire. Mi autorizza a questa fiducia, non una vana presunzione, ma solo l'evidenza che conferisce a ciascuna parte l'esperimento della identità del risultato movendo dai più piccoli elementi all'insieme della ragion pura, e ridiscendendo dal tutto a ciascuna parte (giacché questo tutto è anche dato per se stesso dallo scopo finale della ragione nella pratica), laddove il tentativo di mutare solo il più piccolo particolare riconduce a contraddizioni, che toccano non solamente il sistema, ma anche tutta la ragione umana in generale. Soltanto, resta ancor molto da fare nell'esposizione; e in questa seconda edizione ho tentato correzioni che debbono rimediare, sia al fraintendimento dell'estetica, soprattutto nel concetto del tempo, sia all'oscurità della deduzione dei concetti dell'intelletto, sia al presunto difetto di sufficiente evidenza nelle prove dei principi dell'intelletto puro, sia infine alla falsa interpretazione dei paralogismi imputati alla psicologia razionale. Soltanto fino a questo punto (vale a dire, sino alla fine del primo capitolo della dialettica trascendentale), e non più oltre, si estendono i mutamenti che ho arrecati nel modo dell'esposizione<sup>1</sup>, poiché il tempo era troppo breve, e rispetto al resto non mi

<sup>1</sup> La sola vera e propria aggiunta che potrei menzionare, ma non si tratta d'altro che del modo della dimostrazione, è quella nella quale (a p. 275 \*) faccio una nuova confutazione dell'idealismo psicologico, e do una prova rigorosa (e anche, io credo, la sola possibile) della realtà obbiettiva della intuizione esterna. Sebbene l'idealismo possa parere innocuo rispetto ai fini essenziali della metafisica (ciò che, nel fatto, non è), rimane sempre uno scandalo per la filosofia e per il senso comune in generale, che l'esistenza delle cose esteriori (dalle quali pure noi ricaviamo tutta la materia delle conoscenze anche per il nostro senso interno), si debba ammettere semplicemente per fede, e che se ad alcuno venisse in mente di dubitarne noi non potremmo opporgli una prova sufficiente. Poiché c'è una certa oscurità nell'esposizione di questa prova, dal terzo al sesto rigo, prego che si modifichi questo periodo come segue:

«Ora questo che di permanente non può essere punto una intuizione in me. Giacché tutti i fondamenti della determinazione della mia esistenza che possono trovarsi in me, sono rappresentazioni, ed han bisogno essi stessi, appunto perché tali, di qualcosa di permanente, distinto da esse, rispetto al quale il loro cambiamento — e perciò la mia esistenza nel tempo nel quale esse si mutano — possa essere determinato».

Mi si potrà obiettare a questa prova, che io ho soltanto coscienza immediata, di ciò che è in me, della mia rappresentazione delle cose esterne, e che, per conseguenza, resta sempre a dimostrare se ci sia o no qualcosa di corrispondente fuor di me. Ma io ho coscienza della mia esistenza nel tempo (e perciò della sua determinabilità in questo), per mezzo della mia esperienza interna; ciò che è più che aver coscienza semplicemente della mia rappresentazione, ed equivale alla coscienza empirica della mia esistenza, la quale non può essere determinata se non per

\* Della seconda edizione originale.

fu segnalato fraintendimento di nessuno dei lettori competenti e imparziali; i quali, senza che io abbia bisogno di nominarli con le lodi che meritano, vedranno da sé ai loro luoghi il conto da me fatto dei loro avvertimenti. Ma queste correzioni importano per il lettore una piccolissima perdita, che non si poteva evitare senza rendere il libro troppo voluminoso; cioè che diverse cose, che non erano per vero essenziali alla compiutezza del tutto, ma di cui tuttavia qualche lettore non avrebbe volentieri fatto a meno, potendo per altri rispetti essere utili, si son dovute sopprimere o abbreviare per dar luogo a una esposizione ora, spero, più piana; la quale, in fondo,

rapporto a qualcosa che, legato con la mia esistenza, sia fuor di me. Questa coscienza della mia esistenza nel tempo è dunque identicamente legata con la coscienza di un rapporto a qualche cosa fuori di me; ed è perciò l'esperienza e non la finzione, il senso e non l'immaginazione, che lega inseparabilmente l'esterno al mio senso interno; poiché il senso esterno è già in sé relazione dell'intuizione a qualcosa di reale fuor di me, e la realtà di questo qualcosa — a differenza della immaginazione — non riposa se non su ciò che è inseparabilmente legato alla stessa esperienza interna, come la condizione della sua possibilità; e così è nel nostro caso. Se io alla coscienza intellettuale del mio esistere, nella rappresentazione Io sono, che accompagna tutti i miei giudizi e le operazioni del mio intelletto, potessi unire anche una determinazione della mia esistenza mediante una intuizione intellettuale, a questa non apparterebbe necessariamente la coscienza di un rapporto a qualcosa fuori di me. Se non che quella coscienza intellettuale precede veramente; ma l'intuizione interna, nella quale soltanto può essere determinato il mio esistere, è sensibile, e legata alla condizione del tempo; e questa determinazione, e con essa l'esperienza interna, dipende da qualcosa di immutabile, che non è in me, e per conseguenza è solo in qualche cosa fuori di me; per modo che la realtà del senso esterno è necessariamente collegata, perché possa esservi una esperienza in generale, con quella del senso interno: cioè io sono consapevole con tanta certezza che fuori di me esistono cose, che vengono in rapporto coi miei sensi, con quanta certezza sono consapevole che esisto io stesso determinato nel tempo. Ma, a quali intuizioni date corrispondano realmente fuor di me degli oggetti, che appartengono perciò al senso esterno, cui debbono attribuirsi piuttosto che all'immaginazione, è cosa da stabilire in ciascun caso particolare secondo le regole con cui l'esperienza in genere (anche interna) vien distinta dall'immaginazione; laddove il principio, che c'è realmente una esperienza esterna, rimane immutabile come fondamento. A questo si può ancora aggiungere l'osservazione, che la rappresentazione di qualche cosa di permanente nell'esistenza non è tutt'uno con la rappresentazione permanente; giacché questa \* può essere mutevolissima e instabilissima, come le nostre rappresentazioni tutte, comprese quella di materia, e aver tuttavia rapporto con qualcosa di permanente, che perciò deve essere alcunché di esterno e di diverso da tutte le nostre rappresentazioni; la cui esistenza, compresa necessariamente nella determinazione della mia propria esistenza, costituisce con essa un'unica esperienza, che non vi sarebbe in nessun modo come interna, se a un tempo non fosse (in parte) anche esterna. Come? Noi qui non lo possiamo spiegare, come non ci è possibile pensare in generale ciò che nel tempo permane, e dalla cui simultaneità con ciò che cambia sorge il concetto del cambiamento (N. d. K.).

\* Cioè, la rappresentazione. Non occorre correggere, con il Wille, in «quella». L'Erdmann interpreta: «la rappresentazione di qualcosa di permanente» (N. d. R.).

rispetto alle proposizioni e alle stesse prove di queste, non è assolutamente mutata, ma pure nel metodo di trattazione qua e là si allontana tanto dalla precedente, che non si poteva fare per intercalazioni. Piccola perdita, alla quale ognuno può metter riparo, quando gli piaccia, col confronto della prima edizione, e che sarà ampiamente compensata, io spero, da una maggior chiarezza. In vari scritti a stampa (sia occasionalmente in recensione di qualche libro, sia in articoli speciali) ho notato, con gioia riconoscente, che lo spirito di sistema non è morto in Germania, ma solo è stato soffocato per un po' di tempo dalla moda d'una libertà di pensiero, che aveva pretese di genialità; e che gli spinosi sentieri della critica, conducenti a una scienza scolastica della ragion pura, ma, appunto perché tale, durevole e necessaria, non hanno impedito a spiriti arditi e perspicaci di impadronirsene. A questi valentuomini, che accoppiano così felicemente alla profondità dell'ingegno il talento di una lucida esposizione (della quale io non mi sento capace), lascio di compiere ciò che, rispetto all'ultima, vi ha qua e là di difettoso; giacché, in questo caso, il pericolo non è di esser contraddetto, ma di non essere inteso. Per mio conto, io non posso d'ora innanzi impegnarmi in controversie, pur proponendomi di tener conto premurosamente di tutti gli avvertimenti di amici e di avversari!, per utilizzarli in un ulteriore svolgimento del sistema, conforme a questa propedeutica. Poiché durante questo lavoro mi sono già inoltrato piuttosto a dentro nella vecchiaia (questo mese entro nel 64° anno), se voglio svolgere il mio disegno, di lasciare la metafisica della natura e quella dei costumi a conferma della legittimità della critica, sì della ragione speculativa e sì della ragion pratica, mi tocca di far economia del mio tempo, e attendere sia lo schiarimento delle oscurità, a principio appena evitabili in quest'opera, sia la difesa del tutto, dagli uomini di merito, che se ne sono assunti il carico. Ogni trattazione filosofica presta il fianco a critiche in qualche sua parte (giacché non può procedere ben corazzata, come avviene nella matematica); e sebbene in fondo la struttura del sistema, considerata nella sua unità, non corra il minimo pericolo, pure, data la sua novità, poche persone hanno sufficiente agilità di spirito per impadronirsi del suo insieme, e meno ancora son quelle che vi prendon gusto, poiché ogni novità riesce loro sgradita. Inoltre, apparenti contraddizioni, quando i singoli luoghi vengano avulsi dall'insieme che li collega, e messi a fronte l'uno dell'altro, si possono rilevare in ogni scritto, specie se condotto in forma di discorso libero; e possono gettare su tutto lo scritto una luce sfavorevole agli occhi di

coloro che si affidano all'altrui sentenza; ma, per chi si è reso padrone dell'idea centrale, sono facili a dissipare. Comunque, quando una teoria ha in sé la sua solidità, tutte le azioni e reazioni che da principio paiono minacciarla di grave pericolo, col tempo non servono ad altro che a fare scomparire le disuguaglianze e a darle anche la desiderabile eleganza, ove se ne occupino uomini d'imparzialità, d'ingegno e di vera popolarità.

Konigsberg, nel mese di aprile 1787



## INTRODUZIONE

### I<sup>1</sup>

#### DELLA DIFFERENZA TRA CONOSCENZA PURA ED EMPIRICA

Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza; da che infatti la nostra facoltà conoscitiva sarebbe altrimenti stimolata al suo esercizio, se ciò non avvenisse per mezzo degli oggetti che colpiscono i nostri sensi, e, per un verso, danno origine da sé a rappresentazioni, per un altro, muovono l'attività del nostro intelletto a paragonare queste rappresentazioni, a riunirle o separarle, e ad elaborare per tal modo la materia greggia delle im-

<sup>1</sup> La prima edizione divideva l'introduzione solo in due paragrafi: I. *Idea della filosofia trascendentale*, II. *Partizione della filosofia trascendentale*; e al posto dei primi due paragrafi di questa seconda edizione, aveva questi pochi periodi:

«L'esperienza è, fuor di dubbio, il primo prodotto che da il nostro intelletto quando elabora la materia greggia delle sensazioni. Ed è, appunto per ciò, il primo ammaestramento, e, nel suo procedere, fonte così inesauribile di nuovi insegnamenti, che la vita concatenata di tutte le future generazioni non avrà mai difetto di nuove conoscenze che possano essere raccolte su questo terreno. Tuttavia, è ben lungi dall'essere l'unico campo nel quale il nostro intelletto venga circoscritto. Essa ci dice bensì che cosa c'è, ma non che debba necessariamente essere così e non altrimenti. Per ciò appunto non ci dà né anche una vera universalità; e la ragione, così avida di questa specie di conoscenze, è dalla esperienza più eccitata che soddisfatta. Tali conoscenze universali, che abbiano un tempo il carattere della necessità intrinseca, debbono essere, indipendentemente dall'esperienza, chiare e certe per se stesse; quindi prendono il nome di conoscenze a priori, laddove, al contrario, ciò che scaturisce esclusivamente dall'esperienza è, come si suoi dire, conosciuto soltanto a posteriori o empiricamente.

«Ora è chiaro, ed è sommamente degno di nota, che mescolate alle nostre esperienze si trovano conoscenze, che debbono avere la loro origine, a priori, le quali forse servono solamente a tenere insieme le nostre rappresentazioni sensibili. Giacché se dalle prime si toglie via anche tutto ciò che appartiene ai sensi, rimangono tuttavia taluni concetti originari! e taluni giudizi prodotti da questi concetti, che debbono esser sorti assolutamente a priori, indipendentemente dall'esperienza, poiché essi fan sì che degli oggetti che appaiono ai sensi si possa, o almeno si creda di poter dire più che non potrebbe insegnare la semplice esperienza, e poiché vi sono affermazioni che per mezzo di essi acquistano vera universalità e rigorosa necessità, ciò che non potrebbe dare la semplice conoscenza empirica.

pressioni sensibili per giungere a quella conoscenza degli oggetti, che chiamasi esperienza? Nel tempo, dunque, nessuna conoscenza in noi precede all'esperienza, e ogni conoscenza comincia con questa.

Ma sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non perciò essa deriva tutta dalla esperienza. Infatti potrebbe essere benissimo che la nostra stessa conoscenza empirica fosse un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscere vi aggiunge da sé (stimolata solamente dalle impressioni sensibili); aggiunta, che noi propriamente non distinguiamo bene da quella materia che ne è il fondamento, se prima un lungo esercizio non ci abbia resi attenti ad essa, e non ci abbia scaltriti alla distinzione.

Ve pertanto almeno una questione, che ha bisogno ancora di essere esaminata più da vicino e che non si può sbrigare subito a prima vista: se cioè si dia una simile conoscenza, indipendente dall'esperienza e dalle stesse impressioni tutte dei sensi. Tali conoscenze son dette a priori e distinte dalle empiriche, che hanno la loro origine a posteriori, cioè nell'esperienza.

Questa espressione, intanto, non è ancora così precisa da designare adeguatamente tutto il significato della questione proposta. Perché si suole ben dire di molte conoscenze, derivate da fonti empiriche, che noi ne siamo capaci o partecipi a priori, poiché non le otteniamo immediatamente dall'esperienza, ma da una regola universale, che noi, tuttavia, abbiamo pur ottenuto dall'esperienza. Così di uno che ha scavato le fondamenta della sua casa, si dice che avrebbe potuto sapere a priori che questa sarebbe caduta: cioè egli non avrebbe dovuto aspettare l'esperienza che crollasse di fatto. Se non che, egli non avrebbe potuto saperlo interamente a priori; perché, che i corpi sieno pesanti, e quindi cadano se si sottrae loro il sostegno, doveva pure essergli noto già per esperienza.

Noi dunque intenderemo in seguito per conoscenze a priori non conoscenze siffatte che abbian luogo indipendentemente da questa o da quell'esperienza, ma che non dipendano assolutamente da nessuna esperienza. Ad esse son contrapposte le conoscenze empiriche, o tali che sono possibili solo a posteriori, cioè per esperienza. Delle conoscenze a priori, poi, si chiamano pure quelle, cui non è commisto punto nulla di empirico. Ad esempio, la proposizione: «ogni cambiamento ha la sua causa» è sì una proposizione a priori, ma non pura, perché cambiamento è concetto che può essere ricavato solo dall'esperienza.

## II

NOI SIAMO IN POSSESSO DI CERTE CONOSCENZE A PRIORI E  
NÉ ANCHE IL SENSO COMUNE NE È MAI PRIVO

Si tratta ora di cercare il segno, per cui ci sia dato distinguere con sicurezza una conoscenza pura da una empirica. L'esperienza c'insegna in verità che qualche cosa è fatta in questo o quel modo, ma non che non possa essere altrimenti. Se c'è dunque, in primo luogo, una proposizione che venga pensata insieme con la sua necessità, essa è un giudizio a priori; se, oltre a ciò, non deriva se non da nessun'altra, che non abbia a sua volta valore di proposizione necessaria, la proposizione è assolutamente a priori. In secondo luogo, l'esperienza non da mai a' suoi giudizi una vera e rigorosa universalità, ma solo una universalità supposta e relativa (per induzione), sì che si deve propriamente dire: per quanto sin ad ora abbiamo constatato, non si è trovata eccezione a questa o a quella regola. Se dunque un giudizio è pensato con rigorosa universalità, cioè in guisa da non ammettere come possibile eccezione di sorta, esso non è derivato dall'esperienza, ma vale assolutamente a priori. L'universalità empirica è dunque soltanto un'estensione arbitraria della validità, da ciò che vale nel maggior numero dei casi a ciò che vale in ogni caso, come, per es., nella proposizione: «tutti i corpi sono pesanti». Al contrario, se a un giudizio spetta essenzialmente una universalità rigorosa, allora questa dimostra una particolar fonte di conoscenza, cioè una facoltà della conoscenza a priori. Necessità e vera universalità son dunque i segni distintivi sicuri di una conoscenza a priori; e sono inseparabilmente inerenti l'uno all'altro. Ma, poiché nell'uso di essi è alle volte più facile far vedere nei giudizi la limitazione empirica anzi che la contingenza, o anche riesce qualche volta più evidente mostrare la illimitata universalità che attribuiamo a un giudizio, che non la sua necessità; così è opportuno servirsi separatamente dei detti criteri, ciascuno dei quali per sé è infallibile.

Ora, è facile mostrare che nella conoscenza umana esistono realmente simili giudizi, necessari ed universali nel senso più rigoroso, e quindi puri, a priori. Se si vuole un esempio tolto dalle scienze, non si deve far altro che guardare tutte le proposizioni della matematica; se si vogliono esempi tolti dal più comune uso dell'intelletto, può bastare la proposizione che ogni cambiamento deve avere una causa; anzi, in quest'ultima proposizione, il concetto di causa contiene così manifestamente il concetto di una necessità del legame con un effetto

e di una rigorosa universalità della legge, che esso andrebbe interamente perduto, se lo si volesse derivare, come fece Hume, dal frequente associarsi di ciò che accade con ciò che precede, e da una abitudine che ne deriva (e perciò da una necessità semplicemente soggettiva) di collegare certe rappresentazioni. Si potrebbe anche, senza aver bisogno di simili esempi per trovare la reale esistenza di principi a priori nella nostra conoscenza, dimostrare che essi sono indispensabili per la possibilità della stessa esperienza, e quindi a priori. Perché, dove l'esperienza stessa cercherebbe mai d'attingere la sua certezza, se tutte le leggi, secondo le quali essa procede, fossero sempre empiriche e però contingenti; e se, per conseguenza, esse non potessero farsi valere come primi principi? Per altro, qui può bastarci di aver esposto come un fatto l'uso puro della nostra facoltà di conoscere insieme coi segni distintivi di esso. Ma non solo nei giudizi, sibbene anche nei concetti, apparisce un'origine a priori d'alcuni di essi. Infatti, se sottraete a poco a poco dal vostro concetto empirico d'un corpo tutto ciò che vi è di empirico, il colore, la durezza, la mollezza, la pesantezza e la stessa impenetrabilità, resta tuttavia lo spazio che esso (che ora è del tutto svanito) occupava, e che non può essere soppresso. Così, se togliete via dal vostro concetto empirico di ciascun oggetto, corporeo o incorporeo, tutte le proprietà che l'esperienza vi insegna, non gli potete nondimeno togliere quella, per cui lo pensate come sostanza, o aderente a una sostanza (sebbene questo concetto abbia una determinazione maggiore che quello di oggetto in generale). Spinti dalla necessità con cui questo concetto vi si impone, dovete dunque convenire che esso ha la sua sede nella vostra facoltà di conoscere a priori.

### III<sup>1</sup>

LA FILOSOFIA HA BISOGNO DI UNA SCIENZA,  
CHE DETERMINI LA POSSIBILITÀ, I PRINCIPI E L'AMBITO  
DI TUTTE LE CONOSCENZE A PRIORI

Ciò che vuoi dire anche più di tutto quel che precede, è questo: che certe conoscenze escono affatto dal campo di tutte le possibili esperienze, e han l'apparenza di allargare l'ambito dei nostri giu-

<sup>1</sup> Questo paragrafo, tolti i pochi periodi tradotti nella nota precedente, e poche e quasi insignificanti aggiunte e correzioni, riproduce il paragrafo I della prima edizione.

dizi al di là di tutti i limiti dell'esperienza, per mezzo di concetti a cui non si può dare in nessuna parte di essa un oggetto corrispondente.

E proprio in queste ultime conoscenze, che trascendono il mondo sensibile, e per le quali l'esperienza non può dare in niun modo né una guida né un controllo, consistono le investigazioni della nostra ragione che noi riteniamo di importanza di gran lunga più alta, e la loro mèta molto più sublime di tutto ciò che possa apprendere l'intelletto nel campo dei fenomeni; tanto che noi, a costo di cader in errore, tutto tentiamo anzi che rinunciare a così interessanti ricerche per una ragione qualunque di dubbio, o per dispregio e indifferenza. Questi inevitabili problemi della ragion pura sono Dio, la libertà e l'immortalità. La scienza, poi, il cui scopo finale è con tutti gli sforzi indirizzato propriamente soltanto alla soluzione di essi, si chiama *metaphisica*; il cui procedere da principio è *dogmatico*; cioè, senza un esame preliminare della capacità o incapacità della ragione a una sì grande impresa, essa ne intraprende, piena di confidenza, l'esecuzione<sup>1</sup>.

Ora pare in verità naturale che, appena abbandonato il terreno dell'esperienza, non si possa subito, con le conoscenze che si posseggono non si sa donde, e sul credito di principi di cui non si conosce l'origine, elevare un edificio, senza prima essersi assicurati, con accurate ricerche, della fondazione di esso, e senza che dunque sia stata scrutata piuttosto da un pezzo la questione del come possa l'intelletto giungere a tutte queste conoscenze a priori, e quale estensione, quale validità, qual valore esse possano avere. Infatti, nulla è più naturale di ciò, se con la parola naturale s'intende ciò che giustamente e ragionevolmente deve accadere; ma, se s'intende con essa ciò che accade di solito, nulla viceversa è più naturale e comprensibile del fatto che questa ricerca dovesse lungo tempo esser trascurata. Giacché una parte di queste conoscenze, le matematiche, è in possesso antico della certezza, e da perciò una aspettativa favorevole anche per le altre, ancorché esse siano di natura affatto diversa. Oltre a ciò, se si esce dalla cerchia dell'esperienza, si è sicuri di non essere contraddetti dall'esperienza. Il desiderio di estendere le proprie conoscenze è così grande, che solo da una contraddizione manifesta, in cui si urti, si può essere fermati nel cammino.

<sup>1</sup> Questo capoverso: «Questi inevitabili... l'esecuzione», è un'aggiunta della seconda edizione.

Questa, per altro, può essere scansata quando le finzioni<sup>1</sup> siano foggiate con la cautela, senza che per questo cessino di essere finzioni. La matematica ci da uno splendido esempio di quanto possiamo spingerci innanzi nella conoscenza a priori, indipendentemente dall'esperienza. E vero che essa ha che fare con oggetti e conoscenze solo in quanto si possono presentare nell'intuizione: ma questa circostanza vien facilmente trascurata, perché l'intuizione stessa può essere data a priori, e perciò difficilmente si può distinguere da un concetto puro. Eccitato da una siffatta prova del potere della ragione, l'impulso a spaziare più largamente non vede più confini. La colomba leggiera, mentre nel libero volo fende l'aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto di aria. Ed appunto così Platone abbandonò il mondo sensibile, poiché esso pone troppo angusti limiti<sup>2</sup> all'intelletto; e si lanciò sulle ali delle idee al di là di esso, nello spazio vuoto dell'intelletto puro. Egli non si accorse che non guadagnava strada, malgrado i suoi sforzi; giacché non aveva, per così dire, nessun appoggio, sul quale potesse sostenersi e a cui potesse applicare le sue forze per muovere l'intelletto. Ma è un consueto destino della ragione umana nella speculazione allestire più presto che sia possibile il suo edificio, e solo alla fine cercare se gli sia stato gettato un buon fondamento. Se non che, poi si cercano abbellimenti esterni di ogni specie per confortarci sulla sua saldezza, o anche per evitare del tutto tale tardiva e pericolosa verifica. Durante la costruzione, quel che ci tien liberi da ogni cura o sospetto, e ci acquieta con una apparente solidità, è questo. Una gran parte, e forse la maggiore, delle occupazioni della nostra ragione consiste nelle analisi dei concetti, che abbiamo già degli oggetti. Questo ci da una quantità di conoscenze le quali, sebbene non sieno nulla più che chiarimenti ed esplicazioni di ciò che già era pensato (benché ancora in maniera confusa) nei nostri concetti, vengono tuttavia apprezzate, almeno per la forma, come nozioni nuove, quantunque, per la loro materia e per il loro contenuto, non allarghino punto i concetti che già possediamo, ma soltanto li analizzino. Ora, poiché tale procedimento da una reale conoscenza a priori, la quale procede con sicurezza e con frutto, così la ragione, senza né anche avvedersene, con questa lusinga carpisce affermazioni di tutt'altra natura; nelle quali ai concetti dati

<sup>1</sup> *Erdichtungen*. ossia queste conoscenze escogitate senza fondamento nell'esperienza.  
<sup>2</sup> 1<sup>a</sup> edizione: «così molteplici ostacoli».

aggiunge nuovi concetti affatto estranei, e pure a priori, senza che si sappia come vi giunga, e senza lasciarsi nemmeno venire in pensiero una tale questione. Io perciò tratterò a principio della differenza di queste due specie di conoscenza.

#### IV

##### DELLA DIFFERENZA TRA I GIUDIZI ANALITICI E SINTETICI

In tutti i giudizi, nei quali è pensato il rapporto di un soggetto col predicato (considero qui soltanto quelli affermativi, perché poi sarà facile l'applicazione a quelli negativi), cotesto rapporto è possibile in due modi. O il predicato *B* appartiene al soggetto *A* come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto *A*; o *B* si trova interamente al di fuori del concetto *A*, sebbene stia in connessione col medesimo. Nel primo caso chiamo il giudizio analitico, nel secondo sintetico. Giudizi analitici (affermativi) son dunque quelli, nei quali la connessione del predicato col soggetto vien pensata per identità; quelli invece, nei quali questa connessione vien pensata senza identità, si devono chiamare sintetici. I primi si potrebbe anche chiamarli giudizi esplicativi, gli altri estensivi; poiché quelli per mezzo del predicato nulla aggiungono al concetto del soggetto, ma solo dividono con l'analisi il concetto ne' suoi concetti parziali, che eran in esso già pensati (sebbene confusamente); mentre, al contrario, questi ultimi aggiungono al concetto del soggetto un predicato che in quello non era punto pensato, e non era deducibile con nessuna analisi. Se dico, per es.: tutti i corpi sono estesi, questo è un giudizio analitico. Giacché non mi occorre di uscir fuori dal concetto che io unisco alla parola corpo, per trovar legata con esso l'estensione, ma mi basta scomporre quel concetto, cioè prender coscienza del molteplice ch'io comprendo sempre in esso, per ritrovarvi il predicato; questo è dunque un giudizio analitico. Invece, se dico: tutti i corpi sono gravi; allora il predicato è qualcosa di affatto diverso da ciò che io penso nel semplice concetto di corpo in generale. L'aggiunta d'un tale predicato ci da perciò un giudizio sintetico.

I giudizi sperimentali, come tali, sono tutti sintetici. Infatti sarebbe assurdo fondare sull'esperienza un giudizio analitico, poiché io non ho appunto bisogno di uscire dal mio concetto per formare il giudizio, dunque a ciò non m'è d'uopo alcuna testimonianza dell'esperienza. Che un corpo sia esteso, è una proposizione

che vale a priori, e non è un giudizio di esperienza. Infatti, prima di passare all'esperienza, io ho tutte le condizioni del mio giudizio già nel concetto, dal quale posso ricavare il predicato soltanto secondo il principio di contraddizione, e acquistar a un tempo coscienza della necessità del giudizio, che l'esperienza non potrebbe mai insegnarmi. Al contrario, sebbene nel concetto di corpo in generale io non includa punto il predicato della gravita, quel concetto tuttavia rappresenta un oggetto dell'esperienza mediante una parte di essa, alla quale io dunque posso aggiungere ancora altre parti della stessa esperienza, che non siano appartenenti al concetto. Posso prima conoscere il concetto di corpo analiticamente per le note dell'estensione, dell'impenetrabilità, della forma, ecc., che sono tutte pensate in questo concetto. Ma poi estendo la mia conoscenza, e ricorrendo di nuovo all'esperienza, dalla quale ho tratto il concetto di corpo, trovo con le note precedenti legata costantemente anche quella della gravita, e l'aggiungo quindi sinteticamente, come predicato, a quel concetto. Sull'esperienza dunque si fonda la possibilità della sintesi del predicato della gravita col concetto del corpo, perché questi due concetti, sebbene l'uno non sia compreso nell'altro, tuttavia, come parti di un tutto, cioè dell'esperienza, che è essa stessa una connessione sintetica delle intuizioni, convengono l'uno all'altro, benché solo in modo accidentale<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La prima parte di questo capoverso sino a «...l'esperienza non potrebbe mai insegnarmi», è tolta dai *Prolegomeni*, con piccolissime e trascurabili modificazioni di forma.

Nella prima edizione, al posto di tutto il capoverso, fino a «...sebbene solo in modo accidentale», c'erano questi altri:

«Ora da ciò risulta evidente: 1) che per mezzo di giudizi analitici la nostra conoscenza non può estendersi punto, ma può invece essermi reso esplicito e intelligibile il concetto che già possiedo; 2) che nei giudizi sintetici io ho bisogno, oltre che del concetto del soggetto, di qualcos'altro ancora ( $x$ ), su cui si appoggi l'intelletto per riconoscere che gli appartiene un predicato non compreso in quel concetto.

«Nei giudizi empirici o sperimentali non v'è, quanto a ciò, nessuna difficoltà. Giacché questa  $x$  è la completa esperienza dell'oggetto che io penso mediante un concetto  $A$ , il quale costituisce solo una parte di questa esperienza. Infatti, sebbene io nel concetto di di corpo in generale non includa punto il predicato della gravita, tuttavia quel concetto designa tutta l'esperienza per mezzo d'una parte di essa, alla quale dunque posso aggiungere ancora altre parti della medesima esperienza, come appartenenti a quel concetto. Posso prima conoscere il concetto di corpo analiticamente, per le note dell'estensione, dell'impenetrabilità, della forma, ecc., che sono tutte pensate in quel concetto. Ma poi, se estendo la mia conoscenza, e guardo di nuovo all'esperienza dalla quale ho tratto il concetto di corpo, trovo con le note precedenti unita costantemente anche quella della gravita. L'esperienza è dunque quella  $x$ , che è fuori del concetto  $A$ , e sulla quale si fonda la possibilità della sintesi del predicato della gravita  $B$  col concetto  $A$ ».

Ma nei giudizi sintetici a priori questo sussidio manca assolutamente. Se devo uscire dal concetto  $A$  per conoscerne un altro  $B$  come legato al primo, su che cosa mi fondo, e da che cosa è resa possibile la sintesi, poiché qui non ho il vantaggio di orientarmi per ciò nel campo dell'esperienza? Si prenda la proposizione: tutto ciò che accade ha la sua causa. Nel concetto di qualche cosa che accade io penso per verità una esistenza, alla quale precede un tempo ecc.; e da ciò si possono trarre giudizi analitici. Ma il concetto di causa sta interamente fuori di quel concetto, e<sup>1</sup> indica alcunché di diverso da ciò che accade, e però non è punto incluso in quest'ultima rappresentazione. Come mai dunque giungo ad affermare, di ciò che accade in generale, qualcosa che ne è affatto diverso, e a riconoscere il concetto di causa, sebbene non contenuto in quello, tuttavia come appartenente ad esso, e per di più necessariamente? Che cos'è qui l'incognita  $x$ , su cui si appoggia l'intelletto, quando crede di trovar fuori del concetto  $A$  un predicato  $B$ , ad esso estraneo, e che, ciò malgrado, stima con esso congiunto? Non può essere l'esperienza, poiché il principio citato aggiunge questa seconda rappresentazione alla prima non solo con universalità maggiore [di quella che può dare l'esperienza], ma altresì con la nota della necessità, e perciò del tutto a priori, e in base a semplici concetti. Ora tutto lo scopo supremo delle nostre conoscenze speculative a priori si fonda su tali principi sintetici o estensivi; perché gli analitici sono, sì, importantissimi e necessarissimi, ma solo per giungere a quella chiarezza dei concetti, che è desiderabile per una sicura ed ampia sintesi, come per una conquista realmente nuova<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Le parole «sta ...concetto e» sono aggiunte nella 2ª edizione.

<sup>2</sup> I due paragrafi che seguono (V e VI) sono desunti dai *Prolegomeni* (V, n. 1) con piccole modificazioni. Nella 1ª edizione a questo punto seguivano le parole:

«Qui dunque si cela un certo mistero\*, il cui scioglimento soltanto può render sicuro e fidato il progresso nel campo sconfinato della conoscenza pura dell'intelletto: occorre cioè scoprire, con la dovuta universalità, il fondamento della possibilità di giudizi sintetici a priori, vedere le condizioni che ne rendono possibile ogni singola specie, e non descrivere con un giro fugace, ma determinare compiutamente, e a sufficienza per ogni possibile uso, tutta questa conoscenza (che costituisce un genere a sé) in un sistema, secondo le sue fonti originarie, le partizioni, l'ambito e i limiti. Tanto basti per ora, quanto a ciò che di peculiare hanno giudizi sintetici».

\* «Se ad uno degli antichi fosse venuto in mente anche solo di porre il presente problema, questo sarebbe bastato a opporsi validamente a tutti i sistemi della ragion pura sino al tempo nostro, e ci avrebbe risparmiato tante e tante vane prove, che, senza sapere propriamente con che si avesse a fare, si sono ciecamente tentate.»

v

IN TUTTE LE SCIENZE TEORETICHE DELLA  
RAGIONE SONO COMPRESI, COME PRINCIPI,  
GIUDIZI SINTETICI A PRIORI

1.1 giudizi matematici sono tutti sintetici. Questa proposizione pare sia sfuggita sinora all'indagine di quanto hanno analizzato la ragione umana, e anzi par proprio opposta alle loro congetture, sebbene sia incontestabilmente certa, e molto importante nel seguito. Infatti, poiché si trovava che le deduzioni dei matematici procedono tutte secondo il principio di contraddizione (richiesto dalla natura di ogni certezza apodittica) così si credeva che anche i principi fossero conosciuti in virtù dello stesso principio di contraddizione; e in ciò si sbagliavano; perché una proposizione sintetica può sempre esser conosciuta secondo il principio di contraddizione, ma solo a condizione che si presupponga un'altra proposizione sintetica, dalla quale possa esser dedotta; non mai in se stessa.

Prima di tutto bisogna notare, che le proposizioni propriamente matematiche sono sempre giudizi a priori, e non empirici, perché portano seco quella necessità, che dalla esperienza non si può ricavare. Se questo "non si vuol concedere, ebbene, io limito la proposizione alla matematica pura il cui concetto già include che essa non contiene conoscenze empiriche, ma solo conoscenze pure a priori.

Veramente a prima vista si dovrebbe pensare che la proposizione  $7 + 5 = 12$  sia una proposizione semplicemente analitica, risultante pel principio di contraddizione dal concetto di una somma di sette e di cinque. Ma, se si considera la cosa più da vicino, si trova che il concetto della somma di 7 e 5 non racchiude altro che l'unione dei due numeri in uno solo, senza che perciò venga assolutamente pensato qual sia questo numero unico che raccoglie gli altri due. Il concetto di dodici non è punto pensato già pel fatto che io penso semplicemente quella unione di sette e di cinque, io posso analizzare quanto voglio il mio concetto di una tal somma possibile, ma non vi troverò il dodici. Bisogna oltrepassare questi concetti, ricorrendo all'intuizione corrispondente ad uno dei numeri, come, ad es., alle cinque dita della mano, o (come Segner nella sua aritmetica<sup>1</sup>) a cinque punti, e aggiungendo successivamente al concetto del sette le unità del numero cinque dato nell'intuizione. Infatti io prendo pri-

<sup>1</sup> SENGER, *Anfangsgründe der Mathematik*, 2a edizione, Halle 1773.

ma il numero 7, e, ricorrendo per il concetto del numero 5 all'aiuto delle dita della mia mano come intuizione, le unità, che prima ho prese tutte insieme per formare il numero 5, ora le aggiungo in quella mia immagine ad una ad una al numero 7, e vedo così nascere il numero 12. Che 5 si dovesse aggiungere a 7, l'avevo in verità pensato nel concetto di una somma  $7 + 5$ ; ma non che questa somma fosse uguale a 12. La proposizione aritmetica è, dunque, sempre sintetica; ciò che si fa tanto più manifesto, quanto più alte sono le cifre che si prendono: perché allora risplende chiaro che noi potremmo girare e rigirare i nostri concetti a piacer nostro, ma, senza ricorrere all'aiuto dell'intuizione, mediante la semplice analisi dei nostri concetti non potremmo trovar mai la somma.

Altrettanto poco analitico è un qual siasi principio della geometria pura. Che la linea retta sia la più breve fra due punti, è una proposizione sintetica. Perché il mio concetto di retta non contiene niente di quantità, ma solo una qualità. Il concetto della più breve è dunque interamente aggiunto, e non può essere ricavato con nessuna analisi da quello della linea retta. Qui deve perciò chiamarsi in aiuto l'intuizione, mediante la quale solamente è possibile la sintesi.

Alcune poche proposizioni fondamentali<sup>1</sup> presupposte dai geometri sono, in verità, realmente analitiche e riposano sul principio di contraddizione; ma è anche vero che non servono, in quanto proposizioni identiche, se non alla catena del metodo, e non han valore di principi; tali sono, per esempio,  $a = a$ , il tutto è uguale a se stesso; oppure  $a + b > a$ , ossia il tutto è maggiore della parte. E pure anche queste stesse, sebbene valgano in base a semplici concetti, in matematica vengono ammesse solo perché possono esser esibite nell'intuizione. Quel che in questo caso ci fa credere comunemente, che il predicato di tali giudizi apodittici si trovi già nel nostro concetto, e però il giudizio sia analitico, è soltanto l'ambiguità dell'espressione. Cioè, noi dobbiamo aggiungere un certo predicato ad un concetto dato, e questa necessità tocca già i concetti. Ma la questione non è che cosa dobbiamo pensare in aggiunta ad un concetto dato, ma che cosa realmente pensiamo in esso sebbene solo oscuramente; e allora è chiaro che il predicato aderisce bensì necessariamente a quei concetti, ma non perché pensato nello stesso concetto, sibbene in virtù di un'intuizione, la quale deve aggiungersi al concetto.

<sup>1</sup> *Grundsätze*, che in generale da noi si traduce principi.

2. La fisica (*physica*) comprende in sé, come principi, giudizi sintetici a priori. Addurrò in esempio soltanto un paio di proposizioni, come quella che in tutti i cangiamenti del mondo corporeo la quantità della materia resta invariata; oppure quest'altra, che in ogni comunicazione di movimento l'azione e la reazione saranno sempre uguali tra loro. In entrambe non soltanto è chiara la loro necessità, e pertanto la loro origine a priori, ma è chiaro altresì che sono proposizioni sintetiche. Giacché nel concetto della materia io non penso la permanenza, ma solo la sua presenza nello spazio, in quanto lo riempie. Perciò io oltrepasso realmente il concetto della materia, per aggiungervi a priori qualche cosa che in quel concetto non pensavo. La proposizione, dunque, non è analitica ma sintetica, e tuttavia pensata a priori; e lo stesso si dica delle altre proposizioni della parte pura della fisica.

3. Nella metafisica, considerando questa scienza solo come una scienza finora soltanto tentata, ma tuttavia indispensabile per la natura della ragione umana, devono esser contenute conoscenze sintetiche a priori; e non si tratta perciò semplicemente di scomporre e chiarire, così, analiticamente i concetti che ci forniamo a priori della cose, ma noi vogliamo estendere a priori le nostre conoscenze; e a tal uopo dobbiamo servirci di tali principi che aggiungano al concetto dato qualche cosa che non vi era contenuto; e mediante giudizi sintetici a priori ci spingiamo fin là, dove l'esperienza non può seguirci: per esempio, nella proposizione: il mondo deve avere un primo principio ecc. La metafisica consta dunque, almeno secondo il suo scopo, di mere proposizioni sintetiche a priori.

## VI

### PROBLEMA GENERALE DELLA RAGION PURA

È già un bel guadagno quando si può raccogliere una quantità di ricerche sotto la formola di un problema unico. Giacché per tal modo non solo vien agevolato il nostro proprio lavoro in quanto esso è esattamente determinato, ma anche ad ogni altro che voglia esaminarlo è reso facile il giudizio se abbiamo soddisfatto o no al nostro proposito. Il problema proprio della ragion pura è dunque contenuto nella domanda: COME SONO POSSIBILI GIUDIZI SINTETICI A PRIORI?

La ragione per la quale la metafisica è rimasta fin qui in una condizione tanto oscillante di incertezza e di contraddizione, è da cer-

carsi esclusivamente nel fatto, che non s'è posto mente in passato a questo problema, e nemmeno forse alla differenza tra giudizi analitici e sintetici. Intanto la vita e la morte della metafisica dipende dalla soluzione di questo problema, o da una dimostrazione soddisfacente che la possibilità di cui esso chiede la spiegazione, in realtà non c'è. David Hume, che fra tutti i filosofi ha affrontato più da vicino questo problema, ma che rimase lungi dal pensarlo con sufficiente precisione e in tutta la sua universalità, e si fermò semplicemente alla proposizione sintetica del nesso dell'effetto con la sua causa (*principium causalitatis*), credette di poter concludere che un siffatto principio a priori fosse assolutamente impossibile; e, secondo le sue conclusioni, tutto ciò che chiamiamo metafisica, verrebbe ad essere una semplice illusione di conoscere razionalmente ciò che, in realtà, è tratto solo dall'esperienza e ha ricevuto dall'abitudine l'apparenza della necessità. Alla quale asserzione, distruttiva di ogni filosofia pura, egli non si sarebbe mai lasciato andare, se avesse avuto innanzi agli occhi il problema nostro nella sua universalità; poiché allora avrebbe visto che, secondo i suoi argomenti, non avrebbe potuto esserci più neppure una matematica pura, perché questa comprende certamente principi sintetici a priori; affermazione della quale il suo buon senso allora lo avrebbe ben preservato.

Nella soluzione del suddetto problema è compresa, a un tempo, la possibilità dell'uso puro della ragione per fondare e recare in atto tutte le scienze che contengono una conoscenza teorica a priori di oggetti: cioè, la risposta alle domande:

COM'È POSSIBILE UNA MATEMATICA PURA?

COM'È POSSIBILE UNA FISICA PURA?

Di queste scienze, poiché esse realmente ci sono, convien bene domandarsi come sieno possibili; poiché, che debban esser possibili, è provato dalla loro stessa esistenza di fatto<sup>1</sup>. Per ciò che riguarda la metafisica, il suo progresso fin qui assai infelice, poiché di nessuna delle metafisiche fin qui esposte, per ciò che concerne il suo scopo essenziale, si può dire che realmente esista, deve ad ognuno lasciar dubitare con ragione della sua possibilità.

<sup>1</sup> Taluno potrebbe ancora dubitare che questa esistenza l'abbia la fisica pura. Ma basta dare un'occhiata alle diverse proposizioni, che s'incontrano al principio della fisica propriamente detta (empirica), come quelle della permanenza della stessa quantità di materia, dell'inerzia, dell'uguaglianza di azione e di reazione e così via, per convincersi subito che esse costituiscono una *physicam puram* (o *rationalem*), che merita bene di essere esposta separatamente, come scienza speciale, in tutta la sua estensione, piccola o grande che sia (N. d. K.).

Ma, tuttavia, anche questa specie di conoscenza deve, in un certo senso, essere considerata come data, e la metafisica, se pure non come scienza, esiste certo come disposizione naturale (*metaphysica naturalis*). Giacché la ragione umana viene irresistibilmente, anche senza che la muova la semplice vanità del molto sapere, spinta da un proprio bisogno fino a problemi tali che non possono essere risolti da nessun uso empirico della ragione, né da principi tolti da questo; e così in tutti gli uomini, appena in loro la ragione si è innalzata sino alla speculazione, v'è stata in ogni tempo una metafisica, e vi sarà sempre. Ora anche per essa c'è la questione: COM'È POSSIBILE LA METAFISICA IN QUANTO DISPOSIZIONE NATURALE? cioè, come nascono dalla natura della ragione umana universale i problemi che la ragion pura affronta, e ai quali essa si sente dal proprio bisogno spinta a rispondere il meglio che può?

Ma, poiché tutti i tentativi fatti fin qui, per rispondere a quelle naturali domande: se il mondo abbia un cominciamento o esista dall'eternità, e così via, sono sempre incorsi in inevitabili contraddizioni, così non ci si può accontentare della semplice disposizione naturale alla metafisica, cioè della stessa facoltà pura della ragione, dalla quale certo deriva sempre una qualche metafisica (quale che sia); ma dev'essere possibile giunger con essa alla certezza o nella scienza o nella ignoranza de' suoi oggetti, cioè, a pronunziarsi circa gli oggetti delle sue questioni, o a giudicare della potenza o impotenza della ragione rispetto ai medesimi; e però o ad allargare con sicurezza la nostra ragion pura, o a restringerla entro limiti determinati e sicuri. Quest'ultimo problema, che deriva da quello generale di sopra, sarebbe a ragione questo: COM'È POSSIBILE LA METAFISICA COME SCIENZA?

La critica della ragione, dunque, conduce alla fine necessariamente alla scienza; l'uso dommatico, invece, di essa senza critica, ad affermazioni prive di fondamento, alle quali si potrà sempre contrapporne altre ugualmente verisimili, e però allo scetticismo.

Inoltre, questa scienza non può essere d'una lunghezza grande, scoraggiante, perché non ha da fare con oggetti della ragione, la cui molteplicità è infinita, ma soltanto con se stessa, con problemi che sorgono esclusivamente dal suo grembo, proposti a lei, non dalla natura delle cose che sono da lei differenti, ma dalla sua propria; dal momento che, quando essa abbia prima imparato a conoscere compiutamente la sua propria capacità rispetto agli oggetti che le si possono presentare nella esperienza, deve diventar facile determinare in modo completo e sicuro l'ambito e i limiti del suo tentato uso al di là di tutti i confini dell'esperienza.

Si può, dunque, anzi si deve far conto che non sieno mai esistiti i tentativi fatti sino ad ora per creare dommaticamente una metafisica; perché quel che vi è in questa o in quella di analitico, cioè la semplice scomposizione dei concetti che giacciono a priori nella nostra ragione, non costituisce punto ancora lo scopo, ma solo un preparativo per la vera metafisica: per estendere, cioè, sinteticamente la sua conoscenza a priori; e a questo essa<sup>1</sup> non basta; poiché mostra solo ciò che è contenuto nei concetti, ma non come noi siamo pervenuti a priori a tali concetti, acciò si possa in conseguenza determinare il loro legittimo uso rispetto agli oggetti di ogni conoscenza in generale. E basta anche soltanto una piccola dose di abnegazione per rinunciare a queste pretese, giacché le incontestabili contraddizioni della ragione con se stessa, inevitabili in un procedimento dommatico, già da molto tempo han gettato il discredito sulla metafisica passata. Piuttosto sarà necessaria molta costanza per non lasciarsi distogliere dalla difficoltà intrinseca, o dalle resistenze esterne, dal promuovere finalmente una volta lo sviluppo rigoglioso e fecondo di una scienza indispensabile alla umana ragione; una scienza della quale si potranno tagliare i rami che ne son venuti fuori, ma non mai svellere le radici, con un'altra trattazione del tutto opposta alla precedente.

## VII

### IDEA E PARTIZIONE DI UNA SCIENZA SPECIALE SOTTO NOME DI CRITICA DELLA RAGION PURA

Da tutto ciò scaturisce dunque l'idea di una scienza speciale, che si può chiamare Critica della ragion pura. Poiché la ragione è la facoltà che ci fornisce i principi a priori della conoscenza<sup>2</sup>. Ragion pura è perciò quella che contiene i principi per conoscere qualche cosa assolutamente a priori. Un organo della ragion pura sarebbe un complesso dei principi, secondo i quali possono essere acquistate ed effettivamente recate in atto tutte le conoscenze pure a priori. L'applicazione completa di un siffatto organo costituirebbe un si-

<sup>1</sup> La scomposizione dei concetti.

<sup>2</sup> La prima edizione diceva: «...una scienza speciale, che può servire alla critica della ragion pura. Pura si chiama ogni conoscenza che non è mista di nulla d'estraneo: ma in particolare si chiama pura una conoscenza, nella quale non sia mescolata nessuna esperienza o sensazione, e che perciò è possibile del tutto a priori. Ora la ragione è la facoltà, ecc.»



stema della ragion pura. Ma poiché questo sistema è desiderato moltissimo, e resta ancora a veder se e in quali casi una tale estensione della nostra conoscenza sia possibile, così noi possiamo considerare una scienza che si limiti al semplice giudicamento della ragion pura, delle sue fonti e dei suoi limiti, come la propedeutica al sistema della ragion pura. Una tale scienza non si dovrebbe ancora chiamare dottrina, ma solo critica della ragion pura; e la sua utilità sarebbe in realtà, riguardo alla speculazione<sup>1</sup>, solo negativa, giacché servirebbe non ad allargare ma solo ad epurare la nostra ragione, e a liberarla dagli errori; ciò che è già moltissimo di guadagnato. Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa deve esser possibile a priori<sup>2</sup>. Un sistema di siffatti concetti si chiamerebbe filosofia trascendentale. Ma questa filosofia, d'altra parte, è ancora troppo per cominciare. Infatti, dovendo una tale scienza contenere interamente tanto la conoscenza analitica quanto la sintetica a priori, essa è, per ciò che riguarda il nostro scopo, di estensione troppo vasta, dato che noi vogliamo spingere l'analisi solo fin dove sia indispensabilmente necessario affinché si possano cogliere in tutta la loro portata i principi della sintesi a priori, come quello che ora soltanto ci riguarda. Questa ricerca, che non possiamo propriamente chiamare dottrina, ma solo critica trascendentale, poiché non mira all'allargamento delle conoscenze stesse, ma soltanto alla loro rettificazione, e ci deve dare la pietra di paragone del valore o della vanità di tutte le conoscenze a priori, è ciò di cui ora ci occupiamo. Una tale critica è dunque una preparazione, se è possibile, ad un organo; e, se questo non dovesse riuscire, almeno ad un canone della ragione, secondo il quale in ogni caso si potrebbe un giorno esporre, così analiticamente come sinteticamente, il sistema completo della filosofia della ragion pura, abbia esso a consistere nell'estensione o nella semplice limitazione della sua conoscenza. Che poi questo sistema sia possibile, anzi non sia per essere di tale ampiezza da togliere la speranza di compierlo, si può già argomentare da ciò, che qui si tratta non della natura delle cose, che è inesauribile, ma dell'intelletto, che giudica della natura delle cose, anzi di questo intelletto soltanto rispetto alla sua conoscenza a priori; e il contenuto di quest'oggetto, non dovendo esser cercato fuori

<sup>1</sup> Le parole «rispetto alla speculazione» sono della 2ª edizione.

<sup>2</sup> Le parole «...ma alla nostra... a priori» ci sembrano più chiare di quelle della 1ª edizione: «ma coi nostri concetti a priori degli oggetti in generale».

di noi, non ci può restare celato, e secondo ogni presunzione è abbastanza piccolo da poter essere rilevato interamente, giudicato nel suo valore o non valore, e ridotto al suo giusto apprezzamento.

Tanto meno ci si può aspettare qui una critica dei libri e dei sistemi della ragion pura, bensì quella della facoltà stessa della ragion pura. Se non che, se si pone a base questa critica, si ha una sicura pietra di paragone per valutare il contenuto filosofico di opere antiche e moderne in questa branca; se no, storico e giudice, incompetenti, giudicano le asserzioni infondate degli altri in nome delle proprie, che sono altrettanto infondate<sup>1</sup>.

La filosofia trascendentale è l'idea d'una scienza, di cui la critica della ragion pura deve architettonicamente, cioè per principi, abbozzare il disegno intero, con piena garanzia di solidità e sicurezza di tutte le parti che compongono un tale edificio. Essa è il sistema di tutti i principi della ragion pura. Se questa critica non si chiama essa stessa filosofia trascendentale, la ragione è che, per essere un sistema completo, dovrebbe contenere altresì un'analisi compiuta di tutta la conoscenza umana a priori. Ora la nostra critica deve bensì metterci sottocchio l'enumerazione completa di tutti i concetti fondamentali che costituiscono la suddetta conoscenza pura: ma dall'analisi particolareggiata di questi concetti, e dalla rassegna completa di tutti quelli che ne derivano è bene che si astenga; in parte perché tale analisi non sarebbe conforme ai suoi fini, non presentando essa la stessa difficoltà, che sta invece nella sintesi, in vista della quale propriamente lavora tutta la critica; in parte perché sarebbe rotta l'unità del disegno, se si volesse dare con la responsabilità della compiutezza una tale analisi e deduzione, di cui possiamo fare a meno, considerati i fini della nostra critica. Questa compiutezza, per altro, tanto nell'analisi quanto nella deduzione dai concetti a priori da fornire in futuro, è facile a integrare, quando prima di tutto ci siano questi concetti come principi completi della sintesi e non manchi loro nulla rispetto a questo scopo essenziale.

Appartiene quindi alla critica della ragion pura tutto ciò che costituisce la filosofia trascendentale, ed essa è l'idea completa della filosofia trascendentale, ma non ancora questa scienza stessa, giac-

<sup>1</sup> Le parole «tanto meno... arbitrarie» non erano nella 1ª edizione. Dopo di esse, con le parole «la filosofia trascendentale...» incominciava la seconda sezione della primitiva redazione di questa introduzione, intitolata, come già ricordammo (p. 33): *Partizione dMa filosofia trascendentale*.

che nell'analisi va soltanto fin là dove è necessario, per giudicare perfettamente la conoscenza sintetica a priori.

La mira precipua nella partizione di tale scienza è, che non vi devono entrare punto concetti i quali contengano in sé qualcosa di empirico: ossia, che la conoscenza a priori sia pienamente pura. Perciò, sebbene i princìpi supremi della moralità e i suoi concetti fondamentali sieno conoscenze a priori, essi non appartengono tuttavia alla filosofia trascendentale, poiché essi, per quanto certo non mettono i concetti del piacere e del dolore, dei desideri e delle tendenze, ecc., che son tutti di origine empirica, a base dei precetti morali, tuttavia nel concetto del dovere non possono non farli entrare per la costruzione d'un sistema di moralità pura, o come impedimento che va superato, o come stimolo di cui non va fatto un motivo<sup>1</sup>. Perciò la filosofia trascendentale è filosofia<sup>2</sup> della ragion pura semplicemente speculativa. Giacché tutto ciò che è pratico, in quanto contiene motivi, si riporta a sentimenti, che appartengono alle fonti empiriche della conoscenza.

Se dunque si vuoi dividere questa scienza dal punto di vista generale di un sistema, la scienza, che ci accingiamo ad esporre, deve comprendere, in primo luogo, una dottrina degli elementi, e in secondo luogo, una dottrina del metodo della ragion pura. Ciascuna di queste parti principali avrebbe poi sue proprie suddivisioni, il cui fondamento tuttavia non è qui ancora il luogo di esporre. In una introduzione o avvertenza preliminare par che sia necessario soltanto notare che si danno due tronchi dell'umana conoscenza, che rampollano probabilmente da una radice comune ma a noi sconosciuta: cioè, senso e intelletto; col primo dei quali ci son dati gli oggetti, col secondo essi sono pensati. Ora il senso, in quanto deve contenere rappresentazioni a priori, che formano la condizione a cui ci son dati gli oggetti, apparterebbe alla filosofia trascendentale. La teoria trascendentale della sensibilità dovrebbe spettare alla prima parte della scienza degli elementi, poiché le condizioni, a cui soltanto gli oggetti sono dati alla conoscenza umana, precedono quelle, a cui i medesimi oggetti sono pensati.

<sup>1</sup> Prima edizione: «poiché i concetti di piacere e dolore, ecc., che hanno tutti origine empirica, devono esservi presupposti». *Weltweisheit* (= sapienza mondana).

## I

DOTTRINA TRASCENDENTALE  
DEGLI ELEMENTI

ESTETICA TRASCENDENTALE

§ I.<sup>1</sup>

In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questa ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini<sup>2</sup>, solo in quanto modifichi<sup>3</sup>, in certo modo, lo spirito. La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni nel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità. Gli oggetti dunque ci son dati per mezzo della sensibilità, ed essa sola ci fornisce intuizioni; ma queste vengono pensate dall'intelletto, e da esso derivano i concetti. Ma ogni pensiero deve, direttamente o indirettamente, mediante certe note<sup>4</sup>, riferirsi infine a intuizioni, e perciò, in noi, alla sensibilità, giacché in altro modo non può esserci dato verun oggetto.

L'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne siamo affetti, è sensazione. Quella intuizione che si riferisce all'oggetto mediante la sensazione, dicesi empirica. L'oggetto indeterminato di una intuizione empirica si dice fenomeno<sup>5</sup>.

Nel fenomeno, io chiamo materia ciò che corrisponde alla sen-

<sup>1</sup> La divisione in paragrafi mancava nella 1<sup>a</sup> edizione.

<sup>2</sup> «almeno per noi uomini» è aggiunta della 2<sup>a</sup> edizione.

<sup>3</sup> «affitzere».

<sup>4</sup> «mediante certe note» è un'aggiunta della 2<sup>a</sup> edizione.

<sup>5</sup> Il testo ha *Erscheinung* = apparizione, o parvenza. Ma tanto l'uno quanto l'altro di questi termini dicono in italiano qualcosa di troppo più di particolare dell'*Erscheinung* di Kant, che è, come egli dice altrove, l'oggetto della percezione. Quindi preferiamo tradurlo con «fenomeno», adoperando egli infatti promiscuamente *Erscheinung* e *Phaenomenon*.

sazione; ciò invece, per cui il molteplice del fenomeno possa essere ordinato<sup>1</sup> in determinati rapporti, chiamo forma del fenomeno. Poiché quello in cui soltanto le sensazioni si ordinano e possono essere poste in una forma determinata, non può essere da capo sensazione; così la materia di ogni fenomeno deve bensì esser data solo a posteriori, ma la forma di esso deve trovarsi per tutti bella e pronta a priori nello spirito; e però potersi considerare separata da ogni sensazione.

Tutte le rappresentazioni, nelle quali non è mescolato nulla di ciò che appartiene alla sensazione, le chiamo pure (in senso trascendentale). Quindi la forma pura delle intuizioni sensibili in generale, in cui tutta la varietà dei fenomeni viene intuita in determinati rapporti si troverà a priori nello spirito. Questa forma pura della sensibilità si chiamerà essa stessa intuizione pura. Così, se dalla rappresentazione di un corpo separo ciò che ne pensa l'intelletto, come sostanza, forza, divisibilità, ecc., e a un tempo ciò che appartiene alla sensazione, come impenetrabilità, durezza, colore, ecc., mi resta tuttavia qualche cosa di questa intuizione empirica, cioè l'estensione e la forma. Queste appartengono alla intuizione pura, che ha luogo a priori nello spirito, anche senza un attuale oggetto dei sensi, o una sensazione, quasi semplice forma della sensibilità.

Chiamo estetica trascendentale<sup>2</sup> una scienza di tutti i principi a priori della sensibilità. Deve esserci una tale scienza, che co-

<sup>1</sup> La 1<sup>a</sup> edizione: «viene intuito, ordinato in determinati rapporti».

<sup>2</sup> I tedeschi sono i soli, che si servano al presente della parola estetica per indicare ciò che gli altri chiamano critica del gusto. La ragione sta nella fallita speranza dell'eccellente analista Baumgarten, il quale credette di ridurre a principi razionali il giudizio critico del bello, e di elevarne le regole a scienza. Ma codesto sforzo è vano. Imperocché le dette regole e i criteri del gusto sono per le loro principali fonti\*, empirici, e però non possono mai servire a determinare leggi a priori, sulle quali dovrebbe appoggiarsi il nostro giudizio del bello; piuttosto questo forma la pietra di paragone della validità di quelli. È perciò ragionevole o abbandonare di nuovo questa denominazione, e mantenerla a quella dottrina che è vera scienza (con che ci si avvicinerrebbe anche alla lingua e al significato degli antichi, presso i quali famosa fu la divisione della conoscenza in *αισθητα χαι νοητα*), oppure assegnare la parola sia alla filosofia speculativa sia all'estetica, prendendola ora in senso trascendentale, ora in senso psicologico\*\* (N. d. K.).

La parola Estetica, come nome della scienza del bello, venne per la prima volta usata dal BAUMGARTEN nel 1735, nella dissertazione *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus* (ristampato da B. CROCE, Napoli, 1900).

\* La attenuazione «principali» è della 2<sup>a</sup> edizione.

\*\* Le parole «oppure mantenere... psicologico» sono una aggiunta della 2<sup>a</sup> edi-

stituisca la prima parte di una dottrina trascendentale degli elementi, in opposizione a quella che contiene i principi del pensiero puro, e vien denominata logica trascendentale.

Nella estetica trascendentale, dunque, noi isoleremo dapprima la sensibilità, separandone tutto ciò che ne pensa coi suoi concetti l'intelletto, affinché non vi resti altro che l'intuizione empirica. In secondo luogo, separeremo ancora da questa ciò che appartiene alla sensazione, affinché non ne rimanga altro che la intuizione pura e la semplice forma dei fenomeni, che è ciò solo che la sensibilità può fornire a priori. In questa ricerca si troverà che vi sono due forme pure d'intuizione sensibile, come principi della conoscenza a priori, cioè spazio e tempo, del cui esame noi ci occuperemo ora.

#### Sezione Prima

#### DELLO SPAZIO

#### § 2. Esposizione metafisica di questo concetto<sup>1</sup>

Mediante il senso esterno (una delle proprietà del nostro spirito) noi ci rappresentiamo gli oggetti come fuori di noi, e tutti insieme nello spazio. Quivi sono determinate, o determinabili, la loro forma, *grandezza*, e reciproche relazioni. Il senso interno, mediante il quale lo spirito intuisce se stesso, o un suo stato interno, non ci dà invero nessuna intuizione dell'anima stessa, come di oggetto; ma c'è tuttavia una forma determinata per la quale soltanto è possibile l'intuizione del suo stato interno, in modo che tutto ciò che spetta alle determinazioni interne vien rappresentato in rapporti di tempo. Il tempo non può essere intuito esternamente, come non può essere intuito lo spazio quasi qualcosa che sia in noi. Che cosa sono dunque lo spazio e il tempo? Sono entità reali? o sono soltanto determinazioni, o anche rapporti delle cose, ma tali che apparterrebbero ad esse anche in sé, ancorché non intuite, oppure son tali che appartengono soltanto alla forma dell'intuizione, e perciò alla costituzione soggettiva del nostro spirito, senza la quale cotesti predicati non potrebbero esser riferiti a veruna cosa? Per venire in chiaro di questo punto, esporremo dapprima l'idea dello spazio. Per esposizione

Titolo aggiunto nella 2<sup>a</sup> edizione.

ne (*expositio*) intendo la chiara (anche se non particolareggiata) rappresentazione di ciò che appartiene a un concetto; l'esposizione, poi, è metafisica, se contiene quello che rappresenta il concetto come dato a priori<sup>1</sup>.

1. Lo spazio non è un concetto empirico, ricavato da esperienze esterne. Infatti, affinché certe sensazioni vengano riferite a qualcosa fuor di me (cioè a qualcosa in un luogo dello spazio diverso da quello in cui mi trovo io), e affinché io possa rappresentarmele come esterne e accanto<sup>2</sup> le une alle altre, quindi non solo differenti ma anche in luoghi differenti, deve esserci già a fondamento la rappresentazione dello spazio. Pertanto, la rappresentazione dello spazio non può esser nata per esperienza da rapporti del fenomeno esterno; ma l'esperienza esterna è essa stessa possibile, prima di tutto, per la detta rappresentazione.

2. Lo spazio è una rappresentazione necessaria a priori, la quale sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. Non si può mai formare la rappresentazione che non vi sia spazio, sebbene si possa benissimo pensare che in esso non si trovi nessun oggetto. Lo spazio vien dunque considerato come la condizione della possibilità dei fenomeni, non" come una determinazione dipendente da essi; ed è una rappresentazione a priori, la quale è necessariamente a fondamento di fenomeni esterni<sup>3</sup>.

3. Lo spazio non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale dei rapporti delle cose in generale, ma una intuizione pura. Perché, primieramente, non ci si può rappresentare se non uno spazio unico, e, se si parla di molti spazi distinti, si intende soltanto parti dello stesso spazio unico e universale. Non è possibile che queste parti precedano allo spazio unico ed universale, quasi suoi elementi costitutivi (dai quali risulti poi l'insieme), ma non sono pen-

<sup>1</sup> L'ultimo periodo è una aggiunta della 2<sup>a</sup> edizione.

<sup>2</sup> «e accanto», aggiunta della 2<sup>a</sup> edizione.

<sup>3</sup> Seguivano qui nella 1<sup>a</sup> edizione alcune illustrazioni, rimaneggiate ed estese al quanto al principio del seguente numero 3, nella 2<sup>a</sup> edizione. Giova riferirle: «3. Su questa necessità a priori si fonda la certezza apodittica di tutti i principi geometrici e la possibilità delle loro costruzioni a priori. Se infatti questa rappresentazione dello spazio fosse un concetto ottenuto a posteriori, ricavato dalla generale esperienza esterna, i primi principi della determinazione matematica non sarebbero altro che percezioni. Avrebbero cioè tutta la contingenza della percezione, e non sarebbe per ciò necessario che fra due punti ci sia solo una linea retta, ma dovrebbe insegnarcelo ogni volta di nuovo l'esperienza. Ciò che è derivato dall'esperienza, ha inoltre solo una universalità relativa, cioè per induzione. Si potrebbe dire soltanto: per quanto si è osservato sino ad ora, non si è trovato uno spazio che avesse più di tre dimensioni». Ai numeri seguenti 3 e 4, corrispondevano nella 1<sup>a</sup> edizione i numeri 4 e 5.

sate se non in esso. Esso è essenzialmente unico in esso la molteplicità, quindi anche il concetto universale di spazio in generale, si forma esclusivamente su limitazioni<sup>1</sup>. Ne segue che, quanto a quello, una intuizione a priori (non empirica) sta a base di tutti i concetti di esso. Così anche tutti i principi geometrici, per esempio che in un triangolo la somma di due lati è maggiore del terzo, non vengono mai ricavati dai concetti universali di linea e di triangolo, bensì dalla intuizione, e a priori con certezza apodittica.

4. Lo spazio vien rappresentato come una grandezza infinita data. Ora, se conviene certo pensare ogni concetto come una rappresentazione contenuta in un numero infinito di differenti rappresentazioni possibili (come loro nota comune), esso dunque le comprende sotto di sé: ma nessun concetto, come tale, può essere considerato come contenente in sé un'infinita moltitudine di rappresentazioni. Pure, lo spazio è pensato così (giacché tutte le parti dello spazio coesistono, all'infinito). Sicché la rappresentazione originaria dello spazio è intuizione a priori, e non concetto<sup>2</sup>.

### §3.<sup>3</sup>

#### *Esposizione trascendentale del concetto di spazio*

Per esposizione trascendentale intendo la definizione d'un concetto, come principio dal quale si possa scorgere la possibilità di altre conoscenze sintetiche a priori. A questo fine si richiede: 1) che realmente conoscenze di questa specie discendano dal concetto dato; 2) che tali conoscenze sieno possibili solo se si suppone una determinata definizione di questo concetto.<sup>1</sup>

La geometria è una scienza che determina le proprietà dello spazio sinteticamente e, nondimeno, a priori. Quale deve essere dunque la rappresentazione dello spazio, affinché sia possibile di esso una tale conoscenza? Originariamente deve essere un'intuizione; perché da un semplice concetto non possono derivare proposizioni

<sup>1</sup> Cioè, a determinati spazi circoscritti.

<sup>2</sup> Nella 1<sup>a</sup> edizione: «Lo spazio viene rappresentato dato come una grandezza infinita. Un concetto generale dello spazio (comune così a un piede come a un braccio) non si può determinare rispetto alla grandezza. Se non vi fosse l'illimitatezza nel progresso della intuizione, nessun concetto di relazione porterebbe con sé un principio della infinità di essa».

<sup>3</sup> Aggiunta della 2<sup>a</sup> edizione. Tutto questo paragrafo è un rifacimento, in sunto, dei paragrafi 6-9 dei *Prolegomeni*.

che lo oltrepassino, come accade in geometria (*Introd.*, V). Ma tale intuizione deve essere in noi a priori, cioè prima di ogni percezione di un oggetto; e perciò intuizione pura, non empirica. Le proposizioni geometriche infatti son tutte quante apodittiche, cioè congiunte con la coscienza della loro necessità; per es., che lo spazio ha solo tre dimensioni; ma tali proposizioni non possono esser giudizi empirici o sperimentali, né derivarne (*Introd.*, II).

Come dunque può essere nello spirito una intuizione esterna, che preceda agli oggetti stessi, e nella quale il concetto di questi possa esser determinato a priori? Evidentemente solo ad un patto, che essa abbia sua sede soltanto nel soggetto, come sua disposizione formale ad essere modificato dagli oggetti, e a conseguire per tal modo la loro immediata rappresentazione, cioè l'intuizione, dunque soltanto in quanto forma del senso esterno in generale.

Solo la nostra definizione pertanto rende comprensibile la possibilità della geometria, come conoscenza sintetica a priori. Ogni specie di definizione che trascuri questo punto, anche se in apparenza abbia con essa qualche somiglianza, può esserne distinta nel modo più sicuro a questo contrassegno.

#### COROLLARI DEI CONCETTI PRECEDENTI

a) Lo spazio non rappresenta punto una proprietà di qualche cosa in sé, o le cose nel loro mutuo rapporto: ossia, non è una determinazione di esse, che appartenga agli oggetti stessi, e che rimanga anche se si faccia astrazione da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione. Giacché né le determinazioni assolute, né quelle relative possono esser intuite prima dell'esistenza delle cose alle quali appartengono, e quindi a priori.

b) Lo spazio non è altro se non la forma di tutti i fenomeni dei sensi esterni, cioè la condizione soggettiva, l'unica per la quale ci è possibile un'intuizione esterna, della sensibilità. Ora, poiché l'attitudine recettiva del soggetto ad essere modificato dagli oggetti, precede necessariamente a tutte le intuizioni di questi oggetti, è facile intendere come la forma di tutti i fenomeni possa esser data nello spirito prima di tutte le effettive percezioni, e perciò a priori; e come essa, in quanto intuizione pura, nella quale tutti gli oggetti devono essere determinati, possa contenere i principi de' loro rapporti anteriormente a ogni esperienza.

Noi possiamo quindi solo dal punto di vista umano parlare di spazio, di esseri estesi, ecc. Ma, se uscissimo dalla condizione sog-

gettiva nella quale soltanto possiamo conseguire un'intuizione esterna, dal modo, cioè, in cui possiamo venir modificati dagli oggetti, l'idea di spazio non significherebbe più nulla. Questo predicato viene attribuito alle cose solo in quanto esse appaiono a noi, sono cioè oggetti della sensibilità. La forma costante di questa recettività, che chiamiamo sensibilità, è condizione necessaria di tutti i rapporti, in cui gli oggetti sono intuiti come fuor di noi; e, se si astrae da questi oggetti, essa è una intuizione pura, che porta il nome di spazio. Poiché le condizioni particolari della sensibilità non possiamo farle condizioni della possibilità delle cose, ma solo dei loro fenomeni, così possiamo ben dire, che lo spazio abbraccia tutte le cose che possono apparirci esternamente, ma non tutte le cose in se stesse, siano esse intuite o no, e da qualsivoglia soggetto. Giacché noi non possiamo punto giudicare delle intuizioni di altri esseri pensanti, se esse sieno o no legate alle stesse condizioni che limitano la nostra intuizione, e che per noi sono universalmente valide. Che se al concetto del soggetto aggiungiamo la restrizione di un giudizio, allora il giudizio vale incondizionatamente. La proposizione «tutte le cose sono l'una accanto all'altra nello spazio», vale con la restrizione che per cose si intendano gli oggetti della nostra intuizione sensibile. Se aggiungo al concetto la condizione, e dico: «le cose come fenomeni esterni sono l'una accanto l'altra nello spazio», questa legge vale universalmente e senza restrizione. Le nostre osservazioni dunque ci insegnano la realtà (cioè, la validità oggettiva) dello spazio, rispetto a tutto ciò che può venirci innanzi nel mondo esterno come oggetto; ma, al tempo stesso, l'idea dello spazio, rispetto alle cose, se dalla ragione esse siano considerate in se stesse, cioè senza riguardo alla natura del nostro senso. Noi affermiamo dunque la realtà empirica dello spazio (rispetto a tutta l'esperienza esterna possibile), e nondimeno l'idealità trascendentale di esso: ossia, che lo spazio non è più nulla, appena prescindiamo dalla condizione della possibilità di ogni esperienza, e lo assumiamo come qualcosa che stia a fondamento delle cose in se stesse.

Oltre lo spazio, non c'è nessun'altra rappresentazione soggettiva che si riferisca a qualcosa di esterno, e che possa dirsi a priori oggettiva. Giacché da nessun'altra, come dall'intuizione dello spazio (§ 3), è possibile ricavare proposizioni sintetiche a priori. A parlar propriamente, quindi, non conviene loro<sup>1</sup> nessuna idealità, seb-

<sup>1</sup> Cioè alle altre rappresentazioni relative a qualcosa di esterno.

bene concordino con la rappresentazione dello spazio in ciò, che si riferiscono soltanto alla natura soggettiva del senso, per es.: vista, udito, tatto, per le sensazioni dei colori, suoni e calore; ma queste, poiché sono semplici sensazioni, e non intuizioni, non fanno conoscere in sé nessun oggetto, tanto meno a priori<sup>1</sup>.

L'osservazione andava fatta, per impedire che venisse in mente di spiegare l'affermata idealità dello spazio con esempi affatto inadeguati, poiché per es. i colori, il gusto, ecc., sono considerati a ragione non come proprietà delle cose, ma semplicemente come modificazioni del nostro soggetto, le quali anzi possono essere differenti nei differenti uomini. In questo caso, infatti, ciò che originariamente è già soltanto fenomeno, per es. una rosa, in senso empirico vale come cosa in sé, che tuttavia può apparire diversamente a ciascun occhio rispetto al colore. Al contrario, il concetto trascendentale dei fenomeni nello spazio è un avvertimento critico, che in generale niente di quel che è intuito nello spazio, è cosa in sé; e ancora, che lo spazio non è una forma delle cose, la quale sia in qualche modo propria delle cose in se stesse: ma che gli oggetti in sé ci sono affatto ignoti, e quelli che chiamiamo oggetti esterni, non sono altro che semplici rappresentazioni della nostra sensibilità; la cui forma è lo spazio, ma il cui vero correlato, la cosa in sé, rimane pertanto affatto sconosciuto e inconoscibile: né, del resto, nell'esperienza è mai questione di essa.

<sup>1</sup> Invece degli ultimi periodi «Da nessun'altra... tanto meno a priori», la 1ª edizione aveva: «Quindi, questa condizione soggettiva di tutti i fenomeni esterni non può essere paragonata con nessun'altra. Il buon sapore d'un vino non appartiene alle determinazioni oggettive di esso, e perciò di un oggetto considerato magari come fenomeno, ma alla speciale conformazione del senso nel soggetto che lo gusta. I colori non sono punto qualità dei corpi, alla cui intuizione aderiscono, ma soltanto modificazioni del senso della vista, che viene affetto dalla luce in un certo modo. Al contrario lo spazio, come condizione degli oggetti esterni, appartiene necessariamente al loro fenomeno o intuizione. Sapore e colori non son per nulla condizioni necessarie, in cui soltanto le cose possan diventare oggetti per noi dei sensi. Essi sono connessi col fenomeno solo come effetti, aggiuntisi accidentalmente, della nostra particolare organizzazione. Non sono perciò rappresentazioni a priori, anzi sono fondati nella sensazione, e il buon sapore financo sul sentimento (piacere, pena), come effetto della sensazione. Così pure nessuno può avere a priori né una rappresentazione di colore, né una rappresentazione di sapore; lo spazio invece riguarda soltanto la forma pura dell'intuizione, non comprende perciò in sé nessuna sensazione (nulla di empirico), e tutti i modi e le determinazioni dello spazio possono, anzi devono, poter essere rappresentate a priori, se debbono derivarne così i concetti delle forme come i loro rapporti. Soltanto per lo spazio è possibile che le cose sieno per noi oggetti esterni».

## Sezione Seconda

## DEL TEMPO

§ 4. *Esposizione metafisica del concetto del tempo*

1. Il tempo non è concetto empirico, ricavato da una esperienza: poiché la simultaneità o la successione non cadrebbe neppure nella percezione, se non vi fosse a priori a fondamento la rappresentazione del tempo. Solo se presupponiamo il tempo, è possibile rappresentarsi che qualcosa sia nello stesso tempo (simultaneamente), o in tempi diversi (successivamente).

2. Il tempo è una rappresentazione necessaria, che sta a base di tutte le intuizioni. Non si può, rispetto ai fenomeni in generale, sopprimere il tempo, quantunque sia del tutto possibile toglier via dal tempo tutti i fenomeni. Il tempo dunque è dato a priori. Soltanto in esso è possibile qualsiasi realtà dei fenomeni. Questi possono sparir tutti, ma il tempo stesso (come condizione universale della loro possibilità) non può esser soppresso.

3. Su questa necessità a priori si fonda anche la possibilità di principi apodittici dei rapporti di tempo, o assiomi del tempo in generale. Esso ha una sola dimensione; diversi tempi non sono in sieme, ma successivi (come diversi spazi non sono successivi, ma in sieme). Questi principi non possono esser desunti dall'esperienza, perché questa non potrebbe darci né universalità rigorosa, né certezza apodittica. Potremmo dire soltanto: così ci dice la percezione comune, ma non: così deve essere. Questi principi valgono come leggi per le quali è possibile l'esperienza in generale, e ci istruiscono prima, non per mezzo di essa.

4. Il tempo non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale, ma una forma pura dell'intuizione sensibile. I diversi tempi non sono se non parti appunto dello stesso tempo. Ma la rappresentazione che non può esser data se non per un solo oggetto, si chiama intuizione. Inoltre, la proposizione che tempi diversi non possono essere insieme non si potrebbe dedurre da un concetto universale. Questa proposizione è sintetica, e non può essere dedotta solo da concetti. È dunque immediatamente contenuta nell'intuizione e rappresentazione del tempo.

5. L'infinità del tempo non significa se non che tutte le quantità determinate di tempo sono possibili solo come limitazioni di un tem-

pò unico, che stia a loro fondamento. Quindi la rappresentazione originaria tempo deve essere data senza limitazioni. Ma quando le parti stesse e ogni grandezza di un oggetto non si possono rappresentare determinate se non mediante una limitazione, allora la rappresentazione totale non può esser data mediante concetti (perché essi non contengono se non rappresentazioni parziali), ma a fondamento di esse deve esserci un'intuizione immediata<sup>1</sup>.

### *Esposizione trascendentale del concetto del tempo*

Posso per ciò rinviare al n. 3<sup>3</sup>, dove, per esser breve, ho detto tra gli articoli della esposizione metafisica quello che propriamente è trascendentale. Qui soggiungo ancora, che il concetto del cambiamento, e con esso il concetto del movimento (come cambiamento di luogo), è possibile solo mediante la rappresentazione del tempo; che, se questa rappresentazione non fosse intuizione (interna) a priori, nessun concetto, quale che sia, potrebbe rendere intelligibile la possibilità d'un cambiamento, cioè dell'unione in uno e medesimo oggetto di predicati opposti contraddittori (per es., l'essere e il non essere una stessa cosa nello stesso luogo). Solo nel tempo, ossia una dopo l'altra, possono incontrarsi insieme in una cosa due determinazioni opposte contraddittorie. Il nostro concetto del tempo spiega dunque la possibilità di tante conoscenze sintetiche a priori, quante ce ne propone la teoria generale del moto, che non ne è poco feconda.

### § 6. *Corollari di questi concetti*

a) Il tempo non è qualcosa che sussista per se stesso, o aderisca alle cose, come determinazione oggettiva, e che perciò resti, "anche astrazione fatta da tutte le condizioni soggettive della intuizione di quelle: perché nel primo caso sarebbe qualcosa che, senza un ogget-

<sup>1</sup> 1<sup>a</sup> edizione: «(perché in questo caso le rappresentazioni parziali precedono), ma a suo fondamento deve trovarsi un'intuizione immediata».

<sup>2</sup> Questo paragrafo è una aggiunta della 2<sup>a</sup> edizione.

<sup>3</sup> Nel paragrafo precedente.

to reale, sarebbe tuttavia reale. Per quanto riguarda il secondo caso, come determinazione e ordine inerente alle cose stesse, non potrebbe precedere gli oggetti come loro condizione, ed esser conosciuto e intuito a priori per mezzo di proposizioni sintetiche. Ciò che invece ha luogo, se il tempo non è altro che la condizione soggettiva per cui tutte le intuizioni possono accadere in noi. Giacché allora questa forma delle intuizioni interne può essere rappresentata a priori, cioè prima degli oggetti.

b) Il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Infatti, il tempo non può essere una determinazione di fenomeni esterni: non appartiene né alla figura, né al luogo, ecc.; determina, al contrario, il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. E appunto perché questa intuizione interna non ha nessuna figura, noi cerchiamo di supplire a questo difetto con analogie, e rappresentiamo la serie temporale con una linea che si prolunghi all'infinito, nella quale il molteplice forma una serie avente una sola dimensione; e dalle proprietà di questa linea argomentiamo tutte quelle del tempo, fuorché questa sola; che le parti della linea sono simultanee, laddove le parti del tempo sempre successive. Da ciò risulta che la rappresentazione del tempo stesso è una intuizione, poiché tutti i suoi rapporti possono essere espressi per mezzo di una intuizione esterna.

c) Il tempo è la condizione formale a priori di tutti i fenomeni in generale. Lo spazio, essendo la forma pura di tutte le intuizioni esterne, è limitato, come condizione a priori, ai soli fenomeni esterni. Invece, poiché tutte le rappresentazioni — abbiano o no oggetti esterni — pure in se stesse, quali modificazioni dello spirito, appartengono allo stato interno; e poiché questo stato interno rientra sotto la condizione formale dell'intuizione interna, e però del tempo; così il tempo è condizione a priori di ogni fenomeno in generale; condizione, invero, immediata dei fenomeni interni (dell'anima nostra), e però mediatamente anche degli esterni. Se posso dire a priori; tutti i fenomeni esterni sono determinati a priori nello spazio e secondo relazioni spaziali; posso anche, movendo dal principio del senso interno, dire universalmente: tutti i fenomeni in generale, cioè tutti gli oggetti dei sensi, sono nel tempo, e stanno fra di loro necessariamente in rapporti di tempo.

Se noi facciamo astrazione dalla nostra maniera di intuire internamente noi stessi e di cogliere mediante codesta intuizione anche le intuizioni esterne nella facoltà rappresentativa, e consideriamo



quindi gli oggetti come qualcosa per sé stante, il tempo non è più nulla. Esso ha validità oggettiva soltanto rispetto ai fenomeni, poiché i fenomeni sono già cose che noi assumiamo come oggetti del nostro senso; ma non è più oggettivo, se si astrae dalla sensibilità della nostra intuizione, e perciò dal modo di rappresentare che ci è proprio, e si parla di cose in generale. Il tempo è dunque unicamente condizione soggettiva della nostra (umana) intuizione (che è sempre sensibile, cioè in quanto noi veniamo modificati da oggetti), e non è nulla in se stesso, fuori del soggetto. Ciò non ostante, rispetto a tutti i fenomeni, quindi anche a tutte le cose, che ci si possono presentare nell'esperienza, esso è necessariamente oggettivo. Non possiamo dire: tutte le cose sono nel tempo, perché, nel concetto delle cose in generale, si fa astrazione da ogni specie di intuizione delle medesime, laddove questa è la condizione speciale per cui il tempo entra nella rappresentazione degli oggetti. Ma, aggiungendo a quel concetto la condizione, e dicendo: «tutte le cose, in quanto fenomeni (oggetti dell'intuizione sensibile), sono nel tempo», il principio acquista la sua oggettiva legittimità e universalità a priori.

Le nostre osservazioni dimostrano quindi la realtà empirica del tempo, cioè la sua validità obbiettiva rispetto a tutti gli oggetti, che possano mai esser dati ai nostri sensi. E poiché la nostra intuizione è sempre sensibile, così non può esserci dato mai nell'esperienza un oggetto, che non sia soggetto alla condizione del tempo. Per contro noi contestiamo al tempo ogni pretesa a realtà assoluta, nel senso che, anche indipendentemente dalla forma della nostra intuizione sensibile, inerisca assolutamente alle cose come loro condizione o qualità. Tali proprietà, spettanti alle cose in sé, non potranno mai esserci date mediante i sensi. In ciò dunque consiste l'idealità trascendentale del tempo, secondo la quale esso non è niente, ove si prescinda dalle condizioni soggettive dell'intuizione sensibile, e non può esser considerato né come sussistente né come inerente agli oggetti in se stessi (senza rapporto alla nostra intuizione). Tuttavia questa idealità, al pari di quella dello spazio, non può essere paragonata ai dati surrettizi delle sensazioni, poiché lì il fenomeno stesso, cui tali predicati ineriscono, si suppone sempre che abbia quella realtà oggettiva, che qui vien del tutto a mancare, salvo che come semplicemente empirica, cioè riguardante l'oggetto stesso come semplice fenomeno: su di che è da rivedere sopra l'osservazione della sezione precedente.

## § 7.

*Chiarimento*

Contro questa teoria, che ammette la realtà empirica del tempo, ma ne contesta la realtà assoluta e trascendentale, ho ricevuto, da parte di uomini intelligenti, una obbiezione talmente concorde, da farmi argomentare che si dovrebbe naturalmente presentare ad ogni lettore, a cui queste questioni non siano familiari. Essa suona così: i cambiamenti esistono realmente (lo prova l'intero mutarsi delle nostre proprie rappresentazioni, quand'anche si volessero negare tutti i fenomeni esterni unitamente ai loro cambiamenti). Ora i cambiamenti non sono possibili se non nel tempo; dunque il tempo è qualcosa di reale. La risposta non presenta nessuna difficoltà. Accetto tutto l'argomento. Il tempo, non v'ha dubbio, è qualcosa di reale, cioè la forma reale dell'intuizione interna. Ha dunque realtà soggettiva rispetto all'esperienza interna, cioè: io ho realmente la rappresentazione del tempo e delle mie determinazioni in esso. Esso è dunque da considerare reale non come oggetto, ma come la rappresentazione di me stesso come oggetto. Ma, se io stesso o un altro ente mi potesse percepire senza questa condizione della sensibilità, quelle stesse determinazioni appunto, che noi ora ci raffiguriamo come cambiamenti, darebbero una conoscenza, nella quale la rappresentazione del tempo e con essa quella del cambiamento, non avrebbe più luogo. Resta dunque la sua realtà empirica come condizione di tutte le nostre esperienze. Solo la realtà assoluta, dopo ciò che abbiamo detto, non può essergli riconosciuta. Esso è nient'altro che la forma delle nostre intuizioni interne<sup>1</sup>. Se si toglie da esso la condizione speciale della nostra sensibilità, sparisce anche il concetto di tempo: esso non appartiene agli oggetti stessi, ma semplicemente al soggetto che li intuisce.

Ma la causa, per cui tale obbiezione è fatta così concordemente, e da coloro che pur non trovano nulla di evidente da obiettare contro la dottrina della idealità dello spazio, è questa. La realtà assoluta dello spazio essi non speravano di poterla dimostrare apoditticamente, poiché contro di loro sta l'idealismo, secondo il quale la realtà degli oggetti esterni non è suscettibile di prova rigorosa: lad-

<sup>1</sup> Certo, io posso dire: le mie rappresentazioni si susseguono; ma ciò significa solamente: noi abbiamo coscienza di esse come in una serie temporale, cioè secondo la forma del senso interno. Il tempo perciò non è qualcosa in sé, e nemmeno come una determinazione inerente oggettivamente alle cose (N. d. K.).

dove quella dell'oggetto del nostro senso interno (di me stesso e del mio stato) è chiara immediatamente per coscienza. Quelli potrebbero esser semplice apparenza; ma questo, a giudizio loro, è innegabilmente qualcosa di reale. Ma essi non han riflettuto che ambedue gli oggetti, senza che la loro realtà come rappresentazione possa esser contestata, non appartengono tuttavia se non al fenomeno, che ha sempre due lati: uno, se si considera l'oggetto in se stesso (astrazione fatta dal modo di intuirlo, ma la cui natura resta perciò sempre problematica); l'altro, se si guarda la forma dell'intuizione di questo oggetto; che non va cercata nell'oggetto in se stesso, ma nel soggetto al quale l'oggetto appare, e che, nondimeno, conviene realmente e necessariamente all'apparenza<sup>1</sup> dell'oggetto.

Tempo e spazio sono pertanto due fonti del conoscere, dalle quali possono essere attinte a priori varie conoscenze sintetiche, come segnatamente ce ne da uno splendido esempio la matematica pura, rispetto alla conoscenza dello spazio e de' suoi rapporti. Essi cioè sono, tutti due, forme pure di tutte le intuizioni sensibili; e così rendono possibili proposizioni sintetiche a priori. Ma queste fonti a priori della conoscenza, si determinano da sé proprio perciò (che sono semplicemente condizioni della sensibilità) i loro confini: cioè si riferiscono agli oggetti, solo in quanto questi sono considerati come fenomeni, ma non rappresentano cose in sé. Solo quelli sono il campo della loro validità, fuori del quale, ove se ne esca, non c'è più uso oggettivo di esse. Questa realtà<sup>2</sup> dello spazio e del tempo, del resto, ci lascia intatta la sicurezza della conoscenza sperimentale; perché noi ne siamo ugualmente certi, o che queste forme appartengono alle cose in sé, o solo alla nostra intuizione di queste cose in un modo necessario. Al contrario, coloro che affermano la realtà assoluta dello spazio e del tempo, la considerino come sussistente o soltanto come inerente, vengono di necessità a contraddire ai principi dell'esperienza. Giacché, se si risolvono per la prima ipotesi (ch'è comunemente il partito dei fisici matematici), devono ammettere due non-enti<sup>3</sup> (spazio e tempo) come eterni ed infiniti, aventi una realtà per sé; che (pur non essendo niente di reale) esistono solo per contenere in sé tutto il reale. Se prendono il secondo par-

<sup>1</sup> *Encheinung*.

<sup>2</sup> Cioè, questo tipo di realtà solo empirico. Alcuni interpreti correggono in «idealità», ma senza bisogno (N. d. R.).

\* *Undinge* = non-cose.

tito (che è quello di alcuni fisici metafisici), e spazio e tempo valgono per loro come rapporti dei fenomeni (giustapposizione o successione), astratti dall'esperienza, benché confusamente rappresentati in tale astrazione: essi debbono negare alle teorie a priori della matematica rispetto alle cose reali (per es. nello spazio) la loro validità, o almeno la certezza apodittica, poiché quest'ultima non c'è punto a posteriori, e i concetti a priori di spazio e di tempo, secondo questa opinione, vengono ad essere solo creature dell'immaginazione; la fonte delle quali, in realtà, va cercata nell'esperienza, dai cui rapporti astratti l'immaginazione ha composto qualcosa, che contiene ciò che in essi v'è di generale, ma che non può esistere senza le limitazioni che la natura ha con essi congiunte. I primi ci fanno il guadagno di rendersi libero il terreno dei fenomeni per le affermazioni matematiche. Al contrario, si smarriscono per causa di queste stesse condizioni, quando l'intelletto vuoi andare al di là di cotesto terreno. I secondi in confronto ci guadagnano di più, cioè non capitano loro incontro le rappresentazioni di spazio e tempo se vogliono giudicare degli oggetti non come fenomeni, ma solo in rapporto coll'intelletto; ma essi non possono né giustificare (poiché loro manca una intuizione a priori, vera ed oggettivamente valida) la possibilità di conoscenze matematiche a priori, e né anche mettere le proposizioni sperimentali in un accordo necessario con quelle affermazioni. Nella nostra teoria la vera natura di quelle due forme originarie del senso toglie di mezzo entrambe le difficoltà.

Infine, che l'estetica trascendentale non possa contenere più di questi due elementi, spazio e tempo, è chiaro dal fatto che tutti gli altri concetti appartenenti alla sensibilità — anche quello del movimento, che implica l'uno e l'altro, — suppongono qualcosa di empirico. Questo infatti presuppone la percezione di qualcosa mobile. Ma nello spazio, considerato in se stesso, non c'è nulla di mobile; perciò il mobile deve essere qualcosa che nello spazio si ha solo per mezzo dell'esperienza; e perciò un dato empirico. Parimenti, l'estetica trascendentale non può contare fra i suoi dati a priori il concetto del cambiamento; perché non il tempo stesso cambia, ma qualcosa che è nel tempo. A ciò dunque occorre la percezione di un qualunque esistente, e la successione delle sue determinazioni; quindi l'esperienza.

*Osservazioni generali sull'estetica trascendentale*

I. Sarà necessario prima di tutto spiegare, più chiaramente che ci sia possibile, quale sia il nostro pensiero sulla natura fondamentale della conoscenza sensibile in generale, per evitare intorno ad esso ogni equivoco<sup>1</sup>.

Noi dunque abbiamo voluto dire, che ogni nostra intuizione non è se non la rappresentazione di un fenomeno; che le cose, che noi intuiamo, non sono in se stesse quello per cui<sup>2</sup> noi le intuiamo, né i loro rapporti sono cosiffatti come ci appaiono, e che, se sopprimessimo il nostro soggetto, o anche solo la natura subbiettiva dei sensi in generale, tutta la natura, tutti i rapporti degli oggetti, nello spazio e nel tempo, anzi lo spazio stesso e il tempo sparirebbero, e come fenomeni non possono esistere in sé, ma soltanto in noi. Quel che ci possa essere negli oggetti in sé e separati dalla recettività dei nostri sensi ci rimane interamente ignoto. Noi non conosciamo se non il nostro modo di percepirli, che ci è peculiare, e che non è né anche necessario che appartenga ad ogni essere, sebbene appartenga a tutti gli uomini. Noi abbiamo da fare solamente con esso. Spazio e tempo sono le forme pure di esso; la sensazione, in generale, la materia. Quella possiamo conoscerla solo a priori, ossia prima di ogni reale percezione, e perciò la chiamiamo intuizione pura: questa invece è nella nostra conoscenza ciò che fa sì che la si dica conoscenza a posteriori, cioè intuizione empirica. Quelli appartengono assolutamente alla nostra sensibilità, qualunque sia la specie delle nostre sensazioni; queste possono essere molto diverse. Anche se portassimo questa nostra intuizione al più alto grado della chiarezza, non ci accosteremmo perciò di più alla natura degli oggetti in sé. Giacché in ogni caso noi non potremmo conoscere compiutamente se non il nostro modo di intuizione, cioè la nostra sensibilità, e questa sempre nelle condizioni originariamente inerenti al soggetto, di spazio e tempo; ma che cosa possano essere gli oggetti in se stessi, per illuminata che sia la conoscenza dei loro fenomeni, che soltanto ce n'è data, non ci sarebbe mai noto.

La dottrina, quindi, che tutta la nostra sensibilità non sia altro che una rappresentazione confusa delle cose, la quale contenga uni-

<sup>1</sup> Questo capoverso è un'aggiunta della 2<sup>a</sup> edizione.

<sup>2</sup> «Wofür».

camente ciò che appartiene ad esse in se stesse, ma soltanto in un ammasso di note e di rappresentazioni parziali, che noi non distinguiamo con la coscienza, è una falsificazione del concetto di sensibilità e di fenomeno, che ne rende tutta la dottrina inutile e vana. La differenza tra rappresentazione chiara ed oscura è semplicemente logica, e non concerne il contenuto. Senza dubbio, il concetto del diritto di cui si serve il buon senso contiene appunto quello che da esso può sviluppare la più sottile speculazione, salvo che nell'uso comune pratico non si ha coscienza di queste molteplici rappresentazioni contenute in tali pensieri. Ma non per ciò si può dire che il concetto comune sia sensibile, e contenga un semplice fenomeno, perocché il diritto non può esser punto un fenomeno<sup>1</sup>, ma il suo concetto sta nell'intelletto, e rappresenta una natura (morale) delle azioni, appartenente ad esse, in se stesse. Al contrario, la rappresentazione di un corpo non contiene nulla, nell'intuizione, che possa appartenere a un oggetto in se stesso, ma semplicemente il fenomeno di qualche cosa e il modo onde noi ne siamo modificati, e questa recettività della nostra capacità conoscitiva si chiama sensibilità, e rimane, per quanto si possa scrutare quello (il fenomeno) fino in fondo, *tota coelo* distinta dalla conoscenza dell'oggetto in se stesso.

La filosofia di Leibniz e di Wolff, dunque, ha assegnato a tutte le ricerche sulla natura e sull'origine delle nostre conoscenze un punto di vista affatto erroneo, in quanto considerava come puramente logica la differenza fra senso e intelletto, laddove essa invece è manifestamente trascendentale, e non riguarda semplicemente la forma della chiarezza o non chiarezza, ma l'origine e il contenuto di essi<sup>2</sup>; così che noi mediante il primo non è già che semplicemente conosciamo in modo oscuro la natura delle cose in sé, ma non la conosciamo punto; e, appena prescindiamo dalla nostra natura soggettiva, non si trova più, né può trovarsi, l'oggetto rappresentato con le proprietà che gli attribuiva l'intuizione sensibile, poiché appunto questa natura soggettiva determina la forma di esso come fenomeno.

Noi distinguiamo sempre, bensì, nei fenomeni ciò che essenzialmente appartiene alla loro intuizione, e vale per ogni senso umano in generale, da ciò che appartiene ad essa solo in modo accidentale, in quanto vale non in rapporto alla sensibilità in generale, ma per una particolare posizione od organizzazione di questo o di quel sen-

<sup>1</sup> *Erscheinen*, apparire (= essere *Erscheinung*, cioè fenomeno).

<sup>2</sup> «*derselben*»: possono anche essere «le conoscenze» (N. d. R.).

so. E allora si dice che la prima conoscenza è quella che rappresenta l'oggetto in se stesso, la seconda invece quella che rappresenta solo il suo fenomeno. Questa distinzione è però soltanto empirica. Se ci si ferma ad essa (come comunemente accade) e non si considera da capo, come si dovrebbe, quella intuizione empirica come semplice fenomeno, in modo che non vi si trovi nulla che in qualche modo riguardi una cosa in se stessa, allora la nostra distinzione trascendentale va tutta perduta, e noi abbiamo quindi l'illusione di conoscere cose in sé, quantunque dappertutto (nel mondo sensibile), malgrado le più profonde investigazioni dei suoi oggetti, non troviamo altro che fenomeni. Così noi chiameremo bensì l'arcobaleno semplice fenomeno della pioggia col sole, e questa pioggia cosa in sé; ciò che è anche esatto, in quanto intendiamo solo fisicamente quest'ultimo concetto, come quello che nell'universale esperienza, in tutte le posizioni differenti verso i sensi, è tuttavia determinato nell'intuizione così e non altrimenti. Ma se prendiamo questo fatto empirico in generale e, senza curarci dell'accordo di esso con ogni senso umano, domandiamo se questo anche rappresenti un oggetto in se stesso (non le gocce di pioggia, perché allora esse sono già, come fenomeni, oggetti empirici), la questione del rapporto della rappresentazione con l'oggetto è trascendentale, e non soltanto queste gocce sono semplici fenomeni, ma la loro stessa forma rotonda, e anzi lo spazio in cui cadono, ecc., non sono nulla in sé, bensì semplici modificazioni o fondamenti della nostra intuizione sensibile: ma l'oggetto trascendentale ci resta ignoto.

La seconda cosa importante della nostra Estetica trascendentale è, che essa non merita d'essere accolta semplicemente come un'ipotesi verosimile, ma è tanto sicura e indubitabile, quanto mai si può richiedere che sia una teoria che deve servire di organo. Per rendere pienamente evidente questa sua certezza, scegliamo qualche caso, in cui il suo valore può saltare quasi agli occhi, e che può servire a dare maggior chiarezza a ciò che fu detto al paragrafo 3.

Supposto pertanto che spazio e tempo sieno in se stessi oggettivi, e condizioni della possibilità delle cose in sé, si ha, anzitutto, che da entrambi possono scaturire a priori in gran numero proposizioni apodittiche e sintetiche: in specie dallo spazio, che perciò prenderemo di preferenza ad esempio. Poiché le proposizioni della geometria possono venir conosciute sinteticamente a priori e con apodittica certezza, io domando: donde prendete tali proposizioni, e su che si appoggia il nostro intelletto, per giungere a tali verità assolutamente necessarie e vevoli universalmente? Non c'è altra via che o da con-

getti, o da intuizioni: ma queste e quelli o son dati a priori, o a posteriori. Gli ultimi, cioè concetti empirici, al pari di ciò su cui si fondano, ossia dell'intuizione empirica, non possono darci nessuna proposizione sintetica che non sia anche semplicemente empirica, cioè proposizione d'esperienza, che quindi non può mai contenere né quella necessità, né quella universalità assoluta, che costituiscono il carattere di tutte le proposizioni della geometria. Ma, per quel che sarebbe il primo e unico mezzo, ossia giungere ad esse per semplici concetti o per intuizione a priori, è chiaro, che da semplici concetti non c'è modo assolutamente di ottenere nessuna conoscenza sintetica, ma soltanto analitica. Prendete pure la proposizione: due linee rette non possono chiudere uno spazio, e con esse non è possibile nessuna figura; e cercate di dedurla dai concetti di retta e dal numero due. O anche: con tre linee rette è possibile una figura; e provatevi a far altrettanto semplicemente da questi concetti. Ogni vostro sforzo è vano, e vi vedrete obbligati a ricorrere all'intuizione, come fa sempre la geometria. Vi date dunque un oggetto nell'intuizione; di che specie è questa, intuizione pura a priori, o empirica? Se fosse empirica, non potrebbe mai uscirne una proposizione valida universalmente, e tanto meno una proposizione apodittica: perché l'esperienza non può mai produrne di questa specie. Dovete dunque dare a priori il vostro oggetto nella intuizione, e su di esso fondare la vostra proposizione sintetica. Ora, se non fosse in voi una facoltà di intuire a priori; se questa soggettiva condizione per la forma non fosse a un tempo l'universale condizione a priori, a cui soltanto è possibile l'oggetto di questa intuizione stessa (esterna); se l'oggetto (il triangolo) fosse qualcosa in sé, senza rapporto col vostro soggetto, come potreste dire che ciò che si trova necessariamente nelle vostre condizioni soggettive per costruire un triangolo, debba necessariamente convenire anche al triangolo in se stesso? Giacché ai vostri concetti (delle tre linee) non potreste aggiungere nulla di nuovo (la figura), che debba trovarsi necessariamente nell'oggetto, poiché questo è dato prima della vostra conoscenza, e non in forza di essa. Se lo spazio dunque (e così pure il tempo) non fosse una semplice forma della vostra intuizione, contenente a priori le condizioni in cui soltanto le cose possono esser per voi oggetti esterni, che senza coeste condizioni soggettive in sé non sono niente; voi non potreste, nel modo più assoluto, stabilire nulla a priori, sinteticamente, intorno agli oggetti esterni. E dunque incontestabilmente certo, e non soltanto possibile o verosimile, che lo spazio e O tempo, come condizioni necessarie di ogni esperienza (esterna o interna), sono semplicemente condizioni

soggettive di ogni nostra intuizione, in rapporto alla quale, quindi, tutti gli oggetti sono semplicemente fenomeni, e non cose date per sé in questo modo; di cui anche perciò, quanto alla forma, si può dir molto a priori, ma non mai il minimo della cosa in sé che può essere in fondo a questi fenomeni.

II.<sup>1</sup> A conferma di questa teoria dell'idealità così del senso esterno, come dell'interno, e perciò di tutti gli oggetti dei sensi in quanto semplici fenomeni, si può principalmente osservare, che tutto ciò che nella nostra conoscenza appartiene all'intuizione (esclusi, dunque, il sentimento di piacere e di dolore e il volere, che non sono punto conoscenze) non contiene altro che semplici rapporti: di luogo in una intuizione (estensione), cangiamento di luogo (movimento), e leggi secondo le quali questo cangiamento è determinato (forze motrici). Ma che cosa ci sia nel luogo, o che cosa operi nelle cose stesse, oltre il cangiamento di luogo, con ciò non ci viene dato. Ora con semplici rapporti non si conosce una cosa in sé; è dunque da ritenere che, dal momento che mediante il senso esterno non possono esserci date se non semplici rappresentazioni di rapporti, anch'esso nella sua rappresentazione non possa contenere altro che il rapporto di un oggetto col soggetto, e non l'interno dell'oggetto in se stesso. Altrettanto si dica dell'intuizione interna. Non soltanto le rappresentazioni del senso esterno costituiscono la materia propria, onde noi arricchiamo il nostro spirito, ma il tempo in cui collochiamo queste rappresentazioni, che precede alla coscienza di queste nella esperienza e, come condizione formale, sta a fondamento del modo in cui noi le poniamo nello spirito, contiene già i rapporti della successione, della simultaneità e di ciò che è simultaneo con la successione (il permanente). Ora ciò che come rappresentazione può precedere ad ogni atto di pensar checchessia è l'intuizione; e se non contiene altro che rapporti, la forma dell'intuizione, la quale, non rappresentando nulla se non in quanto qualcosa è posto nello spirito, non può dunque esser altro che la maniera colla quale lo spirito viene modificato dalla propria attività, cioè da questo porre la sua rappresentazione, cioè da se stesso; insomma, un senso interno, quanto alla sua forma. Tutto ciò che è rappresentato per mezzo d'un senso, è perciò stesso sempre fenomeno; e un senso interno, dunque, o non dovrebbe punto essere ammesso, o il soggetto, che è oggetto di esso, non potrebbe essere rappresentato per esso se non come fenomeno, non come esso giudi-

<sup>1</sup> Ciò che segue, fino alla fine del capitolo, è aggiunta della seconda edizione.

cherebbe di se stesso se la sua intuizione fosse semplice spontaneità, cioè intellettuale. Qui tutta la difficoltà consiste in questo: come un soggetto possa intuire internamente se stesso; ma questa difficoltà è comune a tutte le teorie. La coscienza di se stesso (appercezione) è la semplice rappresentazione dell'Io; e, se tutto il molteplice nel soggetto ci fosse dato da essa spontaneamente, l'intuizione interna sarebbe intellettuale. Nell'uomo, questa coscienza richiede una percezione interna del molteplice datoci già nel soggetto; e la maniera, con la quale questo vario è dato nello spirito senza spontaneità, deve chiamarsi, in grazia di questa differenza, sensibilità. Se poi la facoltà della coscienza deve cercare (apprendere) ciò che è nello spirito, questo deve modificarla, e soltanto in questo modo può produrre un'intuizione di se stessi, la cui forma però, posta già a fondamento nello spirito, determina nella rappresentazione di tempo la maniera onde il molteplice è riunito nello spirito; poiché lo spirito intuisce se stesso, non come si rappresenterebbe immediatamente e spontaneamente, ma come internamente vien modificato; perciò come appare a sé, non come e.

III. Quando io dico: nello spazio e nel tempo così l'intuizione degli oggetti esterni, come anche l'intuizione che lo spirito ha di se stesso rappresenta l'uno e l'altro oggetto così come essi modificano i nostri sensi, cioè come essi appaiono, ciò non vuoi dire che questi oggetti siano una semplice parvenza. Giacché nel fenomeno gli oggetti, anzi le stesse qualità che ascriviamo a loro, sono considerate come qualcosa di effettivamente dato; e solo in quanto queste qualità dipendono esclusivamente dal modo di intuire del soggetto nella realazione dell'oggetto dato con esso, quest'oggetto è distinto, come fenomeno, dallo stesso come oggetto in sé. Perciò io non dico che i corpi paiono semplicemente essermi esterni, o che l'anima mia pare semplicemente data nella mia autocoscienza, quando affermo che le qualità dello spazio e del tempo, secondo le quali, come condizione della loro esistenza, pongo e quelli e questa, sono nel mio modo di intuire, e non in questi oggetti in sé. Sarebbe un errore il mio, se io facessi una pura parvenza di ciò che devo considerare come fenomeno<sup>1</sup>. Ma ciò non avviene secondo il nostro

<sup>1</sup> I predicati del fenomeno possono essere attribuiti all'oggetto stesso in rapporto al nostro senso, per es.: alla rosa il color rosso o l'odore; ma all'oggetto non può mai esser dato il predicato della parvenza, appunto perché si verrebbe ad attribuire all'oggetto per sé, ciò che gli può convenire solo in rapporto ai sensi o in generale

principio dell'idealità di tutte le nostre intuizioni sensibili; piuttosto, se a quelle forme rappresentative si attribuisse realtà oggettiva, allora potrebbe essere inevitabile che tutto per questa via si convertisse in semplice parvenza. Giacché, se si considera lo spazio e il tempo come qualità che dovrebbero trovarsi, per la loro possibilità, nelle cose stesse, e si riflette un po' alle assurdità in cui si resterebbe impigliati, poiché due cose infinite, non sostanze, e nemmeno inerenti realmente a sostanze, dovrebbero tuttavia essere un che di esistente, anzi condizione necessaria dell'esistenza di tutte le cose, e restare, quand'anche tutte le cose esistenti fossero soppresse; allora non si può fare un aggravio al buon Berkeley, se egli ridusse i corpi a una pura parvenza: anzi la nostra stessa esistenza, che in tal modo verrebbe a dipendere dalla realtà per sé stante di un non-ente, quale il tempo, così si diventerebbe una vana parvenza: assurdità, che finora nessuno s'è voluta addossare.

IV. Nella teologia naturale, nella quale si pensa un oggetto che, non solo non può essere punto per noi oggetto d'intuizione, ma nemmeno a se stesso oggetto d'intuizione sensibile, si è badato con gran cura a togliere da ogni sua intuizione (giacché tale deve essere tutta la sua conoscenza, e non pensiero, che dimostra sempre dei limiti) le condizioni del tempo e dello spazio. Ma con qual diritto ciò si può fare, se l'uno e l'altro si son fatti forme delle cose in se stesse, e tali da rimanere a priori quali condizioni dell'esistenza delle cose, anche quando si fossero soppresse le cose? perché come condizioni di ogni esistenza in generale essi dovrebbero esserlo anche dell'esistenza di Dio. Se non si vogliono prendere per forme oggettive di tutte le cose, non resta che considerarli come forme soggettive della nostra intuizione, così esterna come interna, la quale è sensibile perché non è originaria, ossia non è tale che già con essa sia data l'esistenza dell'oggetto della intuizione (e quale, per quanto noi arriviamo a intendere, può appartenere soltanto all'Essere supremo), ma è dipendente dall'esistenza dell'oggetto; ed è perciò possibile solo ad

al soggetto, per es.: i due anelli attribuiti una volta a Saturno. Fenomeno è ciò che non appartiene all'oggetto in se stesso, ma si trova sempre nel rapporto di esso col soggetto, ed è inseparabile dalla rappresentazione di questo; giustamente perciò i predicati dello spazio e del tempo sono attribuiti agli oggetti dei sensi come tali, e in ciò non v'è parvenza. Al contrario, se io attribuisco alla rosa in sé il color rosso, a Saturno gli anelli o a tutti gli oggetti esterni in sé l'estensione, senza guardare a un determinato rapporto di questi oggetti col soggetto e senza limitare ad esso il mio giudizio, allora nasce la parvenza (*N. d. K.*).

un patto: che la facoltà rappresentativa del soggetto sia modificata da esso.

Non è né pur necessario che noi limitiamo il modo di intuire nello spazio e nel tempo alla sensibilità dell'uomo: può darsi che ogni essere pensante finito debba trovarsi nelle identiche condizioni dell'uomo (sebbene non possiamo decider nulla di questo); ma non per questa sua universale validità tal modo d'intuire cesserebbe di appartenere alla sensibilità, appunto perché è derivato (*intuitus derivativus*), e non originario (*intuitus originarius*), e quindi non è una intuizione intellettuale, come quella che, per la ragione addotta, par convenire soltanto all'Ente primo, ma non mai ad un essere che è dipendente, e rispetto alla sua esistenza, e rispetto alla sua intuizione (che determina la sua esistenza, in rapporto ad oggetti dati); sebbene l'ultima osservazione sulla nostra teoria estetica debba soltanto essere tenuta in conto di chiarimento, e non di dimostrazione.

#### CONCLUSIONE DELL'ESTETICA TRASCENDENTALE

Ormai noi abbiamo uno dei punti necessari alla soluzione del problema generale della filosofia trascendentale: come sono possibili giudizi sintetici a priori? cioè intuizioni pure a priori, spazio e tempo, in cui noi, se nel giudizio a priori vogliamo oltrepassare il concetto dato, troviamo quello che, non nel concetto, ma nella intuizione corrispondente può essere scoperto a priori e congiunto con esso sinteticamente. Ma tali giudizi, per questa ragione, non vanno più in là degli oggetti dei sensi, e possono valere soltanto per oggetti di un'esperienza possibile.

Parte Seconda

## LOGICA TRASCENDENTALE

*Introduzione*

### IDEA DI UNA LOGICA TRASCENDENTALE

I

*Della logica in generale*

La nostra conoscenza scaturisce da due fonti principali dello spirito, la prima delle quali è la facoltà di ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda quella di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Per la prima, un oggetto ci è dato; per la seconda esso è pensato in rapporto con quella rappresentazione (come semplice determinazione dello spirito). Intuizione e concetti costituiscono, dunque, gli elementi di ogni nostra conoscenza; per modo che, né concetti, senza che a loro corrisponda in qualche modo una intuizione, né intuizione, senza concetti, possono darci una conoscenza. Entrambi sono puri o empirici. Empirici, quando contengano una sensazione (che suppone la presenza reale dell'oggetto); puri, invece, quando alla rappresentazione non sia mescolata alcuna sensazione. La sensazione si può dire materia della conoscenza sensibile. Quindi una intuizione pura contiene unicamente la forma in cui qualcosa è intuito, e un concetto puro solamente la forma del pensiero d'un oggetto in generale. Ma solo le intuizioni e i concetti puri e possibili sono a priori, gli empirici soltanto a posteriori.

Se noi chiamiamo sensibilità la recettività del nostro spirito a ricevere rappresentazioni, quando esso è in un qualunque modo modificato, l'intelletto è invece la facoltà di produrre da sé

rappresentazioni, ovvero la spontaneità della conoscenza. La nostra natura è cosiffatta che l'intuizione non può essere mai altrimenti che sensibile, cioè non contiene se non il modo in cui siamo modificati dagli oggetti. Al contrario, la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile è l'intelletto. Nessuna di queste due facoltà è da anteporre all'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. E quindi necessario tanto rendersi i concetti sensibili (cioè aggiungervi l'oggetto nell'intuizione), quanto rendersi intelligibili le intuizioni (cioè ridurle sotto concetti). Queste due facoltà o capacità non possono scambiarsi le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, né i sensi nulla pensare. La conoscenza non può scaturire se non dalla loro unione. Ma non perciò si devono confondere le loro parti; che, anzi, si ha grande ragione di separarle accuratamente e di tenerle distinte. Per questo noi distinguiamo la scienza delle leggi della sensibilità in generale, l'estetica, dalla scienza delle leggi dell'intelletto in generale, la logica.

A sua volta la logica può esser presa da due punti di vista: o come logica dell'uso generale dell'intelletto, o come logica dell'uso speciale. La prima comprende le leggi assolutamente necessarie del pensiero, senza le quali non esiste punto uso dell'intelletto; e riguarda perciò l'intelletto, astraendo dalla diversità degli oggetti ai quali può rivolgersi. La logica dell'uso speciale dell'intelletto, invece, comprende le leggi per pensare rettamente una specie determinata di oggetti. Quella si può chiamare logica elementare, questa invece organo di tale o tal'altra scienza. La seconda è fatta precedere per lo più nelle scuole a mo' di propedeutica delle scienze; sebbene, a seguire il cammino dell'umana ragione, essi segna in realtà l'ultimo termine, al quale essa arriva quando la scienza è già da lungo tempo bella e fatta, e non le occorre se non l'ultima mano per essere rettificata e completata. Giacché, se si vogliono dare le leggi secondo le quali una scienza può essere fondata, bisogna aver conoscenza degli oggetti in grado già piuttosto elevato.

La logica generale, poi, è o pura o applicata. Nella prima facciamo astrazione da tutte le condizioni empiriche nelle quali il nostro intelletto viene esercitato, per esempio dall'azione dei sensi, dal giuoco dell'immaginazione, dalle leggi della memoria, dalla forza delle abitudini, dall'inclinazione, ecc.; quindi anche dalle cause di pregiudizio, e in generale da tutto ciò, che da o si può supporre che dia origine a determinate conoscenze, giacché tutto questo riguarda semplice-

mente l'intelletto in peculiari circostanze della sua applicazione, per la conoscenza delle quali si richiede l'esperienza. Una logica generale, ma pura ha da fare dunque soltanto con meri principi a priori, ed è un canone dell'intelletto e della ragione, ma soltanto rispetto a ciò che vi è di formale nel loro uso, sia qualsivoglia il contenuto (empirico o trascendentale). Ma una logica generale allora si chiama applicata, quando mira alle leggi dell'uso dell'intelletto nelle condizioni soggettive empiriche, che ci insegna la psicologia. Essa dunque ha principi empirici, sebbene sia generale in quanto concerne l'uso dell'intelletto senza distinzione di oggetti. Per la qual cosa essa non è né un canone dell'intelletto in generale, né un organo di scienze speciali, ma soltanto un catartico del comune intelletto. Ond'è che, nella logica generale, quella parte che deve costituire la dottrina pura della ragione occorre sia interamente distinta da quella che costituisce la logica applicata (ancorché questa sia sempre generale). La prima soltanto è, a rigore, propriamente scienza, benché breve ed arida, e quale esige l'esposizione scolastica di una dottrina elementare dell'intelletto. In essa dunque i logici debbono sempre aver innanzi agli occhi queste due regole:

1) che essa, come logica generale, astra da ogni contenuto della conoscenza intellettuale e dalla diversità dei suoi oggetti, e non tratta se non della semplice forma del pensiero;

2) che, come logica pura, non ha principi empirici, e perciò non trae (come talora si è creduto) nulla dalla psicologia, la quale perciò non ha, assolutamente, nessuna influenza sul canone dell'intelletto. Essa è una dottrina dimostrata, e tutto in essa deve essere certo interamente a priori.

Quanto a ciò che io chiamo logica applicata (contro il comune significato di questa parola, seconda il quale essa deve contenere certi esercizi, a cui fornisce la legge la logica pura), essa è una rappresentazione dell'intelletto e delle leggi del suo uso necessario *in concreto*, cioè nelle condizioni accidentali del soggetto, che possono impedire o promuovere quest'uso, e che possono essere date soltanto empiricamente. Essa tratta dell'attenzione, dei suoi ostacoli e dei suoi effetti, dell'origine dell'errore, dello stato di dubbio, di scrupolo, di convinzione, e così via; e la logica generale e pura sta a lei, come la morale pura, la quale contiene semplicemente le leggi morali necessarie di una volontà libera in generale, sta alla dottrina della virtù propriamente detta, la quale considera queste leggi in contrasto con gli ostacoli dei sentimenti, delle inclinazioni, delle passioni, a cui gli uomini sono più o meno sottoposti, e che non può mai



formare una scienza vera e dimostrata, poiché ha bisogno appunto, al pari della logica applicata, di princìpi empirici e psicologici.

## II

### *Della logica trascendentale*

La logica generale, come abbiamo avvertito, astrae da ogni contenuto della conoscenza, cioè da ogni rapporto di questa conoscenza con l'oggetto, e considera soltanto la forma logica nel rapporto delle conoscenze fra di loro, cioè la forma del pensiero in generale. Ma, poiché vi sono tanto intuizioni pure quanto intuizioni empiriche (come mostra l'estetica trascendentale), così potrebbe anche esserci benissimo una distinzione fra pensiero puro e pensiero empirico degli oggetti. Nel qual caso si darebbe una logica, nella quale non si farebbe astrazione da ogni contenuto della conoscenza; perché quella che contenesse semplicemente le leggi del pensiero puro d'un oggetto, escluderebbe tutte quelle conoscenze che fossero di contenuto empirico. Essa tratterebbe altresì dell'origine delle nostre conoscenze degli oggetti, in quanto questa origine non possa essere attribuita agli oggetti, mentre la logica generale non ha nulla da vedere con questa origine della conoscenza, ma considera le rappresentazioni, siano esse originariamente in noi a priori, o date soltanto empiricamente, attenendosi semplicemente alle leggi, secondo le quali l'intelletto, quando pensa, le adopera le une in rapporto con le altre; essa, perciò, non considera se non la forma intellettuale che si può dare alle rappresentazioni, da qualunque parte esse possano provenire.

E qui io fo un'osservazione, che riguarda tutte le considerazioni che seguiranno, e che converrà aver sempre innanzi agli occhi: non bisogna, cioè, chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quella onde conosciamo che, e come, certe rappresentazioni (intuizioni e concetti) vengono applicate o sono possibili esclusivamente a priori: cioè, la possibilità della conoscenza, o l'uso di essa a priori. Quindi né lo spazio, né una qualunque determinazione geometrica a priori di esso sono rappresentazioni trascendentali: ma soltanto la conoscenza dell'origine non empirica di queste rappresentazioni, e la possibilità che hanno tuttavia di riferirsi a priori agli oggetti dell'esperienza, può dirsi trascendentale. Così, l'uso dello spazio a proposito di oggetti in generale sarebbe pure trascendentale; ma, se esso è unicamente limitato agli oggetti dei sensi, allora esso si dice empirico. La distinzione dunque del trascendentale dal-

l'empirico appartiene alla critica delle conoscenze, e non riguarda il rapporto di queste col loro oggetto.

Nell'aspettazione, dunque, che si dieno forse concetti che si possano riferire a priori ad oggetti, non come intuizioni pure o sensibili, ma semplicemente come funzioni del pensiero puro, e quindi come concetti, ma non di origine empirica né estetica, noi ci formiamo anticipatamente l'idea di una scienza dell'intelletto puro e della conoscenza razionale, onde pensiamo certi oggetti completamente a priori. Una scienza siffatta, che determini l'origine, l'estensione e la validità oggettiva di tali conoscenze, si deve chiamare logica trascendentale, poiché essa riguarda semplicemente le leggi dell'intelletto e della ragione, ma solo in quanto si riferisce<sup>1</sup> ad oggetti a priori, e non, come la logica generale, a conoscenze tanto empiriche quanto pure, senza distinzione.

## III

### *Della divisione della logica generale in analitica e dialettica*

L'antica e famosa questione con la quale si credeva di mettere in imbarazzo i logici, e si cercava di portarli a tale da lasciarsi cogliere in una misera diallele, o da dover riconoscere la propria ignoranza, e perciò la vanità di tutta quanta la loro arte, è questa: che cosa è la verità? La definizione nominale della verità, come accordo della conoscenza col suo oggetto, è qui ammessa e presupposta; ma si desidera sapere qual sia mai il criterio generale e sicuro della verità in ciascuna conoscenza.

E già una grande e necessaria prova di saggezza e di acume il sapere che cosa ci si debba ragionevolmente domandare. Giacché, se la domanda in sé è assurda, e vuoi risposte inutili, presenta, oltre alla vergogna di colui che la solleva, anche l'inconveniente di spingere l'incauto uditore a risposte inconcludenti, e di dare così il ridicolo spettacolo che uno, dicevano gli antichi, munge il becco, e l'altro tiene sotto uno staccio.

Se la verità consiste nell'accordo di una conoscenza col suo oggetto, bisogna per ciò stesso che questo oggetto sia distinto dagli

<sup>1</sup> Il soggetto è «la logica», e per questo il verbo è al singolare; ma è accettabile l'interpretazione dell'Erdmann, che intende «le leggi», e quindi volge il verbo al plurale (N. d. R.).

altri; giacché una conoscenza è falsa, se non s'accorda coll'oggetto al quale si riferisce, benché tuttavia contenga qualche cosa che potrebbe bene valere per altri oggetti. Ora, un criterio generale della verità sarebbe quello che fosse valido per tutte le conoscenze, senza distinzione dei loro oggetti. Ma è chiaro che, se si fa astrazione in esso da ogni contenuto della conoscenza (rapporto col suo oggetto), poiché la verità riguarda appunto questo contenuto, riesce assolutamente impossibile e privo di senso andare in cerca di una nota della verità per tale contenuto della conoscenza; ed è chiaro, perciò, che è impossibile dare un carattere distintivo sufficiente e a un tempo universale della verità. Come noi più sopra abbiamo già chiamato il contenuto di una conoscenza materia di essa, così si dovrà dire: non si può chiedere un carattere generale della verità della conoscenza quanto alla sua materia, perché ciò è in se stesso contraddittorio.

Ma, per ciò che riguarda la conoscenza quanto alla semplice forma (mettendo da parte ogni contenuto), è altrettanto chiaro che una logica, in quanto espone le leggi generali e necessarie dell'intelletto, deve appunto in queste leggi fornire criteri della verità. Infatti, ciò che contraddice ad esse è falso, perché l'intelletto allora contrasta con le proprie leggi generali del pensiero, e perciò con se stesso. Ma questi criteri riguardano soltanto la forma della verità, cioè del pensiero in generale, e sono perciò verissimi, ma non tuttavia sufficienti. Giacché una conoscenza potrebbe esser benissimo conforme alla forma logica, cioè non contraddittoria in se stessa, tuttavia essere sempre in contraddizione con l'oggetto. Dunque, il criterio semplicemente logico della verità, cioè l'accordo di una conoscenza con le leggi generali e formali dell'intelletto e della ragione, è bensì la *conditio sine qua non*, quindi la condizione negativa di ogni verità; ma la logica non può andare più oltre, e non ha pietra di paragone con cui possa scoprire l'errore che tocchi non la forma, ma il contenuto.

La logica generale risolve dunque l'intera opera formale dell'intelletto e della ragione nei suoi elementi, ed espone questi elementi come principi di ogni valutazione logica della nostra conoscenza. Questa parte della logica si può quindi chiamare analitica, ed è appunto per ciò la pietra di paragone, almeno negativa, della verità; poiché bisogna anzi tutto esaminare e valutare le conoscenze secondo la loro forma alla luce di queste regole, prima di scrutarle nel loro contenuto, per vedere se contengano una verità positiva in rapporto con l'oggetto. Ma, poiché la sola forma della conoscenza, per quan-

to si accordi con le leggi logiche, è ben lungi dall'esser sufficiente a stabilire la verità materiale (oggettiva) della conoscenza, così, nessuno, col semplice aiuto della logica, può arrischiarsi a giudicare e ad affermare chechessia degli oggetti senza aver prima raccolto, al di là della logica, una fondata informazione intorno ad essi, per tentarne poi secondo leggi logiche, semplicemente l'utilizzazione e la connessione in un tutto coerente, o, meglio ancora, per farne unicamente la prova secondo esse. C'è tuttavia qualcosa di così attraente nel possesso di un'arte tanto appariscente, qual è quella di dare a tutte le nostre conoscenze la forma dell'intelletto, — sebbene in relazione al loro contenuto si possa tuttavia restar vuotissimi e poverissimi, — che quella logica generale, la quale è semplicemente un canone di valutazione, viene impiegata altresì come organo di effettiva produzione almeno dell'apparenza di affermazioni oggettive; e quindi, in realtà, l'uso che se n'è fatto, è stato, in realtà, abusivo. Ora, la logica generale, come preteso organo si chiama dialettica.

Per vario che sia il significato, in cui gli antichi usarono questa denominazione di una scienza od arte, si può tuttavia desumere con sicurezza, dall'uso che di fatto ne fecero, che la dialettica, per loro, altro non fosse che la logica dell'apparenza. Arte sofistica di dare alla propria ignoranza, anzi alle proprie volontarie illusioni, la tinta della verità, imitando il metodo del pensare fondato (*Gründlichkeit*) che prescrive la logica generale, e servendosi della sua topica per colorire ogni vuoto modo di procedere. Ora, come un avvertimento sicuro e utile, si può osservare che la logica generale, considerata come organo, è sempre logica dell'apparenza, cioè dialettica. Infatti, poiché essa non ci insegna nulla circa il contenuto della conoscenza, ma semplicemente le condizioni formali dell'accordo con l'intelletto; le quali del resto, rispetto agli oggetti, sono assolutamente indifferenti; così, la pretesa di servirsene come di strumento (organo) per allargare ed estendere, almeno secondo si pretende, le conoscenze non può riuscire se non a una vuota ciancia, onde si affermi con qualche apparenza, o s'impugni a capriccio ciò che si vuole.

Un tale insegnamento non si addice in nessun modo alla dignità della filosofia. E perciò si è attribuito questo nome di dialettica alla logica piuttosto come una critica dell'apparenza dialettica, e come tale lo vogliamo anche inteso.

## IV

*Divisione della logica trascendentale in  
Analitica e Dialettica trascendentale*

In una logica trascendentale noi isoliamo l'intelletto (come sopra, nell'Estetica trascendentale, la sensibilità), e rileviamo, di tutta la nostra conoscenza, soltanto la parte del pensiero, che ha la sua origine unicamente nell'intelletto. Ma l'uso di questa conoscenza pura si fonda su ciò, come sua condizione: che ci vengano dati nell'intuizione oggetti, ai quali possa essere applicata. Giacché senza intuizione ad ogni nostra conoscenza manca l'oggetto, ed essa allora rimane affatto vuota. La parte, dunque, della logica trascendentale che espone gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto e i principi senza i quali nessun oggetto può assolutamente essere pensato, è l'analitica trascendentale, e insieme una logica della verità. Infatti, nessuna conoscenza può contraddire ad essa senza perdere insieme ogni contenuto, cioè ogni rapporto a un oggetto qualsiasi, e quindi ogni verità. Ma, poiché è molto seducente e pieno di attrattiva servirsi di queste conoscenze intellettuali e principi puri da soli, e anche oltre i limiti dell'esperienza, la quale solamente, per altro, può fornirci la materia (gli oggetti) a cui quei concetti puri dell'intelletto possono essere applicati; così l'intelletto corre il rischio di fare, con vani sofismi, un uso materiale di quelli che sono soltanto principi formali dell'intelletto puro, e di giudicare indifferentemente di oggetti, che non ci sono punto dati, anzi probabilmente non possono esserci dati in alcun modo. Poiché dunque essa propriamente non può essere altro che un canone di giudizio nell'uso empirico, se ne abusa se la si fa valere come organo di uso generale ed illimitato, e ci si arrischia, col solo intelletto puro, a pronunziar giudizi sintetici, ad affermare e a decidere sopra oggetti in generale. L'uso infatti dell'intelletto puro sarebbe in tal caso dialettico<sup>1</sup>. La seconda parte della logica trascendentale, perciò, deve essere una critica di questa apparenza dialettica, e si chiama dialettica trascen-

<sup>1</sup> Questa parola, come già s'è visto, è adoperata da Kant in significato dispregiativo, quando non è accompagnata da nessun chiarimento che gliene dia uno migliore. La dialettica vale «presunto organo del conoscere», come in questo passo: «logica dell'apparenza», accostata alla «sofistica» degli antichi (cfr. Introd. alla seconda parte della logica trascendentale), chiamata «infeconda», «rifiutata dalla ragione critica» (paragrafo 4 del cap. 1° della *Dottrina del metodo*). In miglior senso, ma sempre come umana deficienza, è presa in molti altri passi: «connaturata e irrimediabile illusione» (nella Introduzione citata).

dentale, non quasi un'arte di suscitare dommaticamente una tale apparenza (arte, purtroppo corrente, di svariate ciurmerie metafisiche), ma come critica dell'intelletto e della ragione rispetto al loro uso iperfisico<sup>1</sup>, a fine di svelare l'apparenza fallace delle sue infondate presunzioni, e ridurre le sue pretese di scoperta e ampliamento di conoscenze, che essa si illude di ottenere mercé principi trascendentali, al semplice giudicamento dell'intelletto puro e al suo preservamento dalle illusioni sofistiche.

<sup>1</sup> Ossia, che procede oltre la natura, al sovranaturale; come è proprio, secondo Kant, della ragione.

## ANALITICA TRASCENDENTALE

Questa analitica è la risoluzione di tutta la nostra conoscenza a priori negli elementi della conoscenza pura intellettuale. E qui bisogna por mente ai punti seguenti: 1) che i concetti sieno concetti puri, e non empirici; 2) che appartengano non all'intuizione e alla sensibilità, ma al pensiero e all'intelletto; 3) che sieno concetti elementari, ben distinti dai derivati e da quelli risultanti da essi per composizione; 4) che la loro tavola sia completa, e abbracci interamente tutto il dominio dell'intelletto puro. Or questa compiutezza d'una scienza data non può ottenersi con sicurezza col calcolo all'ingrosso di un aggregato messo insieme per tentativi; quindi essa è possibile soltanto mediante una idea della totalità della conoscenza intellettuale a priori e per mezzo della divisione dei concetti che la costituiscono, determinata in base a cotesta idea, e quindi per mezzo della loro connessione sistematica. L'intelletto puro si distingue assolutamente, non solo da ogni elemento empirico, ma anche da ogni sensibilità. E dunque un'unità per sé stante, sufficiente a se stessa, e non suscettibile di aumento per aggiunte dall'esterno. L'insieme quindi della sua conoscenza formerà un sistema, da essere compreso e determinato sotto una sola idea, e la cui compiutezza e articolazione possono fornire a un tempo una pietra di paragone per provare l'esattezza e il valore di tutte le parti di conoscenza che vi rientrano. Tutta questa parte della logica trascendentale consta di due libri, uno dei quali comprende i concetti, e l'altro i principi dell'intelletto puro.

*Libro Primo*

## ANALITICA DEI CONCETTI

Intendo per analitica dei concetti non l'analisi di essi o il procedimento, ordinario nelle ricerche filosofiche, di scomporre, pel loro contenuto, i concetti che si presentano, e metterli in chiaro; ma la scomposizione, ancora poco tentata, della stessa facoltà intellettuale, per ricercare la possibilità dei concetti a priori grazie al fatto di andarli a cercare solo nell'intelletto, come nel loro luogo di origine, e di analizzarne l'uso puro in generale; poiché è questo l'ufficio proprio d'una filosofia trascendentale; e il resto è trattazione logica dei concetti nella filosofia in generale. Noi dunque seguiremo i concetti puri fino ai loro primi germi e alle loro prime virtualità nell'umano intelletto, dove essi giacciono pronti, fino a che da ultimo, svoltisi in occasione dell'esperienza, e per opera dell'intelletto stesso liberati dalle condizioni empiriche che vi aderivano, si manifestano in tutta la loro genuina natura.

## Capitolo Primo

DEL FILO CONDUTTORE PER LA SCOPERTA DI TUTTI I  
CONCETTI PURI DELL'INTELLETTTO

Quando si adopera una facoltà conoscitiva, ci si forma, secondo le varie circostanze, diversi concetti, i quali rendono possibile la conoscenza di questa facoltà, e si possono raccogliere in un trattato più o meno ampio secondo che l'osservazione di essi sia stata proseguita per più o meno tempo, e con maggiore o minore penetrazione. Quando una tale indagine sia per essere compiuta, con questo metodo quasi meccanico non si può mai determinare con sicurezza. Inoltre, i concetti che si trovano in questo modo occasionalmente, non si scoprono in un ordine e in una sistematica unità, ma solo alla fine vengono raggruppati a seconda delle somiglianze,

e disposti, a seconda della grandezza del loro contenuto, dai semplici ai più complessi, in serie tutt'altro che sistematiche, sebbene sieno state in certo modo messe insieme metodicamente.

La filosofia trascendentale ha il vantaggio, ma anche l'obbligo, di ricercare i suoi concetti colla guida d'un principio, poiché essi rampollano puri e senza mescolanza dall'intelletto come assoluta unità, e debbono perciò concatenarsi fra di loro secondo un concetto o un'idea. Una tale connessione, pertanto, ci fornisce una regola secondo la quale è possibile a ciascun concetto puro dell'intelletto assegnare a priori il suo posto, e dar compiutezza al loro insieme; ciò che verrebbe altrimenti a dipendere tutto dal capriccio o dal caso.

*Sezione Prima*

## DELL'USO LOGICO DELL'INTELLETTTO IN GENERALE

L'intelletto è stato sopra definito soltanto negativamente, come facoltà di conoscere non sensitiva. Ora noi non possiamo avere nessuna intuizione indipendentemente dalla sensibilità. L'intelletto, dunque, non è una facoltà dell'intuizione. Ma, oltre l'intuizione, non c'è altra maniera di conoscere che per concetti. Perciò la conoscenza propria di ogni intelletto, almeno dell'intelletto umano, è una conoscenza per concetti: non intuitiva, ma discorsiva. Tutte le intuizioni, in quanto sensibili, riposano su affezioni; i concetti, dunque, su funzioni. Ma io intendo per funzione l'unità dell'atto che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune. I concetti dunque si fondano sulla spontaneità del pensiero, come le intuizioni sensibili sulla recettività delle impressioni. Ora di questi concetti l'intelletto non può far altro uso se non in quanto per mezzo di essi giudica. Poiché nessuna rappresentazione, tranne la sola intuizione, si riferisce immediatamente all'oggetto, così un concetto non si riferisce mai immediatamente ad un oggetto, ma a qualche altra rappresentazione di esso (sia essa intuizione o anche già concetto). Il giudizio dunque è la conoscenza mediata di un oggetto, e però la rappresentazione di una rappresentazione del medesimo. In ogni giudizio c'è un concetto che si conviene a molti, e che tra questi molti comprende anche una rappresentazione data, la quale ultima vien riferita immediatamente all'oggetto. Così, per es., nel giudizio: tutti i corpi sono divisibili, il concetto del divisibile si riferisce a diversi altri concetti; ma, fra questi, qui viene particolarmente riferito al concetto del corpo, il quale, per altro, si

riferisce a certi fenomeni che si presentano a noi. Così dunque questi oggetti vengono rappresentati per mezzo del concetto della divisibilità, mediatamente. Per tanto tutti i giudizi sono funzioni dell'unità tra le nostre rappresentazioni, poiché, invece di una rappresentazione immediata, per la conoscenza dell'oggetto è adoperata un'altra rappresentazione d'ordine più elevato, che raccoglie sotto di sé quella e molte altre; e molte conoscenze possibili vengono in tal modo raccolte in una. Ma noi possiamo ricondurre a giudizi tutti gli atti dell'intelletto, in modo che l'intelletto, in generale, può essere rappresentato come una facoltà di giudicare. Esso infatti, secondo ciò che s'è detto sopra, è una facoltà di pensare. Pensare è la conoscenza per concetti. Ma i concetti si riferiscono, come predicati di giudizi possibili, a qualche rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato. Così il concetto di corpo significa qualche cosa, per es., un metallo, che può essere conosciuto mediante quel concetto. E dunque concetto solo a patto che sieno sotto di esso raccolte altre rappresentazioni, mediante le quali può riferirsi agli oggetti. Esso è, insomma, il predicato di un giudizio possibile, per es., ogni metallo è un corpo. Le funzioni dell'intelletto possono dunque esser trovate tutte quante, se si può esporre completamente le funzioni dell'unità nei giudizi. Ma che ciò si possa benissimo ottenere, sarà mostrato dalla sezione seguente.

## SEZIONE SECONDA

## § 9.

*Della funzione logica dell'intelletto nei giudizi*

Se noi facciamo astrazione da tutto il contenuto d'un giudizio in generale, e badiamo soltanto alla semplice forma dell'intelletto, troviamo che in esso la funzione del pensiero può ridursi sotto quattro titoli, ciascuno dei quali comprende sotto di sé tre momenti. Essi si possono acconciamente rappresentare nella seguente tavola:

1.
<i>Quantità dei giudizi</i>
Universali
Particolari
Singolari

2.  
*Qualità*  
Affermativi  
Negativi  
Infiniti

3.  
*Relazione*  
Categorici  
Ipotetici  
Disgiuntivi

4.  
*Modalità*  
Problematici  
Assertori  
Apodittici

Poiché questa divisione pare che in alcuni punti, per verità non essenziali, si allontani dalla tecnica solita dei logici, gli avvertimenti che seguono non saranno superflui, contro il fraintendimento che può temersi.

1. I logici dicono con ragione che, nell'uso dei giudizi nei ragionamenti, i giudizi singolari si possono trattare come gli universali. Infatti, appunto perché non hanno estensione, il loro predicato non può essere riferito soltanto ad una delle cose che sono raccolte sotto il concetto del soggetto, ma escluso dalle altre. Esso dunque vale di quel concetto senza eccezione, come se fosse un concetto universale, avente una estensione per il cui significato tutto intero il predicato avesse valore. Se confrontiamo al contrario un giudizio singolare con un giudizio universale semplicemente come conoscenza, rispetto alla quantità, esso sta con questo nel rapporto dell'unità con l'infinità, e ne è perciò in se stesso essenzialmente diverso. Dunque, se io valuto un giudizio singolare (*iudicium singultire*), non solo secondo la sua validità interna, ma anche come conoscenza in generale, rispetto alla quantità che esso ha in confronto con altre conoscenze, allora esso è totalmente diverso dai giudizi universali (*iudicia communitio*), e merita in una tavola completa dei momenti del pensiero in generale un posto a sé (sebbene certamente, non trovi posto nella logica limitata esclusivamente all'uso dei giudizi nelle loro reciproche relazioni).

2. Bisogna pure distinguere, in una logica trascendentale, i giudizi infiniti dagli affermativi, sebbene, nella logica generale, sieno con ragione messi insieme con questi, e non costituiscono un membro particolare della divisione. Questa infatti astrae da ogni contenuto del predicato (anche quando è negativo), e considera soltanto se esso viene attribuito al soggetto o contrapposto ad esso.

Quella invece considera il giudizio anche secondo il valore o contenuto di questa affermazione logica mediante un predicato semplicemente negativo, e quale guadagno essa procura rispetto all'insieme del conoscere. Se io dicessi dell'anima che non è mortale, eviterei almeno un errore con un giudizio negativo. Laddove, in quest'altra proposizione: «l'anima è non mortale», io ho realmente affermato quanto alla forma logica, ponendo l'anima nell'ambito illimitato degli esseri che non muoiono. Ora, poiché il mortale forma una parte, e il non-mortale l'altra di tutta l'estensione degli esseri possibili, io non ho detto altro con la mia proposizione, se non che l'anima fa parte del numero infinito delle cose che restano, quando io ho sottratto interamente il mortale. Con ciò la sfera infinita di tutto il possibile non è limitata se non nel senso che tutto ciò che è mortale ne è stato separato, e l'anima vien posta nel restante spazio della sua estensione. Ma questo spazio, pur dopo tale sottrazione, rimane sempre infinito; e noi possiamo toglierne ancora molte altre parti, senza che il concetto dell'anima ne guadagni per nulla, o venga positivamente determinato. Questi giudizi, infiniti rispetto all'estensione logica, sono dunque realmente soltanto limitativi rispetto al contenuto della conoscenza in generale; e perciò non devono essere trascurati nel quadro trascendentale di tutti i momenti del pensiero nei giudizi, poiché la funzione dell'intelletto qui esercitata può essere importante probabilmente nel campo della sua conoscenza pura a priori.

3. Tutte le relazioni del pensiero nei giudizi sono: a) del predicato col soggetto; b) del principio con la conseguenza; e) della conoscenza divisa e di tutti i membri della divisione fra loro. Nella prima specie di giudizi sono considerati nel loro rapporto reciproco soltanto due concetti; nella seconda, due giudizi; nella terza, più giudizi. La proposizione ipotetica: «se c'è una giustizia perfetta, chi persiste nel male è punito», contiene in realtà il rapporto di due proposizioni: «c'è una giustizia perfetta» e «chi persiste nel male è punito». Se le due proposizioni sieno vere in sé, qui rimane indeciso: solo il loro nesso vien pensato per mezzo di questo giudizio. Finalmente, il giudizio disgiuntivo contiene un rapporto di due o più proposizioni tra loro, ma non un rapporto di derivazione dell'una dall'altra, bensì di opposizione logica, in quanto la sfera dell'uno esclude quella dell'altro; ma contiene altresì un rapporto di comunanza, in quanto quelle proposizioni riunite insieme occupano tutta la sfera di quella tal conoscenza; e però contiene un rapporto fra le parti della sfera d'una conoscenza, giacché la sfera di ogni

parte serve di complemento a quella dell'altra per formare tutto l'insieme della conoscenza di cui è parola; per es., «il mondo esiste o per opera del cieco caso, o per interna necessità, o per una causa esterna». Ognuna di queste proposizioni occupa una parte della sfera della conoscenza possibile intorno all'esistenza di un mondo in generale, tutte quante costituiscono la sfera totale. Escludere la conoscenza da una di queste sfere significa porla in una delle rimanenti; e porla invece in una sola sfera, significa toglierla dalle altre. C'è dunque in un giudizio disgiuntivo una certa comunanza delle conoscenze, che consiste nel fatto che le proposizioni che lo costituiscono si escludono vicendevolmente, ma, così facendo, determinano tuttavia nell'insieme la vera conoscenza, costituendo, prese tutte insieme, il contenuto totale di un'unica conoscenza data. E questo solo è ciò che io credo necessario di avvertire qui, per rispetto a quel che segue.

4. La modalità dei giudizi è una loro funzione tutta particolare, che ha questo carattere distintivo: che non contribuisce per niente al contenuto del giudizio (giacché, oltre la quantità, la qualità e la relazione, non c'è più altro che formi il contenuto del giudizio), ma tocca solo il valore della copula rispetto al pensiero in generale. Giudizi problematici sono quelli in cui l'affermare, o il negare, si ammette come semplicemente possibile (arbitrario); assertori, quelli in cui si considera come reale (vero); apodittici, quelli in cui si riguarda come necessario<sup>1</sup>. Così i due giudizi, il cui rapporto costituisce il giudizio ipotetico (*antecedens* e *consequens*) e la cui azione reciproca forma il giudizio disgiuntivo (membri della divisione), sono tutti soltanto problematici. Nell'esempio di sopra, la proposizione: «C'è una giustizia perfetta», non è detta in modo assertorio, ma soltanto pensata come un giudizio arbitrario, che può essere ammesso da qualcuno; e solo la conseguenza è assertoria. Perciò taluni giudizi possono essere perfino manifestamente falsi, e tuttavia, assunti come problematici, servire di condizione alla conoscenza della verità. Così il giudizio: il mondo esiste per cieco caso, nel giudizio disgiuntivo ha un significato puramente problematico: cioè, qualcuno potrebbe ammettere questa proposizione, in qualche modo, per un istante: ma essa serve (come indicazione di una strada falsa fra tutte quelle che si possono prendere) a trovare la vera. La proposi-

<sup>1</sup> Esattamente come se il pensiero fosse nel primo caso funzione dell'intelletto, nel secondo della facoltà di giudicare, nel terzo della ragione. Osservazione, che avrà in ciò che segue il suo chiarimento (N. d. K.).

zione problematica è dunque quella, che esprime solo una possibilità logica (che non è punto oggettiva), ossia una libera scelta di assumere tale proposizione come valida: ammissione puramente arbitraria di essa nell'intelletto. La proposizione assertoria enuncia la realtà logica, o verità; come in un sillogismo ipotetico l'antecedente, problematico nella maggiore, si presenta come assertorio nella minore, e indica che la proposizione è già legata con l'intelletto in virtù delle sue leggi. La proposizione apodittica pensa il giudizio assertorio determinato secondo queste leggi dell'intelletto stesso e, per conseguenza, come affermatore a priori; ed esprime in tal modo una necessità logica. Ora, poiché tutto qui si incorpora gradualmente nell'intelletto, per modo che si giudica dapprima qualche cosa problematicamente, e la si ammette in seguito assertoriamente come vera, e la si afferma, infine, come inseparabilmente legata con l'intelletto, cioè come necessaria ed apodittica, le tre funzioni della modalità si possono considerare come altrettanti momenti del pensiero in generale.

## SEZIONE TERZA

## § 10.

*Dei concetti puri dell'intelletto o categorie*

Come è già stato detto parecchie volte, la logica generale astrae da tutto il contenuto della conoscenza, e aspetta quindi che le rappresentazioni le siano date dondechessia, per trasformarle in concetti; il che ha luogo analiticamente. La logica trascendentale, al contrario, trova dinanzi a sé il molteplice della sensibilità a priori, che l'estetica trascendentale le presenta per dare una materia ai concetti puri dell'intelletto; senza la quale essa sarebbe priva di qualsiasi contenuto, e perciò assolutamente vuota. Ora, lo spazio e il tempo contengono il molteplice dell'intuizione pura a priori, ma fanno tuttavia parte di quelle condizioni della recettività del nostro spirito, nelle quali soltanto questo può accogliere le rappresentazioni degli oggetti, e che non possono quindi non entrare ogni volta anche nel concetto di celesti oggetti. Solo, però, che la spontaneità del nostro pensiero esige che questo molteplice sia dapprima in certo modo penetrato, raccolto e unificato, per cavarne quindi una conoscenza. Questo atto io lo chiamo sintesi.

Ma intendo per sintesi, nel senso più generale di questa parola, l'atto di unire diverse rappresentazioni, e comprendere la loro molteplicità in una conoscenza. Tale sintesi è pura, se il molteplice è

dato non empiricamente, ma a priori (come quello nello spazio e nel tempo). Prima di ogni analisi delle nostre rappresentazioni, queste già devono esserci date, e nessun concetto per il suo contenuto può nascere analiticamente. Ma la sintesi di un molteplice (dato empiricamente o a priori) produce una conoscenza, che può certo, a principio, essere ancora grossolana e confusa e, per conseguenza, aver bisogno dell'analisi; la sintesi è tuttavia ciò che propriamente raccoglie gli elementi per la conoscenza, e li unifica per formarne un certo contenuto; essa è dunque il primo fatto sul quale dobbiamo rivolgere la nostra attenzione, volendo giudicare dell'origine prima della nostra conoscenza.

La sintesi in generale è, come vedremo in seguito, il semplice effetto dell'immaginazione, cioè di una funzione dell'anima, cieca, e nondimeno indispensabile, senza la quale noi non avremmo mai veruna conoscenza, ma della quale solo di rado siamo consapevoli. Si badi per altro che ricondurre questa sintesi a concetti è funzione che appartiene all'intelletto, e con la quale soltanto esso ci dà la conoscenza, nel senso proprio di questa parola.

La sintesi pura, intesa in generale, ci dà ora il concetto puro dell'intelletto. Ma io intendo per sintesi pura quella che si fonda su un principio dell'unità sintetica a priori: così il nostro numerare (e si vede soprattutto nelle cifre più grandi) è una sintesi *s e c o n d o c o n c e t t i*, poiché essa ha luogo secondo un comune principio della unità (per esempio, quello della decina). Sotto questo concetto, dunque, l'unità nella sintesi del molteplice diventa necessaria.

Diverse rappresentazioni sono ricondotte analiticamente sotto un concetto (compito di cui si occupa la logica generale). Ma la logica trascendentale insegna a ricondurre a concetti, non le rappresentazioni ma la sintesi pura delle rappresentazioni. La prima cosa che ci deve esser data, affinché la conoscenza a priori di tutti gli oggetti sia possibile, è il molteplice delle intuizioni pure; la *s i n t e s i* di questo molteplice per mezzo della immaginazione vien dopo, ma non ci dà ancora nessuna conoscenza. I concetti, che conferiscono unità a questa sintesi pura, e che consistono unicamente nella rappresentazione di questa unità sintetica necessaria, fanno il terzo passo verso la conoscenza di un dato oggetto, e sono fondati sull'intelletto.

La stessa funzione, che dà unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà dunque unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in una intuizione; unità, che, generalmente parlando, si chiama il concetto puro dell'intelletto. Così lo stesso intelletto, appunto con le stesse operazioni per cui nei concetti, me-



diante l'unità analitica, produce la forma logica di un giudizio, produce altresì, mediante l'unità sintetica del molteplice nell'intuizione in generale, un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni; in grazia del quale esse prendono nome di concetti puri dell'intelletto, che si applicano a priori agli oggetti; ciò che la logica generale non può fare.

In tal modo sorgono precisamente tanti concetti puri dell'intelletto, che si applicano a priori agli oggetti della intuizione in generale, quante funzioni logiche si avevano in tutti i giudizi possibili nella tavola precedente; perché le dette funzioni esauriscono completamente l'intelletto, e ne misurano perciò tutto il potere. Chiamiamo questi concetti categorie, sull'esempio di Aristotele, giacché il nostro intento è, nella prima origine, in tutto identico al suo, sebbene molto se ne allontani nell'esecuzione.

## TAVOLA DELLE CATEGORIE

1.

Della quantità:

Unità  
Pluralità  
Totalità.

2.

Della qualità:

Realtà  
Negazione  
Limitazione.

3.

Della relazione:

dell'Inerenza e sussistenza (*substantia et accidens*)  
della Causalità e dipendenza (*causa et effectus*)  
della Reciprocità (*actio reciproca, fra agente e paziente*)

4.

Della modalità:

Possibilità — impossibilità  
Esistenza — inesistenza  
Necessità — contingenza.

Propriamente, *Gemeinschaft*, comunanza, l'aver qualcosa in comune.

Ecco dunque l'enumerazione di tutti i concetti puri originari della sintesi, che l'intelletto contiene in sé a priori, e soltanto in virtù dei quali è anche intelletto puro; solo per mezzo di essi potendo comprendere qualche cosa nel molteplice della intuizione, cioè pensare un oggetto di essa. Questa divisione ricavata sistematicamente da un principio comune, cioè dalla facoltà di giudicare (che equivale a facoltà di pensare), non deriva, rapsodisticamente<sup>1</sup>, da una ricerca dei concetti puri fatta affidandosi alla buona ventura, della cui compiutezza non si può mai essere certi, poiché non la si può inferire se non per induzione, senza pensare che, in questo modo, non si scorge mai perché siano precisamente questi e non altri i concetti inerenti all'intelletto puro. Ricercare questi concetti fondamentali era un'impresa degna di quella mente acuta di Aristotele. Ma, non avendo nessun principio, Aristotele li raccolse affrettatamente, come gli si presentavano, e ne mise insieme dieci, che chiamò categorie (predicamenti). Dopo, credette averne trovate altre cinque, che aggiunse alle precedenti, col nome di post-predicamenti. Ma la sua tavola rimase sempre difettosa. Oltre di che, vi si trovano anche modi della sensibilità pura (*quando, ubi, situs*, e così *prius, simul*) e anche un modo empirico (*motus*), i quali non appartengono punto a questo albero genealogico dell'intelletto; e vi s'incontrano pure concetti derivati, frammisti ai concetti originari (*actio, passio*), e parecchi di questi ultimi mancano affatto.

Quanto a questi ultimi concetti, resta infatti ancor da notare che le categorie, essendo i veri concetti primitivi dell'intelletto puro, hanno per ciò stesso i loro concetti derivati, ugualmente puri, che non si possono in niun modo trasandare in un completo sistema di filosofia trascendentale; ma io, in un semplice saggio critico, posso accontentarmi di una semplice menzione.

Mi sia concesso di chiamare questi concetti puri, ma derivati, dell'intelletto, predicabili (in contrapposto ai predicamenti) dell'intelletto puro. Quando si hanno i concetti originari e primitivi, è facile poi aggiungere ad essi i concetti derivati e subalterni, e designare così in modo definitivo l'albero genealogico dell'intelletto puro. Non dovendomi occupare qui della esecuzione completa del sistema, ma solamente dei principi per fare un sistema, riservo questo

<sup>1</sup> *Rhapsodie, rhapsodistisch* sono parole adoperate spesso da Kant: rapsodia della percezione (in contrapposto a connessione, unità); delle conoscenze (in contrapposto a sistema). Sono sinonimi di *Principiosigkeit, principlos* (= asistematicità, asistematico).

completamento ad altro lavoro. Ma si può ottenere sufficientemente questo scopo, prendendo i manuali di ontologia, e aggiungendo, per es., alla categoria della causalità i predicabili della forza, dell'azione, della passione; alla categoria della reciprocità, i predicabili della presenza, della resistenza; ai predicamenti della modalità, i predicabili del sorgere, del perire, del cangiamento, ecc. Le categorie, combinate coi modi della sensibilità pura, o fra di loro, forniscono un gran numero di concetti a priori derivati; segnalarli ed esperii il più compiutamente che sia possibile, non sarà certo senza utilità e interesse; ma qui sarebbe fatica superflua.

Mi dispenso, a ragion veduta, di dare in questo trattato le definizioni di queste categorie, per quanto ne possa essere già in possesso. Analizzerò questi concetti, in seguito, tanto quanto sarà necessario alla dottrina del metodo, alla quale attendo. In un sistema della ragion pura si potrebbe, a buon diritto, chiedermele; ma qui non servirebbero se non a distrarre l'attenzione dal punto principale della ricerca, sollevando dubbi e obiezioni, che si possono, senza detrarre nulla al nostro scopo essenziale, rimandare benissimo ad altro lavoro. Dal poco, intanto, che fin qui ne ho accennato, risulta chiaramente che non solo è possibile, ma altresì facile fornire un dizionario completo di questi concetti, con tutti i chiarimenti desiderabili. Una volta che esistono le caselle, non resta che da riempirle, e una topica sistematica, com'è la presente, difficilmente può sbagliare il posto, al quale ciascun concetto appartiene, mentre può facilmente additare quelli che sono tuttavia vacanti.

#### § 11.<sup>1</sup>

Intorno a questa tavola delle categorie si possono fare diverse considerazioni, che forse potrebbero aver importanti conseguenze, rispetto alla forma scientifica di tutte le conoscenze razionali. Che infatti questo quadro nella parte teoretica della filosofia sia straordinariamente utile, anzi indispensabile, ad abbozzare completamente il disegno della totalità di una scienza, in quanto essa si appoggia su concetti a priori, e a ricavarne matematicamente le parti secondo determinati principi, risulta chiaro da questo, che la detta tavola comprende tutti quanti i concetti elementari dell'intelletto, anzi la forma d'un sistema di essi nell'intelletto umano; e per conseguenza una guida a tutti i momenti di una scienza spe-

<sup>1</sup> I paragrafi 11 e 12 sono un'aggiunta della 2ª edizione.

culativa, nonché al suo ordinamento, come io ne ho dato anche una prova altrove<sup>1</sup>. Ecco ora alcune osservazioni.

La prima è: che questa tavola, contenente quattro classi di concetti dell'intelletto, si può subito suddividere in due parti, delle quali la prima è indirizzata agli oggetti della intuizione (così pura, come empirica), la seconda invece alla esistenza di questi oggetti (o in rapporto reciproco tra loro, o in rapporto con l'intelletto).

La prima classe io la chiamerei delle categorie matematiche, la seconda delle dinamiche. La prima classe non ha, come si vede, alcun correlato, che si incontra soltanto nella seconda classe. Questa differenza deve tuttavia trovar la sua ragione nella natura dell'intelletto.

Seconda osservazione: che è sempre uguale in ogni classe il numero delle categorie, cioè tre; la qual cosa invita proprio a riflettere, giacché altrimenti ogni divisione a priori per concetti deve essere una dicotomia. Si noti inoltre, che la terza categoria deriva sempre dall'unione della seconda con la prima della sua classe.

Così la totalità non è altro che la molteplicità, considerata come unità; la limitazione, la realtà unita colla negazione; la reciprocità è la causalità di una sostanza in vicendevole determinazione con un'altra; e, finalmente, la necessità, l'esistenza che è data dalla possibilità stessa. Non si pensi però che la terza categoria si riduca in tal modo a un semplice concetto derivato, e non sia un concetto primitivo dell'intelletto puro. Perché l'unione della prima colla seconda categoria, per poter produrre il terzo concetto, richiede uno speciale atto dell'intelletto, che non fa tutt'uno con quello che si è esercitato nel primo e nel secondo. Così il concetto di numero (che appartiene alla categoria della totalità), non è sempre possibile dovunque sieno gli altri due di molteplicità e di unità (per es. nella rappresentazione dell'infinito); né pel fatto che io collego i due concetti di causa e di sostanza, è possibile intendere l'influsso, cioè come una sostanza possa essere causa di qualche cosa in un'altra sostanza. Donde si rileva, che a ciò si richiede un atto speciale dell'intelletto; e così negli altri casi.

Terza osservazione: Di una sola categoria, quella della reciprocità, che si trova sotto il terzo titolo, la coincidenza con la forma del giudizio disgiuntivo, che le corrisponde nel quadro delle funzioni logiche, non salta così agli occhi come le altre.

<sup>1</sup> *Principi metafisici della fisica* (N. a. K.). Questi *Principi* erano stati pubblicati da K. l'anno innanzi (1786).

Per assicurarsi di tale coincidenza, devesi notare che in tutti i giudizi disgiuntivi la loro sfera (l'insieme di tutto ciò che è in essi contenuto) vien rappresentata come un tutto diviso in parti (i concetti subordinati); e poiché non si può ridurre nessuna di queste parti sotto l'altra, esse vengono pensate come vicendevolmente coordinate, non subordinate; per modo che si determina l'una con l'altra non in un senso solo, come in una serie, ma vicendevolmente, come in un aggregato (posto un membro della divisione, tutti gli altri sono perciò esclusi, e viceversa).

Ora un simile concatenamento vien pensato in una totalità di cose, in cui una di esse, non è subordinata, come effetto, all'altra, quale causa della sua esistenza, ma insieme anche e reciprocamente coordinata come causa rispetto alla determinazione delle altre (come in un corpo, le cui parti si attirano scambievolmente l'una con l'altra, e anche si contrastano); ed è questa una specie di unione affatto diversa da quella che si trova nel semplice rapporto di causa e di effetto (di principio e di conseguenza), dove la conseguenza non determina alla sua volta il principio, e perciò (come nel caso del creatore e del mondo) non forma con essa un tutto. Lo stesso procedimento che l'intelletto osserva quando si rappresenta la sfera di un concetto diviso, lo osserva pure quando pensa una cosa come divisibile; e come i membri della divisione nel primo si escludono l'un l'altro, e tuttavia sono collegati in una sfera, così l'intelletto pone le parti della seconda come tali, la cui esistenza (come sostanza) deriva a ciascuna esclusivamente dalle altre, e pure sono insieme unite in un tutto.

#### §12.

Ma nella filosofia trascendentale degli antichi si trova ancora un capitolo, contenente concetti puri dell'intelletto che, pur non essendo annoverati fra le categorie, per loro dovevano tuttavia valere come concetti a priori degli oggetti; nel qual caso il numero delle categorie crescerebbe; ciò che non è possibile. A questi concetti accenna la famosa proposizione degli scolastici, *quodlibet ens est UNUM, VERUM, BONUM*. Ora, benché veramente l'uso di questo principio rispetto alle conseguenze (che diedero mere frasi tautologiche) abbia avuto un valore così miserevole, che ai tempi nostri quasi solo per convenienza si deve farne menzione nella metafisica; tuttavia un pensiero, che ha resistito sì lungo tempo, per vuoto che sembri, merita sempre una ricerca della sua origine, e giustifica la supposizione che abbia il proprio fondamento in qualche regola dell'intelletto, la

quale sia stata soltanto, come spesso accade, falsamente interpretata. Questi presunti predicati trascendentali delle cose non sono altro che esigenze logiche e criteri di ogni conoscenza delle cose in generale, a fondamento della quale pongono le categorie della quantità, ossia della unità, pluralità e totalità; solo che queste categorie, le quali si sarebbero dovute prendere propriamente nel significato materiale, come appartenenti alla possibilità delle cose stesse, gli antichi le adoperavano in realtà solo in un valore formale, come appartenenti all'esigenza logica nel riguardo di ogni conoscenza; e nondimeno di questi criteri del pensiero facevano incautamente proprietà delle cose in se stesse. In ogni conoscenza cioè d'un oggetto vi è unità del concetto che si può chiamare unità qualitativa, in quanto in esso è pensata solo l'unità della comprensione del molteplice della conoscenza: qualche cosa di simile all'unità del tema in un dramma, in un'orazione, in una favola. In secondo luogo, la verità delle conseguenze. Più sono le conseguenze vere di un concetto dato, più sono le prove della sua realtà oggettiva. Questo si potrebbe chiamare la molteplicità qualitativa delle note che appartengono a un concetto come principio comune (e che non sono pensate in esso come quantità). In terzo luogo, finalmente, la perfezione; la quale consiste in ciò, che questa molteplicità è alla sua volta ricondotta all'unità del concetto, e con esso, e con nessun altro, si accorda completamente; ciò che si potrebbe chiamare la compiutezza qualitativa (totalità). Donde risulta che questi criteri logici della possibilità della conoscenza in generale trasformano le tre categorie della quantità, nelle quali l'unità nella produzione del *quantum* deve esser considerata sempre omogeneamente, solo allo scopo di connettere anche elementi conoscitivi eterogenei in una coscienza, mediante la qualità di una conoscenza come principio. Così il criterio della possibilità di un concetto (non del suo oggetto) è la definizione, nella quale l'unità del concetto, la verità di tutto ciò che da esso si può ricavare immediatamente, e infine la compiutezza di quello che ne è stato ricavato, costituiscono la condizione richiesta per la costituzione dell'intero concetto; e così il criterio di una ipotesi è la intelligibilità del principio di esplicazione assunto, ovvero la sua unità (senza ipotesi sussidiarie), la verità delle conseguenze che se ne cavano (accordo fra di loro stesse, e con l'esperienza), e, finalmente, la compiutezza del principio di esplicazione rispetto alle conseguenze, per cui queste non richiedano né più né meno di ciò che era stato ammesso nella ipotesi, e riproducano analiticamente a posteriori ciò che era stato pensato sinteticamente a priori, accordandovisi. -- Per-

ciò coi concetti di unità, verità, perfezione, la tavola trascendentale delle categorie non è completata, quasi fosse stata incompleta; ma soltanto, essendo posto da parte il rapporto di questi concetti cogli oggetti, l'uso che se ne fa vien ridotto entro le regole generali dell'accordo della conoscenza con se stessa.

## Capitolo Secondo

### DEDUZIONE DEI CONCETTI PURI DELL'INTELLETTO

#### SEZIONE PRIMA

#### § 13. *Dei principi di una deduzione trascendentale in generale*

I giuristi, quando trattano di facoltà e pretese, distinguono in una questione giuridica quel che è di diritto (*quid iuris*) da ciò che si attiene al fatto (*quid facti*); ed esigendo la dimostrazione dell'uno e dell'altro punto, chiamano la prima, quella che deve dimostrare il diritto, o anche la pretesa, deduzione. Noi ci serviamo di una quantità di concetti empirici senza opposizione da parte di nessuno; e ci riteniamo autorizzati, anche senza deduzione, ad attribuir loro un senso e una portata quale noi ce l'immaginiamo, perché in ogni tempo noi disponiamo dell'esperienza per provare la loro realtà obiettiva. Vi sono intanto anche alcuni concetti usurpati, ad esempio quelli di felicità, destino, che circolano in verità tra l'indulgenza quasi generale, ma che talora vengon messi in questione, con la domanda: *quid iuris*? Nel qual caso ci si trova in imbarazzo non piccolo per la loro deduzione, non essendo possibile addurre nessun fondamento evidente di diritto, né dall'esperienza, né dalla ragione, per rendere manifesta la legittimità del loro uso.

Ma fra i concetti di varie specie, che formano il tessuto così svariato della umana conoscenza, se ne danno, che sono determinati anche per l'uso puro a priori (del tutto indipendentemente da ogni esperienza): e, di questi, il diritto ha sempre bisogno di essere dedotto; giacché per la legittimità di un tal uso non sono sufficienti le prove ricavate dall'esperienza; ma è necessario sapere altresì come questi concetti possano riferirsi ad oggetti, mentre non traggono punto la loro legittimità dall'esperienza. Chiamo quindi deduzione trascendentale la spiegazione del modo in cui i concetti a priori si

possono riferire ad oggetti, e la distinguo dalla deduzione empirica, la quale mostra in che modo un concetto è acquistato per mezzo dell'esperienza e della riflessione su di essa, e quindi riguarda, non la legittimità, ma il fatto onde risulta il possesso.

Abbiamo adesso già due specie di concetti, di genere affatto diverso, i quali però si accordano l'uno e l'altro in questo, che si riferiscono ambedue assolutamente a priori agli oggetti: cioè i concetti dello spazio e del tempo, come forme della sensibilità, e le categorie, come concetti dell'intelletto. Voler tentare di esse una deduzione empirica, sarebbe fatica del tutto sprecata; poiché il carattere differenziale della loro natura è appunto in ciò, che esse si riferiscono ai loro oggetti senza aver nulla tolto dalla esperienza per la loro rappresentazione. Se ne è, dunque, necessaria una deduzione, questa dovrà essere sempre trascendentale.

Intanto di questi concetti, come di ogni conoscenza, si può ricercare nell'esperienza, se non il principio della loro possibilità, le cause tuttavia occasionali del loro sorgere; così le impressioni dei sensi danno la prima spinta a spiegare tutta la nostra attività conoscitiva per rispetto a loro, e a costituire l'esperienza; la quale contiene due elementi di assai diversa natura, cioè una materia per la conoscenza, che viene dai sensi, e una certa forma per ordinarla, proveniente dalla fonte inferiore del puro intuire e del pensiero; i quali sono per la prima volta messi in grado di funzionare e di produrre concetti all'occasione fornita dai sensi. Ma tale ricerca dei primi sforzi della nostra attività conoscitiva per salire dalle singole percezioni ai concetti generali, ha senza dubbio la sua grande utilità, e bisogna esser grati al celebre Locke, che vi ha per il primo aperta la via. Per altro, una deduzione dei concetti puri a priori non può aversi mai per mezzo di essa, perché essa assolutamente non si trova su questa via; dal momento che in vista del loro futuro uso, che deve essere assolutamente indipendente dall'esperienza, i concetti puri bisogna che presentino un ben diverso atto di nascita che quello dell'origine sperimentale. Questa tentata derivazione fisiologica, la quale, per parlare propriamente, non può nemmeno chiamarsi deduzione, poiché tocca solo una *quaestionem facti*, io la chiamerei illustrazione<sup>1</sup> del

<sup>1</sup> La parola *Erklärung* ha nella terminologia kantiana quasi sempre il significato di spiegazione per via di ragionamenti. Altrove traducemmo chiarimento. Ora, poiché Kant a questa fisiologia (oggi si direbbe psicologia) da la modesta portata di descrizione, di constatazione, traduciamo illustrazione. Del resto, più in là, parlando del principio della deduzione trascendentale, K. preferisce adoperare la parola *Illustration* in contrapposto a deduzione (*nicht ihre Deduction, sondern Illustration*).

possesso di una conoscenza pura. Ond'è chiaro che di questi concetti può darsi soltanto una deduzione trascendentale e puntò empirica, e che una deduzione empirica rispetto ai concetti puri a priori non è altro che un vano tentativo, nel quale possono sbizzarrirsi solo coloro che non abbiano compreso nulla della natura affatto peculiare di siffatte conoscenze.

Sebbene tuttavia l'unico modo di una possibile deduzione della conoscenza pura a priori, — cioè quello per la via trascendentale, — sia ormai convenuto, non se ne ricava perciò, che esso sia così inevitabilmente necessario. Noi abbiamo sopra seguita sino alle loro scaturigini e chiarita e determinata la validità oggettiva a priori dei concetti dello spazio e del tempo, mediante una deduzione trascendentale. Eppure la geometria procede diritta per la sua strada, servendosi di sole conoscenze a priori, senza bisogno di ottenere dalla filosofia un lasciapassare comprovante la pura e regolare provenienza dal proprio concetto fondamentale dello spazio. Se non che, è pure da considerare che l'uso del concetto, in questa scienza, concerne solamente il mondo sensibile esterno, del quale lo spazio è la forma pura della sua intuizione, in cui perciò ogni conoscenza geometrica, fondandosi nella intuizione a priori, ha evidenza immediata, e gli oggetti (per la forma) son già dati nell'intuizione, mediante la stessa conoscenza a priori. Al contrario, coi concetti puri dell'intelletto incomincia l'improrogabile esigenza di ricercare non solo la loro deduzione trascendentale, ma altresì quella dello spazio; infatti, poiché essi parlano di oggetti, non mediante predicati dell'intuizione e della sensibilità, ma del puro pensiero a priori, si riferiscono in generale agli oggetti, senza tutte le condizioni della sensibilità; e, non essendo fondati sull'esperienza, non possono nemmeno mostrare nell'intuizione a priori nessun oggetto, sul quale fondino, avanti a ogni esperienza, la loro sintesi; e però non solamente fan sorgere dubbi circa il valore obbiettivo e il limite del loro uso, ma rendono ambiguo quel concetto dello spazio, per ciò che sono inclinati a servirsene al di là delle condizioni della intuizione sensibile; e perciò anche sopra era necessaria, di essi, una deduzione trascendentale. Il lettore deve dunque convincersi della imprescindibile necessità di tale deduzione trascendentale, prima che abbia dato anche un sol passo sul terreno della ragion pura; perché altrimenti procede come cieco e, dopo aver errato qua e là, deve tornare a quella ignoranza dalla quale si era partito. Ma deve anche intenderne bene fin da ora la irrimediabile difficoltà, perché non abbia poi a lamentarsi della oscurità, nella quale è profondamente avvolta la cosa stessa, o non sia troppo presto scoraggia-

to dagli ostacoli da superare; poiché qui si tratta o di abbandonare del tutto ogni pretesa a vedute della ragion pura, che sono il campo prediletto, quello cioè che oltrepassa i confini di ogni possibile esperienza; o di condurre a termine questa ricerca critica.

Più sopra, con piccola fatica, abbiamo potuto rendere intelligibile, pei concetti di spazio e di tempo, come essi, in quanto conoscenze a priori, debbano nondimeno riferirsi necessariamente ad oggetti, e rendere possibile una conoscenza sintetica di essi indipendentemente da ogni esperienza. Giacché, non potendo un oggetto apparirci, cioè essere oggetto dell'intuizione sensibile, se non per mezzo di tali forme pure della sensibilità, lo spazio e il tempo sono intuizioni pure che contengono a priori la condizione della possibilità degli oggetti come fenomeni; e la sintesi in essi ha validità oggettiva.

Le categorie dell'intelletto al contrario non ci rappresentano punto le condizioni a cui gli oggetti ci sono dati nell'intuizione; e perciò possono bene apparirci oggetti, senza che si debbano necessariamente riferire a funzioni dell'intelletto, e questo, pertanto, contenga le condizioni di essi a priori. Sorge quindi a questo punto una difficoltà, che non incontrammo nel campo della sensibilità; come, cioè, le condizioni soggetti ve del pensare abbiano validità oggettiva, vale a dire ci diano le condizioni della possibilità d'ogni conoscenza degli oggetti; perché anche senza funzioni dell'intelletto, possono benissimo esserci dati fenomeni nella intuizione. Prendo, per es., il concetto di causa, che significa una particolare maniera di sintesi, in cui a qualche cosa (*A*), secondo una regola, viene associata qualche altra cosa affatto diversa (*B*). A priori non è chiaro perché dei fenomeni debbano contenere qualche cosa di tal genere (infatti, esperienze in prova non se ne possono addurre, poiché si deve poter mostrare a priori la validità oggettiva di questo concetto); e a priori, quindi, si può dubitare se un concetto simile non sia alcunché di assolutamente vuoto, e non colga mai tra i fenomeni un oggetto. Che gli oggetti dell'intuizione sensibile debbano infatti essere conformi alle condizioni formali della sensibilità che si trovano a priori nello spirito, è chiaro, perché non potrebbero altrimenti essere oggetti per noi; ma non è altrettanto facile intendere che, inoltre, debbano essere conformi alle condizioni, di cui l'intelletto ha bisogno, per l'unità sintetica del pensiero. Perocché potrebbero in ogni caso darsi fenomeni così fatti, che l'intelletto non li trovasse punto conformi alle condizioni della sua unità, e che tutto si trovasse in tale stato di confusione che, ad es., nella serie dei fenomeni non si presentasse nulla, che

potesse darci una regola della sintesi, e corrispondesse perciò al concetto di causa e di effetto; talché questo concetto sarebbe affatto vuoto, nullo e senza significato. I fenomeni non cesserebbero di presentare oggetti alla nostra intuizione, perché l'intuizione non ha in nessun modo bisogno delle funzioni del pensiero.

Che se altri pensasse di trarsi dall'imbarazzo di queste ricerche, dicendo: l'esperienza offre incessantemente esempi di una tal regolarità dei fenomeni, da dar sufficiente appiglio a ricavarne il concetto di causa, e a provare così ad un tempo la validità oggettiva d'un tal concetto; egli non si accorgerebbe che, in questa maniera, non è possibile che sorga mai il concetto di causa, ma che esso o deve essere fondato del tutto a priori nell'intelletto, oppure deve essere abbandonato come una semplice chimera. Giacché questo concetto richiede addirittura che qualche cosa (*A*) sia di tal guisa che un'altra (*B*) ne segua necessariamente e secondo una regola assolutamente universale. I fenomeni ci danno, sì, casi, da cui è possibile trarre una regola secondo la quale qualche cosa suole accadere, ma non possono mai assicurarci che il conseguente sia necessario; quindi alla sintesi di causa e di effetto conviene una dignità, che non si può asserire empiricamente, cioè che l'effetto non solo segua alla causa, ma sia posto da essa, e ne derivi. La rigorosa universalità della regola, non è punto una proprietà delle regole empiriche, le quali per induzione non possono raggiungere mai niente più che una universalità relativa, cioè una diffusa applicabilità. Ora, si altererebbe del tutto l'uso dei concetti puri dell'intelletto, se questi si volessero trattare né più né meno che come prodotti empirici.

#### § 14. *Passaggio alla deduzione trascendentale delle categorie*

Vi sono soltanto due casi possibili, nei quali la rappresentazione<sup>1</sup> sintetica e i suoi oggetti possono incontrarsi e riferirsi l'uno all'altro in una maniera necessaria, e quasi convenire: o che l'oggetto renda possibile la rappresentazione, o che questa l'oggetto. Se si ha il primo caso, il rapporto è solamente empirico, e là rappresentazione non è mai possibile a priori. E questo è il caso dei fenomeni rispetto a ciò che in essi appartiene alla sensazione. Ma se si ha il secondo,

<sup>1</sup> *Vorstellung*. Ma K. adopera questo termine per designare ogni atto di conoscenza in quanto atto del soggetto, in contrapposto all'oggetto.

dato che la rappresentazione in se stessa (giacché qui non si parla della sua causalità mediante il volere) non produce l'oggetto suo quanto all'esistenza, essa rappresentazione è tuttavia determinante a priori rispetto all'oggetto se solamente per mezzo di essa è possibile conoscere alcunché come oggetto. Ma ci sono due condizioni, in cui soltanto è possibile la conoscenza d'un oggetto: prima l'intuizione, per la quale l'oggetto è dato, ma solo come fenomeno, e in secondo luogo il concetto, ond'è pensato un oggetto corrispondente a questa intuizione. Ed è chiaro da ciò che precede, che la prima condizione, cioè quella per la quale gli oggetti possono essere intuiti, sta nello spirito a priori, a fondamento di essi oggetti. Con questa condizione formale della sensibilità s'accordano dunque necessariamente tutti i fenomeni, poiché solo per essa appaiono, cioè possono essere intuiti empiricamente, e dati. Ora si tratta di sapere, se non precedano anche concetti a priori, come condizioni in cui solamente sia possibile che qualcosa, sebbene non intuito, venga tuttavia pensato come oggetto in generale; giacché allora ogni conoscenza empirica degli oggetti sarebbe conforme necessariamente a questi concetti, non essendo possibile, senza presupporli, cosa alcuna, come oggetto dell'esperienza. Ma, ogni esperienza, oltre l'intuizione dei sensi, per cui qualcosa è dato, racchiude anche il concetto di un oggetto che è dato o apparisce nell'intuizione; quindi a base d'ogni conoscenza sperimentale, ci saranno concetti di oggetti in generale, come condizioni a priori; e, per conseguenza, il valore oggettivo delle categorie, come concetti a priori, riposerà sul fatto che solo per esse è possibile l'esperienza (per la forma del pensiero). Perché allora esse si riferiscono ad oggetti dell'esperienza in modo necessario e a priori, poiché solo per mezzo di esse in generale un oggetto dell'esperienza può essere pensato.

La deduzione trascendentale di tutti i concetti a priori ha dunque un principio, al quale deve essere indirizzata tutta la ricerca, cioè questo: che essi debbono essere riconosciuti come condizioni a priori della possibilità dell'esperienza (sia dell'intuizione, che si trova in essa, o del pensiero). Concetti che diano il fondamento oggettivo alla possibilità dell'esperienza, sono appunto perciò necessari. Ma lo svolgimento dell'esperienza, nella quale essi si incontrano, non è la loro deduzione (ma illustrazione), poiché altrimenti sarebbero di natura contingente. Senza questa originaria relazione coll'esperienza possibile, in cui si hanno tutti gli oggetti della conoscenza, la loro relazione con un qualsiasi oggetto non potrebbe mai esser compresa.

Il celebre Locke, in mancanza di questa considerazione, e incontrando nell'esperienza concetti puri dell'intelletto, derivò anche questi dall'esperienza; e procedette tuttavia con tanta inconseguenza, che si avventurò in tentativi di conoscenze, che oltrepassano di gran lunga ogni limite dell'esperienza. David Hume riconobbe che, per poter far ciò, è necessario che questi concetti abbiano la loro origine a priori. Ma, non potendosi spiegare assolutamente come fosse possibile che l'intelletto abbia a pensare concetti, non connessi per sé nell'intelletto, come connessi tuttavia necessariamente nell'oggetto, e non essendogli caduto in mente che l'intelletto, con questi concetti, fosse per avventura esso l'autore dell'esperienza, nella quale son dati i suoi oggetti, li derivò, costretto da necessità, dall'esperienza (cioè da una subbietiva necessità derivante dalla frequente associazione dell'esperienza, necessità che viene alla fine falsamente tenuta per obbiettiva: e cioè dall'abitudine); ma in ciò si condusse molto coerentemente, poiché dichiarò impossibile oltrepassare coi concetti e coi principi fondamentali, cui essi dan luogo, i confini dell'esperienza. Ma la derivazione empirica, a cui entrambi ricorsero, non può conciliarsi con l'esistenza effettiva delle conoscenze scientifiche a priori, che noi pur possediamo, cioè della matematica pura e della fisica generale, e vien perciò confutata dal fatto.

Il primo di questi due uomini illustri diede libero accesso alla fantasticheria, poiché la ragione, se ha dalla sua il diritto, non si lascia più tenere nei cancelli con vaghi consigli di moderazione; il secondo si abbandonò interamente allo scetticismo, poiché credette di avere scoperto che quella che prendiamo universalmente per ragione è una illusione della nostra attività conoscitiva. — Il nostro pensiero, ora, è di fare il tentativo di vedere se si possa felicemente trarre la ragione umana da questi due scogli, e determinare i precisi suoi limiti, pur conservando aperto per lei tutto il campo della sua attività utile.

Ma prima voglio ancora soltanto premettere la definizione delle categorie. Esse sono concetti di un oggetto in generale, onde l'intuizione di esso è considerata come determinata rispetto a una delle funzioni logiche del giudicare. Così la funzione del giudizio categorico era quella del rapporto del soggetto col predicato: per es., tutti i corpi sono divisibili. Soltanto, rispetto al puro uso logico dell'intelletto, rimaneva indeterminato a quale dei due concetti sia da attribuirsi la funzione di soggetto e a quale quella di predicato, potendosi dire ugualmente: qualche divisibile è un corpo.

Ma con la categoria di sostanza, se io vi sottopongo il concetto di un corpo, resta determinato che la sua intuizione empirica nell'esperienza debba esser considerata sempre come soggetto e non mai come semplice predicato; e così in tutte le altre categorie<sup>1</sup>.

### Sezione Seconda

#### DEDUZIONE TRASCENDENTALE DEI CONCETTI PURI DELL'INTELLETO

#### § 15.

#### *Della possibilità di una unificazione in generale*<sup>2</sup>

Il molteplice delle rappresentazioni può esser dato in una intuizione che è puramente sensibile, ossia che non è altro che recettività; e la forma di questa intuizione può trovarsi a priori nella nostra facoltà rappresentativa, senza tuttavia esser altro che la maniera, in cui il soggetto è modificato. Ma l'unificazione (*coniunctio*) di un molteplice in generale non può mai venire in noi dai sensi, e nemmeno perciò essere contenuta immediatamente nella pura forma dell'intuizione sensibile; perché essa è un atto della spontaneità dell'attività rappresentativa; e poiché questa occorre chiamarla intelletto per distinguerla dalla sensibilità, così ogni unificazione, — ne abbiamo noi o no coscienza, e sia unificazione del molteplice dell'intuizione, o di molteplici concetti, e nel primo caso, del molteplice dell'intuizione sensibile o dell'intuizione non sensibile, — è un'operazione dell'intelletto, che possiamo designare colla denominazione generale di sintesi, anche per far in tal modo rilevare che noi non possiamo rappresentarci nulla come unificato nell'oggetto,

<sup>1</sup> La prima edizione, invece che coi periodi: «Il celebre Locke, non avendo fatto... lo stesso avviene in tutte le altre categorie», chiudeva questo paragrafo 14 così:

«Vi son dunque tre fonti originarie (attitudini o facoltà dell'anima), che contengono le condizioni della possibilità di ogni esperienza, e non possono venir derivate da nessun'altra facoltà dello spirito, e cioè il senso, l'immaginazione e l'appercezione. Su di esse si fonda: 1) la sinopsi a priori del molteplice mediante il senso; 2) la sintesi di questo molteplice mediante l'immaginazione; e finalmente 3) l'unità di questa sintesi mediante l'appercezione originaria. Tutte queste facoltà hanno, oltre l'uso empirico, un uso trascendentale, che riguarda solo la forma, ed è possibile a priori. Di questo abbiamo discusso più sopra nella prima parte, per riguardo al senso; ma ora vogliamo considerare le altre due secondo la loro natura».

<sup>2</sup> Sarebbe troppo incomodo alla lettura recare qui in nota, come abbiamo fatto per le altre varianti, il testo intero dei lunghi passi della prima edizione completamente rielaborati da K. in questi paragrafi 15-27. Si troverà nell'Appendice, I.

senza averlo prima unificato già noi, e che fra tutte le rappresentazioni l'unificazione è la sola, che non è data dagli oggetti, ma può essere prodotta solo dal soggetto, essendo un atto della sua spontanea attività. Qui facilmente si scorge che questo atto deve essere originariamente unico e valevole ugualmente per ogni unificazione, e che la divisione (analisi), che sembra essere il suo opposto, lo presuppone tuttavia sempre; giacché, se l'intelletto nulla ha prima unificato, non può nulla dividere, poiché soltanto per opera di esso è possibile che l'attività rappresentativa sia stato dato qualcosa come unificato.

Ma il concetto dell'unificazione implica, oltre al concetto del molteplice e della sintesi di esso, anche quello dell'unità di esso. Unificazione è la rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice<sup>1</sup>. La rappresentazione di questa unità, dunque, non può sorgere dall'unificazione, ma essa piuttosto, intervenendo nella rappresentazione del molteplice, rende quindi primieramente possibile il concetto dell'unificazione. Questa unità, che precede a priori tutti i concetti di unificazione, non è punto la categoria della unità (§ 10); giacché tutte le categorie si fondano su funzioni logiche dei giudizi, ma in questi già è pensata l'unione, e perciò l'unità dei concetti dati. La categoria dunque presuppone già l'unificazione. Dobbiamo dunque cercare ancora più in alto l'unità (come qualitativa, § 12), cercarla in ciò che contiene il fondamento stesso dell'unità di diversi concetti nei giudizi, e perciò della possibilità dell'intelletto, perfino nel suo uso logico.

#### § 16. Dell'unità sintetica originaria dell'appercezione

L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; ché altrimenti verrebbe rappresentato in me qualcosa che non potrebbe essere per nulla pensato, il che poi significa appunto che la rappresentazione o sarebbe impossibile, o, almeno per me, non sarebbe. Quella rappresentazione che può esser data prima di ogni pensiero, dicesi intuizione. Ogni molteplice, dunque, della intui-

<sup>1</sup> Non è questo il luogo di vedere se le rappresentazioni stesse sieno identiche, e perciò se l'una possa essere pensata analiticamente mediante l'altra. La coscienza dell'una, in quanto si parla del molteplice, è sempre da distinguere dalla coscienza dell'altra, e qui si tratta soltanto della sintesi di questa (possibile) coscienza (N. d.K.).

zione ha una relazione necessaria con l'io penso, nello stesso soggetto in cui questo molteplice s'incontra. Ma questa rappresentazione è un atto della spontaneità, cioè non può esser considerata come appartenente alla sensibilità. Io la chiamo appercezione pura, per distinguerla dalla empirica, o anche appercezione originaria, poiché è appunto quella autocoscienza che, in quanto produce la rappresentazione io penso, — che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è in ogni coscienza una e identica, — non può più essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di essa la chiamo pure unità trascendentale della autocoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza a priori, che ne deriva. Giacché le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione, non sarebbero tutte insieme mie rappresentazioni, se tutte insieme non appartenessero ad una autocoscienza; cioè, in quanto mie rappresentazioni (sebbene io non sia consapevole di esse, come tali), debbono necessariamente sottostare alla condizione in cui soltanto possono coesistere in una universale autocoscienza, poiché altrimenti non mi apparirebbero in comune. Da questa originaria unificazione possono seguire molte conseguenze.

E cioè: questa identità comune dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione, contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile solo per la coscienza di questa sintesi. Infatti la coscienza empirica, che accompagna diverse rappresentazioni, è in sé dispersa e senza relazione con, l'identità del soggetto. Questa relazione dunque non ha luogo ancora per ciò che io accompagno colla coscienza ciascuna delle rappresentazioni, ma perché le compongo tutte l'una con l'altra, e sono consapevole della loro sintesi. Solo perciò, in quanto posso legare in una coscienza una molteplicità di rappresentazioni date, è possibile che io mi rappresenti l'identità della coscienza in queste rappresentazioni stesse; cioè, l'unità analitica dell'appercezione è possibile solo a patto che si presupponga una unità sintetica<sup>1</sup>. Il pensiero: queste rappre-

<sup>1</sup> L'unità analitica della coscienza appartiene a tutti i concetti generali, come tali; per es., se io penso al rosso in generale, mi rappresento una quantità che (come nota) può essere in qualche cosa, e collegata con altre rappresentazioni; così solamente mediante una possibile unità sintetica precedentemente pensata m'è dato di rappresentarmene una analitica. Una rappresentazione, che deve esser pensata come comune a diverse rappresentazioni, sarà considerata come appartenente a rappresentazioni tali che abbiano in sé, oltre di essa, anche alcunché di diverso; e per conseguenza deve esser pensata in unità sintetica con altre rappresentazioni (ancorché solo possibili), prima che io possa concepire in essa l'unità della coscienza, che ne fa il *concepta communis*. È dunque l'unità sintetica dell'appercezione il pun-



sentazioni date nell'intuizione mi appartengon tutte, — suona lo stesso che: io le unisco in una autocoscienza, o almeno posso unirvele; e, sebbene esso non sia ancora la coscienza della sintesi delle rappresentazioni, ne presuppone tuttavia la possibilità; cioè, io chiamo quelle rappresentazioni tutte mie rappresentazioni, solo perché io posso comprendere la loro molteplicità in una coscienza; altrimenti io dovrei avere un Me stesso variopinto, diverso, al pari delle rappresentazioni delle quali ho coscienza. L'unità sintetica del molteplice delle intuizioni, in quanto data a priori, è dunque il fondamento della identità dell'appercezione stessa, che precede a priori ogni mio pensiero determinato. Ma l'unificazione non è dunque negli oggetti, e non può esser considerata come qualcosa di attinto da essi per via di percezione, e per tal modo assunto primieramente nell'intelletto; ma è soltanto una funzione dell'intelletto, il quale non è altro che la facoltà di unificare a priori, e di sottoporre all'unità dell'appercezione il molteplice delle rappresentazioni date; ed è questo il principio supremo di tutta la conoscenza umana.

Ora, questo principio della unità necessaria dell'appercezione, è in verità esso stesso una proposizione identica, e perciò analitica; tuttavia chiarisce per necessaria una sintesi del molteplice dato in una intuizione; sintesi, senza la quale non sarebbe possibile pensare quella identità della autocoscienza. Dall'io infatti, come rappresentazione comune non è dato nessun molteplice; questo può essere dato solo nell'intuizione, che è altra cosa, e può esser pensato solo mediante l'unificazione in una coscienza. Un intelletto, nel quale ogni molteplicità fosse data immediatamente dall'autocoscienza, intuirebbe, ma il nostro intelletto può solamente pensare, e deve cercare nei sensi l'intuizione. Io sono dunque consapevole dell'identico me stesso rispetto al molteplice delle rappresentazioni datemi in una intuizione, poiché chiamo tutte insieme mie le rappresentazioni, che ne formano una. Il che è come dire, che io son consapevole di una loro necessaria sintesi a priori, la quale significa appunto l'unità sintetica originaria dell'appercezione, nella quale stanno tutte le rappresentazioni che mi son date, ma nella quale altresì è necessario che esse sieno state portate in virtù di una sintesi.

to più alto, al quale si deve legare tutto l'uso dell'intelletto, tutta la logica stessa, e dopo di questa la filosofia trascendentale, anzi questa facoltà è io stesso intelletto (N. d. K.).

## § 17.

*Il principio dell'unità sintetica dell'appercezione  
è il principio supremo di ogni uso dell'intelletto*

Secondo l'Estetica trascendentale, il principio supremo della possibilità di ogni intuizione in rapporto alla sensibilità era: ogni molteplice di essa sottosta alle condizioni formali dello spazio e del tempo. Il principio supremo della possibilità stessa in rapporto all'intelletto è: che ogni molteplice dell'intuizione sottosta alle condizioni della unità sintetica originaria dell'appercezione<sup>1</sup>. Tutte le molteplici rappresentazioni dell'intuizione sono soggette al primo, in quanto esse ci son date; al secondo, in quanto debbono poter essere unificate in una coscienza; perché senza di ciò niente può esser pensato e conosciuto, perché le rappresentazioni date non avrebbero comune l'atto appercettivo Io penso, e non sarebbero perciò mai unificate in una autocoscienza.

L'intelletto è, per parlare in generale, la facoltà delle conoscenze. Queste consistono nel rapporto determinato di date rappresentazioni con un oggetto. Ma l'oggetto è ciò, nel cui concetto il molteplice di una data intuizione è unificato. Se non che ogni unificazione delle rappresentazioni richiede l'unità della coscienza nella sintesi di esse. Dunque, l'unità della coscienza è ciò che solo costituisce il rapporto delle rappresentazioni con un oggetto, e quindi la loro validità oggettiva, ossia ciò che le fa conoscenze, e su cui perciò riposa la possibilità dell'intelletto.

Così, la prima conoscenza pura dell'intelletto, sulla quale è fondato tutto il resto del suo uso, e che è insieme affatto indipendente da tutte le condizioni dell'intuizione sensibile, è ora il principio dell'unità sintetica, originaria dell'appercezione. La semplice forma, adunque, dell'intuizione sensibile esterna, lo spazio, non è ancora punto conoscenza; non fa se non presentare il molteplice dell'intuizione a priori per una possibile conoscenza. Ma per poter conoscere una cosa qualsiasi nello spazio, per es. una linea, io debba tracciarla, cioè eseguire sinteticamente una determinata unificazione

<sup>1</sup> Lo spazio e il tempo e tutte le loro parti sono intuizioni, perciò rappresentazioni singole, col molteplice che contengono in sé (vedi *V Estetica trascendentale*); non dunque semplici concetti, pei quali la stessa coscienza sia come contenuta in molte rappresentazioni, ma molte rappresentazioni come in una sola e nella coscienza di essa, e quindi come composte; per conseguenza l'unità della coscienza vi si trova come sintetica, e tuttavia originaria. Questo loro carattere di singolarità è importante nella applicazione (vedi paragrafo 25) (N. d. K.).

del molteplice dato, per modo che l'unità di questa operazione sia a un tempo l'unità della coscienza (nel concetto di linea); e così primamente vien conosciuto un oggetto (uno spazio determinato). L'unità sintetica della coscienza è dunque una condizione oggettiva di ogni conoscenza, della quale non soltanto io stesso ho bisogno per conoscere un oggetto, ma alla quale deve sottostare ogni intuizione per divenire oggetto per me, poiché in altro modo, e senza questa sintesi, il molteplice non si unificherebbe in una coscienza.

L'ultima proposizione, come s'è detto, è essa stessa analitica, sebbene per vero faccia dell'unità sintetica la condizione di ogni pensiero; giacché altro non dice se non che: tutte le mie rappresentazioni in una qualsiasi intuizione data debbono sottostare a quella condizione, per cui soltanto io posso attribuirle all'identico Me stesso, come mie rappresentazioni, e perciò posso comprenderle come unite insieme sinteticamente in un'appercezione nell'espressione generale: Io penso.

Ma questo principio non è valido per ogni possibile intelletto in generale, bensì solo per quello, dalla cui appercezione pura, nella rappresentazione «Io sono», nulla ancora è dato di molteplice. Quell'intelletto, invece, dalla cui autocoscienza fosse dato insieme il molteplice dell'intuizione, un intelletto, per la cui rappresentazione già esistessero insieme gli oggetti della rappresentazione stessa, non avrebbe bisogno di quel particolare atto di sintesi del molteplice nell'unità della coscienza, del quale ha bisogno l'intelletto umano, che pensa semplicemente, e non intuisce. Ma è inevitabile il primo principio per l'intelletto umano, di guisa che esso non può farsi nemmeno la più piccola idea di un altro possibile intelletto, che o intuisse da sé senz'altro, o possedesse a fondamento una intuizione sensibile, ma di diversa natura di quella che è nello spazio e nel tempo.

#### § 18. *Che cosa sia l'unità oggettiva della autocoscienza*

L'unità trascendentale dell'appercezione è quella, per la quale tutto il molteplice dato da una intuizione è unito in un concetto dell'oggetto. Perciò essa si chiama oggettiva, e deve essere distinta dall'unità soggettiva della coscienza, che è una determinazione del senso interno, onde quel molteplice dell'intuizione è dato empiricamente per una tale unificazione. Se io possa empiricamente esser consapevole del molteplice, come simulta-

neo o come successivo, dipende da circostanze o da condizioni empiriche; quindi l'unità empirica della coscienza per mezzo dell'associazione delle rappresentazioni stesse, riguarda un fenomeno, ed è al tutto accidentale. Al contrario, la forma pura dell'intuizione nel tempo, semplicemente come intuizione in generale, che contiene una molteplicità data, sottosta all'unità originaria della coscienza esclusivamente per il rapporto necessario del molteplice deH'intuizione all'unico «Io penso»; perciò per la sintesi pura dell'intelletto, che a priori sta a base dell'empirica. Soltanto quell'unità è oggettivamente valida; l'unità empirica, invece, dell'appercezione, che qui noi non esaminiamo, e che solo sotto condizioni date deriva *in concreto* dalla prima, ha un valore soltanto soggettivo. Uno collega la rappresentazione d'una certa parola con una certa cosa, un altro con un'altra; e l'unità della coscienza in ciò che è empirico, e rispetto a ciò che è dato, non è necessariamente e universalmente valida.

#### § 19.

*La forma logica di tutti i giudizi consiste nell'unità aggettiva dell'appercezione dei concetti in essi contenuti*

Io non ho mai potuto appagarmi della definizione, che i logici danno del giudizio in generale; esso è, secondo loro, la rappresentazione di un rapporto fra due concetti. Ora, senza stare qui a contrastare con essi intorno a quel c'è di difettoso in questa definizione (che in ogni caso non si applica se non ai giudizi categorici, ma non agli ipotetici e disgiuntivi, in quanto questi ultimi non contengono una relazione di concetti, ma addirittura di giudizi); e tralasciando le noiose conseguenze derivate da questa svista della logica<sup>1</sup>, noto soltanto che qui non è determinato in che consista questo rapporto.

Ma se io investigo più profondamente il rapporto delle conoscenze date in ciascun giudizio, e distingo questo rapporto, come appartenente all'intelletto, dal rapporto secondo leggi della imma-

<sup>1</sup> La interminabile teoria delle quattro figure del sillogismo concerne soltanto i sillogismi categorici; e, sebbene essa per vero altro non sia che un'arte di introdurre surrettiziamente, dissimulando le immediate conseguenze (*consequentiae immediatae*) sotto le premesse di un ragionamento puro l'apparenza di più maniere di concludere, che non sieno nella prima figura; tuttavia non avrebbe avuto, solo per questo, nessuna speciale fortuna, se non le fosse riuscito di far prendere in esclusiva considerazione i giudizi categorici, come quelli, a cui tutti gli altri dovrebbero riferirsi: ciò che è falso, come si vede dal paragrafo 9 (N. d. K.).

ginazione riproduttiva (il quale ha un valore solamente soggettivo), trovo che il giudizio non è altro che la maniera di ridurre conoscenze date alla unità oggettiva dell'appercezione. E la particella relativa «è» mira appunto a distinguere l'unità oggettiva delle rappresentazioni date, dall'unità soggettiva. Essa infatti designa la loro relazione con l'appercezione originaria e la loro unità necessaria, anche quando il giudizio stesso sia empirico, e perciò accidentale, come ad es.: i corpi sono pesanti. Con ciò non voglio dire già, che queste rappresentazioni nell'intuizione empirica siano necessariamente subordinate l'una all'altra; ma che esse sono l'una all'altra subordinate mercé l'unità necessaria dell'appercezione nella sintesi delle intuizioni, e cioè secondo principi della determinazione oggettiva di tutte le rappresentazioni, in quanto possa risultarne una conoscenza; i quali principi sono derivati tutti da quello dell'unità trascendentale dell'appercezione. Solamente così da questo rapporto nasce un giudizio, ossia un rapporto valido oggettivamente, e che si distingue appunto dal rapporto delle rappresentazioni medesime in cui ci sia solamente un valore soggettivo, per es., secondo le leggi dell'associazione. Secondo queste, io potrei dire soltanto: «quando porto un corpo, sento un'impressione di peso»; ma non: «esso, il corpo, è pesante»; che vai quanto dire che le due rappresentazioni sono unite nell'oggetto, indipendentemente cioè dallo stato del soggetto, e non stanno insieme semplicemente nella percezione (per quanto spesso essa possa essere ripetuta).

#### § 20.

*Tutte le intuizioni sensibili sottostanno alle categorie, come condizioni in cui soltanto il molteplice di quelle può raccogliersi in una coscienza*

Il molteplice dato in una intuizione sensibile è necessariamente subordinato all'unità sintetica originaria dell'appercezione, poiché solo per essa è possibile l'unità dell'intuizione (§ 17). Quell'operazione dell'intelletto, per cui il molteplice di rappresentazioni date (sieno intuizioni o concetti) è ricondotto ad una appercezione in generale, è la funzione logica dei giudizi (§ 19). Così ogni molteplicità, in quanto è data in una intuizione empirica, è determinata rispetto a una delle funzioni logiche del giudicare, onde essa cioè vien portata a una coscienza in generale. Ma le categorie non sono altro che proprio queste funzioni di giudicare, in quanto il molteplice di una data intuizione (§ 13") è determinato rispetto ad

esse. Il molteplice dunque di una data intuizione è sottoposto necessariamente alle categorie.

#### § 21.

##### *Annotazione*

Una molteplicità contenuta in una intuizione, che io chiamo mia, viene per la sintesi dell'intelletto rappresentata come subordinata all'unità necessaria della autocoscienza, il che avviene mediante la categoria<sup>1</sup>. Questa dunque indica che la coscienza empirica di un molteplice dato in una intuizione, è sottoposta così ad una autocoscienza pura a priori, come una intuizione empirica è sottoposta a una intuizione sensibile pura, che ha luogo ugualmente a priori. — Nella proposizione precedente v'è dunque l'inizio di una deduzione dei concetti puri dell'intelletto; nella quale, poiché le categorie sorgono solo nell'intelletto, indipendentemente dalla sensibilità, io debbo astrarre ancora dal modo, in cui il molteplice può esser dato a una intuizione empirica, per guardar solo all'unità, che per opera dell'intelletto, mediante la categoria, interviene in quella molteplicità dell'intuizione. In seguito (§ 26) sarà mostrato, dal modo in cui l'intuizione empirica è data dalla sensibilità, che l'unità di essa non è altra da quella, che la categoria assegna (secondo il precedente § 20) al molteplice eli una data intuizione in generale; e, poiché così sarà chiarita la sua validità a priori rispetto agli oggetti tutti dei nostri sensi, sarà, solo allora, completamente raggiunto lo scopo della deduzione.

Se non che da un punto io non avrei potuto astrarre nella dimostrazione precedente, ed è questo: che il molteplice, per l'intuizione, deve essere pur dato prima della sintesi dell'intelletto e indipendentemente da essa; ma in qual modo, resta qui indeterminato. Se volessi infatti immaginare un intelletto, che esso stesso intuisse (qualcosa come intelletto divino, che non si rappresenterebbe oggetti dati, ma per la cui rappresentazione gli oggetti sarebbero immediatamente dati o prodotti), le categorie, rispetto a una conoscenza siffatta, non avrebbero punto significato. Esse sono regole soltanto per un intelletto, di cui tutto il potere consista nel pensare, cioè nell'atto di ricondurre all'unità dell'appercezione la sintesi del

<sup>1</sup> L'argomento è fondato sulla unità che noi ci rappresentiamo dell'intuizione, unità per la quale un oggetto è dato, e che racchiude sempre in sé una sintesi del molteplice dato in una intuizione, e contiene di già il rapporto di questo con l'unità dell'appercezione (*N. d. K.J.*)

molteplice, datogli per altra via nell'intuizione; per un intelletto, il quale perciò nulla conosca da sé, ma soltanto unifichi e ordini la materia del conoscere, l'intuizione, che deve essergli data dall'oggetto. Ma della peculiarità del nostro intelletto, di giungere all'unità a priori dell'appercezione solamente per mezzo delle categorie, e precisamente solo secondo il modo e il numero di esse, si può così poco addurre ulteriormente una ragione, come del perché abbiamo proprio queste e non altre funzioni del giudicare, o del perché tempo e spazio siano le sole forme della nostra intuizione possibile.

## §22.

*La categoria non ha altro uso alla conoscenza delle cose che di esser applicata agli oggetti dell'esperienza*

Pensare un oggetto e conoscere un oggetto non è dunque la stessa cosa. La conoscenza comprende due punti: in primo luogo, un concetto per cui in generale un oggetto è pensato (la categoria), e, in secondo luogo, l'intuizione, onde esso è dato; giacché, se al concetto non potesse esser data un'intuizione corrispondente, esso, per la forma, sarebbe un pensiero, ma senza alcun oggetto, e per mezzo di esso non sarebbe punto possibile la conoscenza di una qualsiasi cosa; poiché, per quanto io ne saprei, non vi sarebbe, ne potrebbe esservi alcunché, a cui poter applicare il mio pensiero. Ora, ogni nostra possibile intuizione è sensibile (Estetica); il pensiero dunque di un oggetto in generale mediante un concetto puro dell'intelletto, può in noi diventare conoscenza solo in quanto questo concetto è messo in relazione con oggetti dei sensi. L'intuizione sensibile o è intuizione pura (spazio e tempo), o intuizione empirica di ciò che vien rappresentato, per mezzo della sensazione, immediatamente come reale nello spazio e nel tempo. Per la determinazione della prima noi possiamo ottenere conoscenze a priori di oggetti (nella matematica), ma solo rispetto alla forma di essi, come fenomeni; se poi ci possono essere cose che si debbano intuire in questa forma, è ciò che rimane tuttavia indeciso. Per conseguenza, tutti i concetti matematici non sono per sé conoscenze, se non in quanto si presuppone che ci siano cose che si possono rappresentare solo conformemente alla forma di quella pura intuizione sensibile. Ma le cose nello spazio e nel tempo sono date solo in quanto percezioni (rappresentazioni accompagnate da sensazione), e perciò per rappresentazione empirica. Quindi i concetti puri dell'intelletto, anche se applicati ad intuizioni a priori

(come nella matematica), creano conoscenze solo in quanto queste — e però anche per mezzo di esse i concetti dell'intelletto — possono essere applicate a intuizioni empiriche. Di guisa che le categorie mediante l'intuizione non ci danno ancora nessuna conoscenza delle cose, se non soltanto per la loro possibile applicazione a una intuizione empirica, esse cioè servono solo alla possibilità della conoscenza empirica. Ma questa si chiama esperienza. Dunque le categorie non hanno alcun uso alla conoscenza delle cose, se non in quanto queste sono prese come oggetti di esperienza possibile.

## §23.

Tale proposizione è della più grande importanza; perché determina i limiti dell'uso dei concetti puri dell'intelletto rispetto agli oggetti, a quel modo che l'Estetica trascendentale ha determinato quelli dell'uso della forma pura della nostra intuizione sensibile. Spazio e tempo valgono, come condizioni della possibilità che ci sien dati degli oggetti, non altrimenti che per gli oggetti dei sensi, e perciò solo dell'esperienza. Fuori di questi limiti, essi non rappresentano nulla; perocché solo soltanto nei sensi e fuori di essi non hanno nessuna realtà. I concetti puri dell'intelletto sono liberi da questa limitazione, e si estendono ad oggetti dell'intuizione in generale, sia essa simile alla nostra o no, pur che sia sensibile e non intellettuale. Ma questa più vasta estensione dei concetti di là dalla nostra intuizione sensibile non ci giova a nulla. Perché allora essi sono concetti vuoti di oggetti, dei quali, per mezzo loro, non abbiamo assolutamente il modo di giudicare se mai sieno possibili o no; semplici forme del pensiero senza realtà obbiettiva, poiché noi non disponiamo di un'intuizione, a cui possa essere applicata quell'unità sintetica dell'appercezione che soltanto esse contengono, e con cui esse possano determinare un oggetto. Soltanto la nostra intuizione sensibile ed empirica può dar loro senso e significato.

Se si prende dunque come dato un oggetto di una intuizione non sensibile, lo si può liberamente rappresentare per mezzo di tutti i predicati, che stanno già nella supposizione, che ad esso non convenga nulla di appartenente all'intuizione sensibile: che dunque non sia esteso, cioè che non sia nello spazio, che la sua durata non sia un tempo, che in esso non si incontri mutazione alcuna (successione delle determinazioni nel tempo), e così via. Se non che, non c'è una speciale conoscenza quando io indico semplicemente come l'intuizione dell'oggetto non è, senza poter

dire che cosa vi sia contenuto; giacché allora io non ho punto rappresentato la possibilità di un oggetto rispondente al mio concetto intellettuale puro, poiché non posso avere un'intuizione che gli corrisponda, ma posso dir soltanto che la nostra intuizione non vai nulla per esso. Ma quel che è più è, che a un che di simile non potrebbe applicarsi mai neppure una categoria, per es., il concetto di sostanza, cioè di qualche cosa che può esistere come soggetto, e non mai come semplice predicato; poiché io ignoro affatto se possa mai esistere una cosa qualsiasi che corrisponda a tale determinazione di pensiero, finché una intuizione sensibile non mi porga l'occasione di applicarvela. Ma di ciò meglio in seguito.

#### § 24.

##### *Dell'applicazione delle categorie agli oggetti dei sensi in generale*

I concetti puri dell'intelletto si riferiscono mediante il semplice intelletto ad oggetti dell'intuizione in generale, sia essa la nostra o un'altra qualsiasi, purché sensibile, ma appunto perciò essi sono semplici forme del pensiero, con cui ancora non è conosciuto nessun oggetto determinato. La sintesi o unificazione del molteplice in esse si riferisce semplicemente all'unità dell'appercezione, ed è perciò il fondamento della possibilità della conoscenza a priori, in quanto questa si fonda sull'intelletto; ed è perciò non solo trascendentale, ma anche semplicemente intellettuale pura. Poiché peraltro in noi c'è a priori una certa forma a base dell'intuizione sensibile, la quale riposa sulla recettività del potere rappresentativo (sensibilità), l'intelletto, come spontaneità, può determinare il senso interno mediante il molteplice di rappresentazioni date, secondo l'unità sintetica dell'appercezione, e così pensare a priori l'unità sintetica dell'appercezione del molteplice dell'intuizione sensibile, come la condizione a cui debbono necessariamente sottostare tutti gli oggetti della nostra (umana) intuizione; onde le categorie, in quanto semplici forme del pensiero, acquistano realtà oggettiva, cioè applicazione ad oggetti che ci possono esser dati nell'intuizione, ma solo come fenomeni; perché soltanto di essi noi siamo capaci di avere un'intuizione a priori.

Questa sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile, che è possibile a priori e necessaria, può esser chiamata figurata (*synthesis speciosa*), per distinguerla da quella che sarebbe pensata rispetto

al molteplice di un'intuizione in generale nella semplice categoria, e che si chiama unificazione intellettuale (*synthesis intellectualis*); ambedue sono trascendentali, non solo perché esse stesse procedono a priori, ma altresì perché fondano a priori la possibilità di altra conoscenza.

Se non che la sintesi figurata, se si riferisce semplicemente all'unità sintetica originaria dell'appercezione, cioè a questa unità trascendentale che è pensata nelle categorie, deve, per distinguersi dalla unificazione puramente intellettuale, chiamarsi sintesi trascendentale dell'immaginazione. Immaginazione è la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione. Ora, poiché ogni nostra intuizione è sensibile, così l'immaginazione, per via della condizione subbiettiva per cui soltanto può dare ai concetti dell'intelletto una intuizione corrispondente, appartiene alla sensibilità; pure, in quanto la sua sintesi è una funzione della spontaneità (determinante e non, come il senso, semplicemente determinabile: che può, perciò, determinare a priori il senso secondo la propria forma, in conformità dell'unità dell'appercezione), l'immaginazione è pertanto una facoltà di determinare a priori la sensibilità; e la sua sintesi delle intuizioni, conforme alle categorie, deve essere sintesi trascendentale dell'immaginazione; che è un effetto dell'intelletto sulla sensibilità, e la prima applicazione (base, insieme, di tutte le altre) di esso ad oggetti dell'intuizione a noi possibile. Essa è da distinguere, come sintesi figurata, dall'intellettuale, che è senza immaginazione e solo per mezzo dell'intelletto. Ora, in quanto l'immaginazione è soltanto spontaneità, io la chiamo anche talvolta immaginazione produttiva, e la distingo così dalla riproduttiva, la cui sintesi è sottoposta unicamente a leggi empiriche., a quelle cioè dell'associazione; e che quindi non conferisce punto alla spiegazione della possibilità della conoscenza a priori, né rientra perciò nella filosofia trascendentale, ma nella psicologia.

È questo ora il luogo di spiegare il paradosso, da cui ciascuno sarà stato colpito nell'esposizione della forma del senso interno (§ 6): che cioè questo rappresenti alla coscienza noi stessi, non già come noi siamo in noi stessi, ma soltanto come appariamo a noi; poiché noi ci intuiamo soltanto come siamo interiormente modificati; il che sembra essere contraddittorio, dovendo noi essere passivi rispetto a noi stessi; e quindi si è soliti nei sistemi di psicologia identificare

piuttosto il senso in terno eia facoltà dell'appercezione (che noi teniamo con ogni cura distinti).

Ciò che determina il senso interno è l'intelletto e il suo potere originario di unificare il molteplice dell'intuizione, cioè di sottoporlo ad una appercezione (come a ciò su cui riposa la sua possibilità). Ora, poiché l'intelletto stesso in noi uomini non è una facoltà di intuizioni, e queste non può accogliere in sé, anche se date nella sensibilità, per collegare quasi il molteplice di una *s u a p r o p r i a i n t u i z i o n e*; così la sua sintesi, se esso è considerato solo per se stesso, non è evidentemente altro che l'unità dell'atto, del quale egli, come di un atto, è cosciente anche senza sensibilità, ma per il quale è capace di determinare da sé intriormente la sensibilità, rispetto al molteplice che gli può essere dato secondo la forma dell'intuizione di essa sensibilità. Esso dunque, sotto il nome di sintesi trascendentale dell'immaginazione, esercita sul soggetto passivo, di cui esso è facoltà, quella azione da cui a buon diritto diciamo che il senso interno è modificato. L'appercezione e la sua unità sintetica son tanto poco una sola cosa col senso interno, che quella piuttosto, come fonte di ogni unificazione, si rivolge al molteplice delle intuizioni in generale, e, sotto il nome di categorie, anteriormente ad ogni intuizione sensibile, ad oggetti in generale; e al contrario il senso interno contiene la semplice forma della intuizione, ma senza unificazione in essa del molteplice, e perciò non contiene alcuna intuizione determinata, che è possibile soltanto mediante la coscienza della sua determinazione per l'atto trascendentale dell'immaginazione (influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno), che io ho chiamato sintesi figurata.

Questo noi riscontriamo sempre in noi stessi. Noi non possiamo pensare una linea, senza tracciarla nel pensiero, né pensare un circolo, senza descriverlo, né rappresentarci le tre dimensioni dello spazio, senza condurre dallo stesso punto tre linee verticalmente l'una all'altra; e neanche pensare il tempo, senza che, tirando una linea retta (che sarà la rappresentazione esterna figurata del tempo), badiamo all'atto della sintesi del molteplice, onde successivamente determiniamo il senso interno, e quindi alla successione di questa determinazione in esso. Il moto, come operazione del soggetto (non come determinazione dell'oggetto)<sup>1</sup>, e perciò la sintesi

<sup>1</sup> Il movimento di un oggetto nello spazio non appartiene ad una scienza pura, e perciò nemmeno alla geometria; poiché non si può conoscere a priori, ma solo per mezzo dell'esperienza che qualche cosa si muove. Ma il movimento come descri-

del molteplice nello spazio — se astraiano da questo e consideriamo soltanto quell'operazione, per cui determiniamo il senso interno secondo la sua forma — genera anche primieramente il concetto di successione. L'intelletto dunque non trova nel senso interno una siffatta unificazione del molteplice già pronta, ma la produce, in quanto esso lo modifica. Ma in che modo l'Io che pensa differisca dall'Io che intuisce se stesso (in quanto posso rappresentarmi ancora un'altra maniera di intuire, almeno come possibile), pur formando con questo tutt'uno come lo stesso soggetto; in che modo perciò io possa dire: io, come intelligenza e soggetto pensante, conosco me stesso come oggetto pensato — in quanto io sono anche dato a me nell'intuizione, solo come gli altri fenomeni, cioè non come io sono innanzi all'intelletto, ma come apparisco a me — è un problema che non presenta in sé né maggiori, né minori difficoltà, che non ne presenti il come io possa essere a me stesso un oggetto in generale, e un oggetto di intuizione, e precisamente di percezioni interne. Ma che tuttavia debba veramente essere così, se si prende lo spazio per una semplice forma pura dei fenomeni dei sensi esterni, può esser chiaramente dimostrato da questo: che noi non ci possiamo rappresentare il tempo, che pure non è per nulla oggetto di intuizione esterna, altrimenti che sotto l'immagine simbolica di una linea in quanto la tracciamo; che senza questa maniera di presentarcelo non potremmo conoscere l'unità della sua dimensione; come anche che noi, per determinare la durata o anche la posizione nel tempo di tutte le percezioni interne, dobbiamo continuamente ricorrere a ciò che le cose esterne ci presentano di mutevole, e dobbiamo perciò ordinare le determinazioni del senso interno nel tempo, in quanto fenomeni, allo stesso modo che nello spazio ordiniamo quelle dei sensi esterni; quindi, se per questi ammettiamo che con essi noi conosciamo gli oggetti solo in quanto siamo modificati dal di fuori, anche per il senso interno dobbiamo riconoscere che con esso intuiamo noi stessi soltanto come veniamo interiormente modificati da noi stessi: ossia, per ciò che riguarda l'intuizione interna, noi conosciamo il nostro proprio soggetto solo come fenomeno, ma non già per quel che esso è in se stesso<sup>1</sup>.

zione di uno spazio è un atto puro della sintesi successiva del molteplice nell'intuizione esterna in generale, mediante l'immaginazione produttiva, e non appartiene solo alla geometria, ma alla stessa filosofia trascendentale (*N. d. K.*).

<sup>1</sup> Io non vedo come si possa trovare tanta difficoltà in questo, che il senso interno venga modificato da noi stessi. Ogni atto di attenzione ce ne può fornire un esempio. L'intelletto in essa determina sempre il senso interno, conforme all'unificazione

## 25.

Al contrario, io ho coscienza di me stesso, nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e perciò nell'unità sintetica originaria dell'appercezione, non come io apparisco a me, né come io sono in me stesso, ma solo che sono. Questa rappresentazione è un pensare, non un intuire; Ora, poiché per la conoscenza di noi stessi oltre all'operazione del pensiero che riduce all'unità dell'appercezione il molteplice di ogni intuizione possibile, si richiede anche una determinata maniera di intuizione, onde questo molteplice venga dato; così la mia propria esistenza non è per vero fenomeno (e tanto meno semplice parvenza); ma la determinazione della mia esistenza<sup>1</sup> può avvenire solo secondo la forma del senso interno, in quella speciale maniera in cui il molteplice, che io unifico, può essere dato nell'intuizione interna; ed io non ho dunque pertanto una conoscenza di me quale sono, ma semplicemente quale apparisco a me stesso. La coscienza di se medesimo è dunque ben lungi dall'essere una conoscenza di se stesso, malgrado tutte le categorie che costituiscono il pensiero di un oggetto in generale mediante l'unificazione del molteplice in una appercezione. Come per la conoscenza di un oggetto diverso da me, oltre il pensiero di un oggetto in generale (nella categoria), io ho pure bisogno di una intuizione con cui determinare quel concetto generale; così, per la conoscenza di me stesso, oltre alla coscienza, ovvero, oltre; al pensare me stesso, io ho pur bisogno di una intuizione di un molteplice entro me, con cui io determini quel pensiero; ed io esisto come intelligenza che è consapevole soltanto della sua potenza unificatrice, ma che essendo sottoposta, rispetto al molteplice

che esso pensa, per avere l'intuizione interna che corrisponde al molteplice nella sintesi dell'intelletto. Ognuno potrà percepire in se stesso quanto venga comunemente modificato in tal modo lo spirito (N. d. K.).

<sup>1</sup> L'«io penso» esprime l'atto di determinare la mia esistenza. L'esistenza dunque con ciò è già data; ma la maniera in cui io debba determinarla, cioè porre in me il molteplice ad essa appartenente, con ciò ancora non è data. Occorre l'auto-intuizione, che ha per base una data forma a priori, cioè il tempo, che è sensibile e appartiene alla recettività del determinabile. Ora, se io non ho anche un'altra auto-intuizione, che dia quello che in me è determinante (rispetto al quale io non ho coscienza se non della sua spontaneità), e lo dia innanzi all'atto del determinare, a quel modo che il tempo da il determinabile, io non posso determinare la mia esistenza come quella di essere spontaneo; ma io mi rappresento solo la spontaneità del mio pensiero, cioè del determinare, e la mia esistenza rimane sempre determinabile soltanto sensibilmente, cioè come l'esistenza in un fenomeno. Pure questa spontaneità fa che io mi dica intelligenza.

che deve unificare, a una condizione limitativa che chiama senso interno, non può render intuibile quella unificazione se non secondo rapporti di tempo, i quali restano al tutto fuori dei concetti propri dell'intelletto; e può conoscersi quindi solo come apparisce a se stessa, in rapporto con una intuizione (che non può essere intellettuale e data dallo stesso intelletto), ma non come si conoscerebbe se la sua intuizione fosse intellettuale.

## § 26.

*Deduzione trascendentale dell'uso empirico possibile in generale dei concetti puri dell'intelletto*

Nella Deduzione metafisica l'origine a priori delle categorie in generale è stata dimostrata mediante il loro perfetto accordo con le funzioni logiche generali del pensiero; ma nella Deduzione trascendentale è stata poi mostrata la possibilità di esse come conoscenze a priori di oggetti di una intuizione in generale. Ora si deve spiegare la possibilità di conoscere a priori per mezzo delle categorie gli oggetti che possono presentarsi soltanto ai nostri sensi; di conoscerli, non secondo la forma della loro intuizione, ma secondo le leggi della loro unificazione: si deve spiegare perciò la possibilità di prescrivere, per così dire, la legge alla natura, anzi di renderla possibile. Giacché, senza questa capacità delle categorie, non risulterebbe chiaro come tutto ciò che può presentarsi ai nostri sensi possa sottostare alle leggi che provengono solo a priori dall'intelletto.

Prima di tutto, noto che col nome di sintesi dell'apprensione intendo la composizione del molteplice in una intuizione empirica, per cui diviene possibile la percezione, cioè la coscienza empirica di essa (come fenomeno).

Noi abbiamo a priori forme così della intuizione sensibile esterna, come della interna nelle rappresentazioni di spazio e di tempo, e a queste deve sempre conformarsi la sintesi dell'apprensione del molteplice del fenomeno, poiché essa stessa può sorgere solo secondo questa forma. Ma spazio e tempo non sono rappresentati semplicemente come forme dell'intuizione sensibile, bensì, a priori, come intuizioni essi stessi (che contengono un molteplice), e perciò con la determinazione dell'unità di questo molteplice che è in essi (vedi

sione. Ma, poiché ogni percezione possibile dipende dalla sintesi dell'apprensione, e questa stessa sintesi empirica, a sua volta, dalla sintesi trascendentale, e quindi dalle categorie; così ogni percezione possibile, e però tutto quello che può sempre giungere alla coscienza empirica — cioè tutti i fenomeni della natura — sottostanno, quanto alla loro unificazione, alle categorie, dalle quali dipende la natura (considerata semplicemente come natura in generale), come da principio originario delle sue leggi necessarie (quale *natura formaliter spectata*). Ma né anche la facoltà pura dell'intelletto arriva a prescrivere a priori ai fenomeni mediante le sole categorie più leggi di quelle, sulle quali riposa una natura in generale, come regolarità dei fenomeni nello spazio e nel tempo. Le leggi particolari, poiché riguardano fenomeni empiricamente determinati, non posso, no quindi esser desunte esclusivamente dalle categorie, sebbene sottostiano tutte alle categorie. Deve intervenire l'esperienza per imparare a conoscer queste leggi in generale; ma intorno all'esperienza in generale e a quel che può esser conosciuto come suo oggetto, soltanto quelle leggi a priori danno lume.

### §27.

#### *Risultato di questa deduzione dei concetti dell'intelletto*

Noi non possiamo pensare alcun oggetto, se non per le categorie; né possiamo conoscere un oggetto pensato, se non per intuizioni che corrispondano a quei concetti. Ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili, e questa conoscenza, in quanto l'oggetto suo è dato, è empirica. Ma la conoscenza empirica è l'esperienza. Dunque, non è per noi possibile nessuna conoscenza a priori, se non unicamente di oggetti di esperienza possibile<sup>1</sup>.

Se non che questa conoscenza, che è limitata semplicemente ad oggetti dell'esperienza, non è perciò derivata tutta dall'esperienza;

<sup>1</sup> Affinchè non si urti in maniera precipitata nelle conseguenze pregiudizievole ed inquietanti di questo principio, voglio ricordare che le categorie nel pensiero non sono vincolate dalle condizioni della nostra intuizione sensibile, ma hanno un campo illimitato; e solamente la conoscenza di ciò che pensiamo, la determinazione dell'oggetto, ha bisogno di una intuizione; laddove, in mancanza di questa, il pensiero dell'oggetto può del resto aver sempre le sue conseguenze vere ed utili nell'uso che il soggetto fa della ragione, e che non si può ancora qui trattare, poiché non sempre esso è indirizzato alla determinazione dell'oggetto, ma anche a quella del soggetto e del suo volere (N. d. K.).

ma sì le intuizioni pure, sì i concetti puri dell'intelletto sono elementi della conoscenza, che si trovano in noi a priori. Ora, vi sono soltanto due vie, per le quali si può pensare un accordo necessario dell'esperienza coi concetti dei suoi oggetti: o l'esperienza rende possibili questi concetti, o questi rendono possibile l'esperienza. La prima non ha luogo rispetto alle categorie (e neppure rispetto alla intuizione sensibile pura); perché esse sono concetti a priori, quindi indipendenti dall'esperienza (l'asserzione di una origine empirica, sarebbe una specie di *generatio aequivoca*). Dunque, rimane soltanto la seconda via (un sistema, per dir così, di epigenesi<sup>1</sup> della ragion pura); cioè che le categorie, dal lato dell'intelletto, contengano i fondamenti della possibilità di ogni esperienza in generale. Ma come rendano possibile l'esperienza, e quali principi ci diano della possibilità di essa nella loro applicazione ai fenomeni, ce l'insegnerà meglio il seguente capitolo intorno all'uso trascendentale del Giudizio<sup>2</sup>.

Se si volesse fra le due sole vie ricordate introdurre ancora una via di mezzo, cioè che le categorie non siano né primi principi a priori spontanei<sup>3</sup> della nostra conoscenza, e neppure tratte dall'esperienza, ma disposizioni soggettive del pensare, piantate in noi col nascere, e così ordinate dal nostro Creatore che il loro uso s'accordi esattamente con le leggi della natura secondo le quali si svolge l'esperienza (una specie di sistema di preformazione della ragion pura); oltre che, in tale ipotesi, nessun può dire fino a che punto si potrebbe spingere la presupposizione di predeterminate disposizioni a futuri giudizi; contro cotesta via di mezzo ci sarebbe questo argomento perentorio: che in tal caso alle categorie mancherebbe la necessità, che è essenziale al loro concetto. Infatti il concetto, ad es., di causa, che esprime la necessità di un effetto supposta una condizione, sarebbe falso, qualora riposasse su una qualsiasi necessità soggettiva, innata in noi, di unire certe rappresentazioni empiriche secondo una tale regola di relazione. Io non potrei dire: l'effetto è collegato con la causa nell'oggetto (cioè necessariamente); ma: io sono così fatto da non poter pensare questa rappresentazione se non così collegata; che è proprio ciò che più desidera lo scettico;

<sup>1</sup> Cioè generazione dell'esperienza dalle categorie.

<sup>2</sup> Traduciamo con giudizio tanto *Urtheilskraft* quanto *Urtheil*, cioè tanto l'attività giudicatrice, quanto il prodotto di questa attività. Un'altra traduzione (facoltà o attività giudicatrice, potere di giudicare o simili) impaccerebbe spesso il discorso, e nuocerebbe alla chiarezza, per amore di troppa chiarezza. Solo distingueremo il diverso significato mettendo l'iniziale maiuscola al Giudizio come attività.

<sup>3</sup> *Selbstgedachte*, autpensati, ossia prodotti spontaneamente dal pensiero.



giacché allora tutta la nostra convinzione, fondata sul supposto valore oggettivo dei nostri giudizi, non è altro che una semplice illusione, e non mancherebbero di quelli, che di sé non confesserebbero questa necessità soggettiva (che deve essere sentita): per lo meno non si potrebbero fare contestazioni a nessuno su ciò, che è fondato solo sulla maniera in cui ciascun soggetto è organizzato.

#### CONCETTO SOMMARIO DI QUESTA DEDUZIONE

Essa è l'esposizione dei concetti puri dell'intelletto (e perciò di tutta la conoscenza teoretica a priori), come principi della possibilità dell'esperienza, ma di questa come determinazione dei fenomeni nello spazio e nel tempo in generale; — e, infine, di questa determinazione in virtù del principio dell'unità sintetica originaria dell'appercezione, in quanto forma dell'intelletto in rapporto allo spazio e al tempo, forme originarie della sensibilità.

Sin qui ritenni necessaria la divisione in paragrafi, giacché avevamo che fare con concetti elementari. Ora per altro che ci accingiamo a mostrarne l'uso, la trattazione potrà proseguire senza di essa, in un nesso continuato.

#### *Libro Secondo*

#### L'ANALITICA DEI PRINCIPI

La logica generale è costituita su di un disegno che corrisponde esattamente alla partizione delle facoltà superiori della conoscenza. Queste sono: intelletto, Giudizio e ragione. Quella dottrina tratta quindi nella sua analitica dei concetti, dei giudizi e dei sillogismi, giusta appunto le funzioni e l'ordine di quelle facoltà dello spirito, che si comprendono sotto la larghissima denominazione di intelletto in generale.

Poiché questa logica, puramente formale, astrae da ogni contenuto della conoscenza (sia puro o empirico), e si occupa soltanto della forma del pensiero (conoscenza discorsiva) in generale; così essa può abbracciare nella sua parte il canone della ragione, la cui forma ha la sua regola sicura, che può esser colta a priori, mediante la semplice analisi delle operazioni della ragione nei loro momenti, senza badare alla natura speciale della conoscenza che vi è adoperata.

La logica trascendentale, invece, essendo limitata a un contenuto determinato, cioè soltanto alle conoscenze pure a priori, non può imitarla in questa partizione. Perocché si dimostra che l'uso trascendentale della ragione non è oggettivamente valido, e perciò non appartiene alla logica delle verità, cioè all'analitica, ma richiede, come logica dell'apparenza, una parte speciale della trattazione scolastica, sotto il nome di dialettica trascendentale.

Intelletto e Giudizio hanno pertanto il canone del loro uso oggettivamente valido, e quindi vero, nella logica trascendentale, e appartengono perciò alla sua parte analitica. Ma la ragione, nei suoi tentativi di stabilire qualche cosa a priori sugli oggetti e di estendere la conoscenza oltre i limiti dell'esperienza possibile, è in tutto e per tutto dialettica, e perciò le sue illusorie asserzioni non si adattano punto a un canone, come quello che deve darci l'analitica.

L'analitica dei principi vien quindi ad essere esclusivamen-

te un canone pel Giudizio, al quale essa insegna ad applicare ai fenomeni i concetti dell'intelletto, che contengono la condizione per le regole a priori. Per questo motivo, prendendo a trattare il tema dei principi propri dell'intelletto, mi servirò della denominazione di dottrina del Giudizio, onde viene più esattamente indicato questo argomento.

### Introduzione

#### DEL GIUDIZIO TRASCENDENTALE IN GENERALE

Se l'intelletto in generale vien definito per la facoltà delle regole, il Giudizio è la facoltà di sussumere sotto regole, cioè di distinguere se qualche cosa stia o no sotto una regola data (*casus datae legis*). La logica generale non contiene punto prescrizioni pel Giudizio, né può contenerne. Giacché, astraendo essa da ogni contenuto della conoscenza, non le resta a trattare se non della semplice forma della conoscenza, per distinguerla analiticamente in concetti, giudizi, sillogismi, e cavarne le regole formali di tutto l'uso dell'intelletto. Se volesse poi indicare in maniera generale, come si debba sussumere sotto queste regole, distinguere cioè se qualcosa vi rientri o no, questo non potrebbe avvenire altrimenti che, ancora, mediante una regola. Ma questa, appunto perché regola, esige da capo un ammaestramento del Giudizio; e così si vede che l'intelletto bensì è capace di istruirsi e munirsi con regole, ma il Giudizio è un talento particolare, che non si può insegnare, ma soltanto esercitare. Quindi il Giudizio è l'elemento specifico del così detto ingegno naturale, al cui difetto nessuna scuola può supplire; perocché, per quanto a un intelletto limitato questa possa somministrare e, per così dire, innestare in grande abbondanza regole tolte dalla scienza altrui, la capacità tuttavia di servirsene rettamente deve appartenere allo stesso scolaro; e non c'è regola che si possa suggerire a tale scopo, la quale, in mancanza d'un tal dono di natura, sia sicura dall'abuso<sup>1</sup>. Quin-

<sup>1</sup> Il difetto di giudizio è propriamente quello che si chiama grulleria, difetto a cui non c'è modo di arrecare rimedio. Una testa ottusa o limitata, alla quale non manchi altro che un conveniente grado di intelletto e dei suoi concetti, si può bene armare mediante l'insegnamento fino a farne magari un dotto. Ma, poiché in tal caso di solito avviene che si sia sempre in difetto di quello (di *secunda Petri* \*), non è punto raro il caso di uomini assai dotti, i quali nell'uso della loro scienza lasciano spesso scorgere quel tal difetto, che non si lascia mai correggere (N. d. K.).

*Secunda Petri*, cioè «Giudizio», così detto scherzosamente da Kant con allusione alla II parte della *Logica* di Pietro Rame (1515-1572), che tratta appunto del Giudizio.

di un medico, un giudice, un uomo di Stato può avere nella testa molte belle regole patologiche, giuridiche, politiche, tanto da poterne essere egli stesso un profondo maestro, e tuttavia all'applicazione sbagliare facilmente, o perché manchi di Giudizio naturale (sebbene non manchi di intelletto) e comprenda bensì l'universale *in abstracto*, ma non sappia decidere se un caso particolare *in concreto* vi rientri, o anche per non essere stato sufficientemente indirizzato a un tal giudizio mediante esempi e casi pratici. L'unica e grande utilità degli esempi è questa, che acquiscono il Giudizio. Perché, quanto alla giustezza e precisione della comprensione intellettuale, essi piuttosto vi recano comunemente pregiudizio, poiché solo raramente adempiono adeguatamente alla condizione della regola (come *casus in terminis*) e, oltre a ciò, indeboliscono spesso volte quello sforzo dell'intelletto a comprendere nella loro sufficienza le regole in generale e indipendentemente dalle particolari circostanze dell'esperienza, e abitua quindi, alla fine, ad adoperare quelle regole più come formule che come principi. Così gli esempi sono le dande del Giudizio, e chi manca di talento naturale nel giudicare, non può mai farne a meno.

Ma, quantunque la logica generale non possa dare nessuna prescrizione al Giudizio, ben diversa è la cosa per la trascendentale; anzi quest'ultima pare abbia l'ufficio speciale di rettificare e assicurare il Giudizio nell'uso dell'intelletto puro, mercé regole determinate. Perocché a produrre un'estensione dell'intelletto nel dominio delle conoscenze pure a priori, e quindi come dottrina, la filosofia apparisce non necessaria o piuttosto male applicata; poiché con tutti i tentativi finora fatti s'è guadagnato ben poco o niente terreno; ma, come Critica, per prevenire i passi falsi del Giudizio (*lapsus iudicii*) nell'uso di quei pochi concetti puri dell'intelletto che noi possediamo (benché l'utilità non sia allora se non negativa), la filosofia interviene con tutto il suo acume e il suo controllo.

Ma la filosofia trascendentale ha questo di peculiare, che oltre la regola (o piuttosto condizione generale per le regole), che è data nel concetto puro dell'intelletto, può nello stesso tempo indicare a priori il caso, a cui la regola devesi applicare. La causa del vantaggio, che essa ha in questo punto, al disopra di ogni altra scienza teorica (salvo la matematica), sta in ciò: che essa tratta dei concetti che si debbono riferire a priori ai loro oggetti, e il cui valore obiettivo perciò non può essere dimostrato a posteriori; perché ciò non deciderebbe

punto di cotesta loro dignità<sup>1</sup>; ma essa deve insieme esporre nei caratteri generali, ma sufficienti, le condizioni in cui gli oggetti possono esser dati in accordo con quei concetti; senza di che questi sarebbero vuoti d'ogni contenuto, quindi forme logiche e non concetti puri dell'intelletto.

Questa dottrina trascendentale del Giudizio, conterrà dunque due capitoli: il primo, che tratta della condizione sensibile, in cui soltanto possono essere adoperati i concetti puri dell'intelletto, cioè dello schematismo dell'intelletto puro; il secondo, invece, di quei giudizi, sintetici, che derivano a priori, sotto queste condizioni, da concetti puri dell'intelletto, e che sono base di tutte le altre conoscenze a priori, cioè dei principi dell'intelletto puro.

<sup>1</sup> Ossia non proverebbe il loro valore a priori.

## Capitolo Primo

DELLO SCHEMATISMO DEI CONCETTI PURI  
DELL'INTELLETTO

In ogni sussunzione d'un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione del primo deve essere omogenea con quella del secondo, cioè il concetto deve contenere ciò che è rappresentato nell'oggetto da sussumere sotto di esso: perocché questo appunto significa l'espressione, che un oggetto sia compreso sotto un concetto. Così il concetto empirico di un piatto ha omogeneità con quello geometrico puro di un circolo, giacché la rotondila, che nel primo è pensata, nel secondo è intuita.

Ma i concetti puri dell'intelletto, paragonati alle intuizioni empiriche (anzi sensibili, in generale) sono affatto eterogenei, e non possono trovarsi mai una qualsiasi intuizione. Or com'è possibile la sussunzione di queste sotto di quelli, e quindi l'applicazione della categoria ai fenomeni, poiché nessuno tuttavia dirà: questa categoria, per es. la causalità, può essere anche intuita per mezzo dei sensi, e contenuta nel fenomeno? Questa domanda così naturale e importante, è propriamente la causa che rende indispensabile una dottrina trascendentale del Giudizio, per mostrare la possibilità, in generale, di applicare i concetti puri dell'intelletto a fenomeni in generale. In tutte le altre scienze, nelle quali i concetti onde l'oggetto è pensato in generale non sono così diversi ed eterogenei da quelli che rappresentano l'oggetto *in concreto*, come esso è dato, non è necessaria una discussione speciale intorno all'applicazione dei primi al secondo.

Ora è chiaro che ci ha da essere un terzo termine, il quale deve essere omogeneo da un lato colla categoria e dall'altro col fenomeno, e che rende possibile l'applicazione di quella a questo. Tale rappresentazione intermediaria deve essere pura (senza niente di empirico), e tuttavia, da un lato, intellettuale, dall'altro sensibile. Tale è lo schema trascendentale.

Il concetto dell'intelletto contiene l'unità sintetica pura del molteplice in generale. Il tempo, come condizione formale del molteplice del senso interno, quindi della connessione di tutte le rappresentazioni, contiene un molteplice a priori nella intuizione pura. Ora una determinazione trascendentale di tempo è omogenea alla categoria (che ne costituisce l'unità), in quanto è generale, e poggia sopra una regola a priori. Ma dall'altro lato, è omogenea al fenomeno, in quanto il tempo è contenuto in ciascuna rappresentazione empirica del molteplice. Quindi un'applicazione delle categorie a fenomeni sarà possibile mediante la determinazione trascendentale del tempo, la quale, come schema dei concetti dell'intelletto, media la sussunzione dei fenomeni alla categoria.

Dopo quello ch'è stato dimostrato nella Deduzione delle categorie, nessuno, è sperabile, esiterà a risolversi nella questione, se questi concetti puri dell'intelletto sieno di uso semplicemente empirico, o anche di uso trascendentale; cioè, se si riferiscono a priori soltanto a fenomeni, come condizioni di una esperienza possibile, o se invece possano estendersi come condizioni della possibilità delle cose in generale, ad oggetti in se stessi (senza alcuna restrizione alla nostra sensibilità). Poiché quivi noi abbiam visto, che concetti sono affatto impossibili, né possono avere un qualsiasi significato, ove non sia dato o a loro, o almeno agli elementi di cui constano, un oggetto; e che perciò non possono riferirsi alle cose in sé (senza cercare se e come queste possano esserci date); inoltre, che l'unico modo in cui ci son dati gli oggetti, e la modificazione della nostra sensibilità; e in fine, che i concetti puri a priori, oltre alla funzione dell'intelletto nella categoria, debbono pure contenere a priori condizioni formali della sensibilità (specialmente del senso interno) che costituiscono la condizione generale secondo la quale soltanto la categoria può esser applicata a un oggetto qualunque. Questa condizione formale e pura della sensibilità, alla quale si restringe il concetto dell'intelletto nel suo uso, la chiameremo schema di questo concetto dell'intelletto; e il modo di comportarsi dell'intelletto con questi schemi, schematismo dell'intelletto puro.

Lo schema è sempre, in se stesso, soltanto un prodotto della immaginazione; ma, poiché la sintesi di questa mira, non a una singola intuizione, sibbene solo all'unità nella determinazione della sensibilità, lo schema è da distinguere dall'immagine. Così, se io .., metto l'un dopo l'altro cinque punti: ...., questa è una immagine del numero cinque. Invece, se io penso soltanto un numero in generale, che in questo caso può essere cinque come cento, allora que-

sto pensiero è più la rappresentazione di un metodo per rappresentare una molteplicità (per es., mille), secondo un certo concetto, in una immagine, anzi che questa immagine stessa, la quale nell'ultimo caso sarebbe difficile abbracciare colla vista e confrontare col concetto. Ora io chiamo schema di un concetto la rappresentazione di procedimento generale onde l'immaginazione porge a esso concetto la sua immagine.

Nel fatto, a base dei nostri concetti sensibili puri non ci sono immagini degli oggetti, ma schemi. Al concetto di triangolo in generale nessuna immagine di esso sarebbe mai adeguata. Essa infatti non adeguerebbe quella generalità del concetto, per cui esso vale tanto pel rettangolo quanto per l'isoscele, ecc; ma resterebbe sempre limitata solo a una parte di questa sfera. Lo schema del triangolo non può esistere mai altrove che nel pensiero, e significa una regola della sintesi della immaginazione rispetto a figure pure nello spazio. Molto meno ancora un oggetto dell'esperienza o una sua immagine adeguano il concetto empirico; ma questo si riferisce sempre immediatamente allo schema dell'immaginazione, come regola della determinazione della nostra intuizione conforme a un determinato concetto generale. Il concetto del cane designa una regola, secondo la quale la mia immaginazione può descrivere la figura di un quadrupede in generale senza limitarla ad una forma particolare che mi offra l'esperienza, o a ciascuna immagine possibile, che io possa *in concreto* rappresentarmi. Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi. Possiamo dire soltanto questo: l'immagine è un prodotto della facoltà empirica della immaginazione produttiva; lo schema dei concetti sensibili (come delle figure nello spazio) è un prodotto e, per così dire, un monogramma della immaginazione pura a priori, per il quale e secondo il quale le immagini cominciano ad essere possibili: le quali immagini, per altro, non si ricollegano al concetto se non sempre mediante lo schema, che esse designano; e in sé non coincidono mai perfettamente con esso (concetto). Lo schema, per contro, di un concetto puro intellettuale è qualche cosa che non si può punto ridurre a immagine, ma non è se non la sintesi pura, conforme a una regola dell'unità (secondo concetti in generale), la quale esprime la categoria, ed è un prodotto trascendentale dell'immaginazione, riguardante la determinazione del senso interno in generale, secondo le condizioni della sua forma (il tempo) in rapporto

a tutte le rappresentazioni, in quanto queste debbono raccogliersi a priori in un concetto conformemente all'unità dell'appercezione.

Ora senza trattenerci in un'analisi arida e noiosa di ciò che occorre per gli schemi trascendentali dei concetti puri dell'intelletto in generale, li esporremo piuttosto secondo l'ordine delle categorie e in connessione con esse.

L'immagine pura di tutte le quantità (*quantorum*) innanzi al senso esterno è lo spazio, e di tutti gli oggetti del senso in generale è il tempo. Ma lo schema puro della quantità (*quantitatis*) come concetto dell'intelletto, è il numero, il quale è una rappresentazione che comprende la successiva addizione di uno a uno (omogenei). Cosicché il numero non è altro che l'unità della sintesi del molteplice di una intuizione omogenea in generale, pel fatto che io produco il tempo stesso nell'apprensione dell'intuizione.

La realtà del concetto puro dell'intelletto è ciò che corrisponde a una sensazione in generale, e quindi ciò, il cui concetto indica in se stesso un essere (nel tempo); la negazione è ciò, il cui concetto rappresenta un non essere (nel tempo). La loro contrapposizione risulta dalla differenza dello stesso tempo, come pieno e come vuoto. Poiché il tempo non è altro che la forma dell'intuizione, e perciò degli oggetti in quanto fenomeni, ciò che in questi corrisponde alla sensazione, è la materia trascendentale di tutti gli oggetti come cose in sé (entità<sup>1</sup>, realtà). Ora ogni sensazione ha un grado o quantità, colla quale può riempire più o meno lo stesso tempo, cioè il senso interno rispetto alla medesima rappresentazione di un oggetto, fino a ridursi a niente ( $= 0 = \textit{negatio}$ ). Quindi ciò che ci fa rappresentare come un *quantum* ogni realtà, è un rapporto o nesso o piuttosto un passaggio dalla realtà alla negazione; e lo schema di una realtà, come quantità di qualche cosa, in quanto questa riempie il tempo, è appunto questa continua e uniforme produzione di essa nel tempo, passando dalla sensazione che ha un certo grado nel tempo, al suo dileguarsi, oppure dalla negazione salendo gradatamente alla quantità di essa.

Lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come sostrato della determinazione empirica del tempo in generale; sostrato che perciò rimane, mentre tutto il resto muta. (Non è il tempo che scorre, ma in esso scorre l'esistenza del mutevole. Al tempo dunque, che è immobile e per-

<sup>1</sup> *Sachheit* = cosalità, vocabolo che invano si è tentato d'introdurre nel linguaggio filosofico italiano.

manente, corrisponde nel fenomeno ciò che non muta nell'esistenza, cioè la sostanza, e soltanto in essa può esser determinata la successione e la simultaneità dei fenomeni nel tempo.)

Lo schema della causa e della causalità di una cosa in generale, è il reale a cui, una volta che esso sia posto, segue sempre qualche altra cosa. Esso consiste dunque nella successione del molteplice, in quanto è sottoposta ad una regola.

Lo schema della reciprocità (azione scambievole) o della mutua causalità delle sostanze rispetto ai loro accidenti è la simultaneità delle determinazioni dell'una con quelle dell'altra, secondo una regola generale.

Lo schema della possibilità è l'accordo della sintesi di diverse rappresentazioni con le condizioni del tempo in generale (per es. l'opposto di una cosa non può essere contemporaneo, ma solo successivo), e perciò la determinazione della rappresentazione d'una cosa in un tempo qualunque.

Lo schema della realtà<sup>1</sup> è l'esistenza in un determinato tempo.

Lo schema della necessità è l'esistenza di un oggetto in ogni tempo.

Ora da tutto ciò si vede quello che lo schema di ciascuna categoria contiene e fa pensare; se della quantità, la produzione (sintesi) del tempo stesso nella successiva apprensione di un oggetto; se della qualità, la sintesi della sensazione (percezione) con la rappresentazione del tempo, cioè il colmarsi del tempo; se della relazione, il rapporto delle percezioni fra di loro in ogni tempo (cioè secondo una regola della determinazione temporale); se, infine, della modalità e delle sue categorie, il tempo stesso come il correlato della determinazione di un oggetto, se e come questo appartiene al tempo. Gli schemi quindi non sono altro che determinazioni a priori del tempo secondo regole, e queste si riferiscono secondo l'ordine delle categorie alla serie del tempo, al suo contenuto, al suo ordine e finalmente all'insieme del tempo rispetto a tutti gli oggetti possibili.

Donde segue che lo schematismo dell'intelletto, mercé la sintesi trascendentale dell'immaginazione, non mira ad altro che all'unità di ogni molteplice della intuizione nel senso interno, e perciò indirettamente alla unità dell'appercezione come funzione corrispondente

<sup>1</sup> Da distinguersi dalla realtà (*Realität*) categoria della qualità, corrispondente al giudizio affermativo. Qui realtà (*Wirklichkeit*) è effettualità o realtà di fatto (categoria della modalità).

al senso interno (recettività). Dunque gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le sole vere condizioni, che danno ad essi una relazione con oggetti, e quindi un significato; e le categorie quindi non hanno in fine altro uso che quello possibile empirico, servendo soltanto a sottomettere, sul fondamento di una unità necessaria a priori (per via della necessaria unificazione di ogni coscienza in una appercezione originaria), i fenomeni a regole generali della sintesi, e a disporli così alla connessione completa in una esperienza.

Ma nella totalità d'ogni esperienza possibile stanno tutte le nostre conoscenze, e nel generale riferimento a questa consiste la verità trascendentale, che precede ogni verità empirica e la rende possibile.

Ma è pur evidente che, sebbene gli schemi della sensibilità realizzino primieramente le categorie, nello stesso tempo tuttavia anche le restringono, cioè le limitano a condizioni che son fuori dell'intelletto (ossia della sensibilità). Quindi lo schema è propriamente solo il fenomeno o il concetto sensibile di un oggetto in accordo con la categoria. (*Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon — aeternitas necessitas phaenomenon, ecc.*) Ora se noi mettiamo via una condizione restrittiva, allora veniamo ad amplificare, sembra, il concetto dianzi limitato; e così le categorie dovrebbero valere nella loro pura significazione, senza tutte le condizioni della sensibilità, per cose in generale, come esse sono, laddove i loro schemi rappresentano soltanto queste cose come esse appaiono; e avere un significato indipendente da tutti gli schemi, e molto più esteso. Nel fatto, ai concetti puri dell'intelletto, anche dopo la soppressione d'ogni condizione sensibile, rimane senza dubbio un valore, ma solo logico; quello della semplice unità delle rappresentazioni, alle quali però non vien dato nessun oggetto, e però né anche nessun significato, che possa dare un concetto dell'oggetto. Così, ad es., la sostanza, se uno toglie via la determinazione sensibile della permanenza, non significa se non qualcosa che può essere pensato come soggetto (senza essere predicato di altro). Ora io non posso cavar nulla da una tale rappresentazione, poiché essa non mi indica punto quali determinazioni abbia la cosa che deve valere come tal primo soggetto. Perciò le categorie senza schemi sono soltanto funzioni dell'intelletto per i concetti, ma non rappresentano nessun oggetto. Questo significato viene ad esse dalla sensibilità, la quale realizza l'intelletto, mentre a un tempo lo restringe.

## Capitolo Secondo

## SISTEMA DI TUTTI I PRINCIPI DELL'INTELLETTO PURO

Nel capitolo precedente abbiamo considerato il Giudizio trascendentale solo per rispetto alle condizioni generali, in cui è in diritto di adoperare i concetti puri dell'intelletto nei giudizi sintetici. Adesso il nostro compito è di esporre in un nesso sistematico i giudizi che l'intelletto, con questa precauzione critica, emette realmente a priori; al qual uopo deve senza dubbio esserci guida naturale e sicura la nostra tavola delle categorie. Giacché sono appunto queste, che, entrando in relazione con l'esperienza possibile, debbono costituire a priori ogni conoscenza pura dell'intelletto; e la cui relazione colla sensibilità in generale ci farà perciò appunto presentare compiutamente in un sistema tutti i principi fondamentali dell'uso dell'intelletto.

I principi a priori non portano questo nome semplicemente perché contengono in sé il fondamento di altri giudizi, ma anche perché non sono fondati essi stessi in conoscenze più alte e più generali. Questa proprietà tuttavia non li dispensa in ogni caso da una prova. Giacché, sebbene questa non possa oggettivamente esser condotta più in là, ma [il principio] stia piuttosto a base di ogni conoscenza del suo oggetto; ciò nondimeno non impedisce che sia possibile fornire una prova desunta dalle fonti soggettive della possibilità di una conoscenza dell'oggetto in generale; anzi questo sarebbe anche necessario, poiché altrimenti il principio avrebbe su di sé il maggior sospetto di essere una semplice asserzione surrettizia.

In secondo luogo, noi ci limiteremo soltanto a quei principi che si riferiscono alle categorie. I principi dell'Estetica trascendentale per cui lo spazio e il tempo sono le condizioni della possibilità di tutte le cose in quanto fenomeni, nonché la limitazione di questi principi, — che cioè essi non possono esser riferiti alle cose in se stesse, — non rientrano dunque nel nostro separato campo di ricerca. Alla stessa maniera i principi delle matematiche non fan parte di questo sistema, poiché son ricavati soltanto dall'intuizione, ma non dal concetto puro dell'intelletto; pure la loro possibilità, poiché essi sono tuttavia giudizi sintetici a priori, troverà qui posto necessariamente, non già per provare la loro giustezza e certezza apodittica (di ciò non hanno bisogno), bensì soltanto per spiegare e dedurre la possibilità di queste evidenti conoscenze a priori.

Dovremo anche parlare, però, del principio dei giudizi analitici,

e ciò in contrapposto coi sintetici, come quelli coi quali abbiamo particolarmente da fare; giacché proprio questa opposizione libera la teoria di questi ultimi da ogni malinteso, e la mette chiaramente innanzi agli occhi nella sua natura peculiare.

## Sezione Prima

## DEL PRINCIPIO SUPREMO DI TUTTI I GIUDIZI ANALITICI

Qualunque sia il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa si riferisca all'oggetto, la condizione tuttavia universale, sebbene soltanto negativa, di tutti i nostri giudizi in generale è questa, che in se stessi non si contraddicano; se no, questi giudizi in se stessi (anche senza riguardo all'oggetto) non sono nulla. Quand'anche per altro, in un nostro giudizio non vi sia contraddizione, esso può nondimeno unire i concetti così come l'oggetto non comporta, o magari senza che ci sia dato, né a priori, né a posteriori, un fondamento qualunque, che giustifichi il giudizio; e però un giudizio può, anche se libero di ogni contraddizione interna, essere o falso o infondato.

Ora la proposizione: «a nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica», si chiama principio di contraddizione; ed è un criterio generale, benché semplicemente negativo, della verità; ma appartiene anche, appunto perciò, solo alla logica, poiché vale per le conoscenze soltanto come conoscenze in generale, senza riguardo al loro contenuto, e dice che la contraddizione le annulla affatto e distrugge.

Ma di esso si può anche fare un uso positivo, cioè non solo per bandire il falso e l'errore (in quanto questo riposa sulla contraddizione), ma anche per conoscere la verità. Giacché, se il giudizio è analitico, sia esso negativo o affermativo, la sua verità deve sempre poter essere sufficientemente conosciuta secondo il principio di contraddizione. Infatti, di ciò che si trova già e viene pensato nella conoscenza dell'oggetto come concetto, l'opposto dovrà sempre essere giustamente negato, ma lo stesso concetto dovrà di esso essere necessariamente affermato, per la ragion che il suo opposto ripugnerebbe all'oggetto.

Dobbiamo quindi far valere anche il principio di contraddizione come principio generale e pienamente sufficiente di ogni conoscenza analitica; ma la sua portata e adoperabilità non vanno più in là di un criterio sufficiente della verità. Infatti, se nessu-

na conoscenza gli si può opporre senza annientare se stessa, questa fa bensì di tale principio una *conditio sine qua non*, ma non un fondamento di determinazione della verità della nostra conoscenza. Ora, dovendo qui propriamente trattare solo della parte sintetica della nostra conoscenza, noi ci guarderemo sempre dall'andar contro questo imprescindibile principio; ma, rispetto alla verità di tale specie di conoscenza, non potremo mai attendercene schiarimento di sorta.

Tuttavia di questo celebre principio, sebbene sia vuoto di ogni contenuto e puramente formale, c'è una formula, la quale contiene una sintesi, che v'è stata mescolata per inavvertenza e senza necessità alcuna. Essa suona: «è impossibile che qualche cosa sia e non sia nello stesso tempo». Oltre che qui è superflua l'aggiunta della certezza apodittica (con la parola impossibile), che si desume da sé dal principio, il principio è affetto dalla condizione del tempo, ed è come se dicesse: una cosa = *A*, che è qualche cosa = *B*, non può a un tempo essere *non B*, ma può ben essere l'una cosa e l'altra (tanto *B* quanto *non B*) successivamente. Per es., un uomo che è giovane, non può nello stesso tempo esser vecchio, ma egli può benissimo essere in un tempo giovane, e in un altro non giovane, cioè vecchio. Ora, il principio di contraddizione, in quanto principio semplicemente logico, non deve assolutamente limitare le sue enunciazioni ai rapporti di tempo: quindi una tale formula è affatto contraria allo scopo di esso. L'equivoco sta tutto qui, che prima si separa un predicato di una cosa dal concetto di essa, e poi con questo predicato si collega il suo opposto: ciò che non produce mai contraddizione col soggetto, ma solo col suo predicato, il quale era stato collegato con esso sinteticamente; e per verità ciò avviene soltanto nel caso che il primo e il secondo predicato siano posti nello stesso tempo. Se io dico, che un uomo che è ignorante non è dotto, debbo aggiungere la condizione: nello stesso tempo; giacché colui che in un tempo è ignorante, può benissimo esser dotto in un altro. Se invece dico: nessun uomo ignorante è dotto, allora la proposizione è analitica, poiché la nota (ignoranza) costituisce ormai il concetto del soggetto, e in tal caso la proposizione negativa scaturisce immediatamente dal principio di contraddizione, senza che ci sia bisogno di aggiungere la condizione: nello stesso tempo. Ed è questo il motivo, per cui ho sopra modificato la formula in modo che ne venisse chiaramente espresso il carattere proprio di proposizione analitica.

## Sezione Seconda

## DEL PRINCIPIO SUPREMO DI TUTTI I GIUDIZI SINTETICI

La spiegazione della possibilità di giudizi sintetici, è cosa che non ha nulla che fare colla logica generale, la quale non ha bisogno di conoscerne neppure il nome. Ma nella logica trascendentale, invece, è il compito più importante di tutti, anzi l'unico, se si parla della possibilità di giudizi sintetici a priori, nonché delle condizioni e dell'ambito del loro valore. Perché dopo l'adempimento di esso la logica trascendentale può dire di aver raggiunto pienamente il proprio fine, che è quello di determinare l'estensione e i limiti dell'intelletto puro.

Nel giudizio analitico, io resto nel concetto dato, per stabilire qualche cosa intorno ad esso. Se deve essere affermativo, attribuisco a questo concetto solamente ciò che era già pensato in esso; se deve essere negativo, escludo da esso soltanto il suo opposto. Ma nei giudizi sintetici io debbo uscire dal concetto dato per considerare in rapporto con esso qualche cosa di affatto diverso da ciò che si era pensato in esso; rapporto che, quindi, non è mai di identità né di contraddizione, e in cui il giudizio in se stesso non può presentarci né la verità né l'errore.

Posto dunque che si debba uscire da un concetto dato, per paragonarlo sinteticamente con un altro, è necessario avere un terzo termine, dal quale solo può sorgere la sintesi dei due concetti. Ora, che cosa è questo terzo termine, medio in tutti i giudizi sintetici? Può essere solo un insieme, in cui sieno contenute tutte le nostre rappresentazioni, cioè il senso interno e la sua forma a priori, il tempo. La sintesi delle rappresentazioni poggia sulla immaginazione, ma l'unità sintetica di questa (richiesta pel giudizio) sull'unità dell'appercezione. Ecco, dunque, dove sarà da cercare la possibilità dei giudizi sintetici e — poiché tutti i tre termini contengono le fonti delle rappresentazioni a priori — anche dei giudizi sintetici puri; anzi per tali ragioni essi saranno perfino necessari, se ha da esserci una conoscenza di oggetti, che riposi unicamente sulla sintesi delle rappresentazioni.

Se una conoscenza deve avere una realtà oggettiva, cioè riferirsi a un oggetto e avere in esso significato e senso, l'oggetto in una maniera qualunque deve potere esser dato. Senza di che, i concetti sono vuoti, e se uno con essi pensa, in fatto tuttavia con questo pensiero non conosce nulla, ma giuoca semplicemente con rappresentazioni. Dare un oggetto, — se questo a sua volta non deve es-



sere soltanto opinato indirettamente, ma rappresentato immediatamente nell'intuizione, — non è altro che riferire la sua rappresentazione all'esperienza (sia questa reale, o possibile). Anche lo spazio e il tempo, per puri che questi concetti sieno di ogni elemento empirico, e per certo che sia altresì, che essi sono rappresentati nello spirito affatto a priori, sarebbero senza validità obbiettiva e senza senso né significato ove non se ne fosse mostrato l'uso necessario negli oggetti dell'esperienza; anzi la loro rappresentazione è un semplice schema, che si riferisce sempre all'immaginazione riproduttiva, la quale vi chiama gli oggetti dell'esperienza, senza di cui quei concetti non avrebbero valore di sorta; e lo stesso avviene di tutti i concetti indistintamente.

La possibilità dell'esperienza è dunque ciò che conferisce realtà obbiettiva a tutte le nostre conoscenze a priori. Ora l'esperienza poggia sull'unità sintetica dei fenomeni, cioè su una sintesi, secondo concetti, dell'oggetto dei fenomeni in generale, senza la quale non sarebbe mai conoscenza, ma una rapsodia di percezioni, le quali non potrebbero mai adattarsi insieme in un regolare contesto di una coscienza (possibile) interamente connessa, e quindi né anche all'unità trascendentale e necessaria dell'appercezione. L'esperienza ha dunque, a fondamento, principi della sua forma a priori<sup>^</sup> cioè regole universali dell'unità nella sintesi dei fenomeni; regole, la cui realtà obbiettiva può essere provata sempre nell'esperienza, come di necessarie condizioni di essa, anzi della sua possibilità. Fuori per altro di questo rapporto, non sono punto possibili proposizioni sintetiche a priori, poiché esse non hanno un terzo termine, cioè un oggetto nel quale l'unità sintetica dei loro concetti possa dimostrare realtà obbiettiva.

Quindi, sebbene dello spazio in generale, o delle figure che in esso disegna l'immaginazione produttiva, conosciamo già tanto a priori in giudizi sintetici, che realmente non abbiamo punto per questa parte bisogno dell'esperienza; pure tale conoscenza non sarebbe assolutamente nulla, ma si ridurrebbe a un pascersi di semplici chimere, se lo spazio non fosse da considerare come condizione dei fenomeni, che costituiscono la materia dell'esperienza esterna; quindi quei giudizi sintetici puri si riferiscono, benché solo mediamente, a una esperienza possibile, o piuttosto alla stessa possibilità sua, e solo in ciò fondano la validità obbiettiva della loro sintesi.

Poiché dunque l'esperienza, come sintesi empirica, è, nella sua possibilità, l'unico modo di conoscenza che dia realtà ad ogni altra sintesi; questa, come conoscenza a priori, possiede anche la verità

(accordo coll'oggetto), solo in quanto non contiene se non ciò che è necessario all'unità sintetica dell'esperienza in generale.

Il principio supremo di tutti i giudizi sintetici è dunque: ciascun oggetto sottosta alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in una esperienza possibile.

In tal guisa sono possibili i giudizi sintetici a priori, se noi riferiamo le condizioni formali dell'intuizione a priori, la sintesi dell'immaginazione e la sua unità necessaria in una appercezione trascendentale, a una possibile conoscenza empirica in generale, e diciamo: le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono a un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza, ed hanno perciò valore oggettivo in un giudizio sintetico a priori.

### Sezione Terza

#### RAPPRESENTAZIONE SISTEMATICA DI TUTTI I PRINCIPI SINTETICI DELL'INTELLETTO PURO

Se in generale si trovano principi dovunque, ciò è da ascrivere unicamente all'intelletto puro, il quale non è soltanto la facoltà delle regole riguardo a ciò che avviene, ma altresì la fonte dei principi; quella fonte, per cui tutto (ciò che può presentarsi comunque come oggetto) è subordinato necessariamente a regole, poiché senza queste ai fenomeni non potrebbe mai spettare la conoscenza di un oggetto a essi corrispondente. Le stesse leggi naturali, se vengono considerate come principi dell'uso empirico dell'intelletto, hanno insieme l'impronta della necessità, e quindi almeno la presunzione di una determinazione derivante da principi vevoli in sé a priori e innanzi ad ogni esperienza. Ma tutte le leggi della natura, senza distinzione, sottostanno a principi superiori dell'intelletto, poiché esse li applicano a casi particolari del fenomeno. Questi principi soltanto, adunque, danno il concetto che contiene la condizione e, per così dire, l'esponente d'una regola in generale; ma l'esperienza dà il caso che è sottoposto alla regola.

Né vi può essere propria mente pericolo che si scambino semplici principi empirici per principi dell'intelletto puro, o viceversa; perché la necessità concettuale, che caratterizza i secondi, e la cui assenza in ogni principio empirico, per quanto generalmente esso valga, ognuno percepisce facilmente, può facilmente evitare un tale scambio. Si danno per altro principi puri a priori, che io nondimeno

non attribuirei peculiarmente all'intelletto puro, poiché sono desunti non da concetti puri, ma da pure intuizioni (sebbene per mezzo dell'intelletto), laddove l'intelletto è la facoltà dei concetti. La matematica ne ha di questo genere, ma la loro applicazione all'esperienza, e perciò la loro validità obbiettiva, anzi la possibilità di una tale conoscenza sintetica a priori (la sua deduzione), è tuttavia sempre fondata sull'intelletto puro.

Quindi non conterò tra i miei principi quelli della matematica, bensì quelli sui quali è fondata la sua possibilità e validità oggettiva a priori, e che sono pertanto da considerare come principio dei suoi principi, e vanno dai concetti all'intuizione e non dall'intuizione ai concetti.

Nell'applicazione dei concetti puri dell'intelletto all'esperienza possibile, l'uso della loro sintesi è o matematico o dinamico: perocché in parte si riferisce semplicemente all'intuizione, in parte all'esistenza di un fenomeno in generale. Ma le condizioni a priori dell'intuizione rispetto a una esperienza possibile, sono assolutamente necessarie, quelle dell'esistenza degli oggetti di una intuizione empirica possibile in sé sono solamente contingenti. Quindi, i principi dell'uso matematico varranno incondizionatamente e necessariamente, cioè apoditticamente; quelli, invece, dell'uso dinamico avranno sì il carattere di una necessità a priori, ma sotto la condizione del pensiero empirico in una esperienza, e perciò solo mediatamente e indirettamente; sicché essi non contengono (senza pregiudizio tuttavia della loro certezza riferita in generale alla esperienza) quella evidenza immediata, che è propria dei primi. Ciò, per altro, si potrà meglio giudicare alla fine di questo sistema dei principi.

La tavola delle categorie ci indica la via naturale per comporre quella dei principi, poiché questi non sono se non regole dell'uso oggettivo di quelle. Tutti i principi dell'intelletto puro son dunque:

- |                                 |                  |                  |
|---------------------------------|------------------|------------------|
|                                 | 1.               |                  |
|                                 | Assiomi          |                  |
|                                 | dell'intuizione. |                  |
| 2.                              |                  | 3.               |
| Anticipazioni della percezione. |                  | Analogie         |
|                                 |                  | dell'esperienza. |
|                                 | 4.               |                  |
| Postulati del pensiero empirico |                  |                  |
| in generale.                    |                  |                  |

Ho scelto di proposito queste denominazioni per non lasciar passare inosservate le differenze di questi principi nel rispetto dell'evidenza e dell'uso. Ma tosto si vedrà che, per ciò che riguarda tanto l'evidenza quanto la determinazione a priori dei fenomeni, secondo le categorie di quantità e di qualità (se si ha riguardo esclusivamente alla forma di queste ultime) i loro principi si distinguono notevolmente da quelli delle altre due in ciò, che quelli son capaci di una certezza intuitiva, questi d'una certezza soltanto discorsiva, sebbene gli uni e gli altri d'una certezza piena. Perciò io chiamerò quelli principi matematici, e questi dinamici<sup>1</sup>.

Ma si noterà bene, che qui io non ho innanzi agli occhi né i principi della matematica nel primo caso, né quelli della dinamica generale (fisica) nel secondo, ma solamente quelli dell'intelletto puro in rapporto col senso interno (senza distinzione delle rappresentazioni in esso date), per cui essi tutti ottengono la loro possibilità. Li denomino, dunque, più in considerazione della loro applicazione che per il loro contenuto: e vengo ora al loro esame nello stesso ordine nel quale sono stati presentati nel quadro.

### 1. Assiomi dell'intuizione

Il loro principio è: tutte le intuizioni sono quantità estensive<sup>2</sup>.

#### Dimostrazione

Tutti i fenomeni contengono, per la forma, una intuizione nello spazio e nel tempo, che è a priori a fondamento di essi tutti. Essi non

<sup>1</sup> Ogni unione (*coniunctio*) può essere o una composizione (*compositio*), o una connessione (*nexus*). La prima è sintesi del molteplice che non è necessariamente connesso: ad es. i due triangoli nei quali resta diviso un quadrato per la diagonale non appartengono necessariamente l'uno all'altro; e di questa specie è la sintesi dell'omogeneo in tutto ciò che si può considerare matematicamente (sintesi che può essere alla sua volta suddivisa in aggregazione e coalizione, di cui l'una riguarda le quantità estensive, e l'altra le intensive). La seconda unione (*nexus*) è sintesi del molteplice, in quanto questo è necessariamente connesso, come ad es. l'accidente con la sostanza, o l'effetto con la causa, — e perciò, se anche eterogeneo, pure è rappresentato come connesso a priori; unione che, poiché non è arbitraria, io chiamo dinamica, poiché riguarda l'unione dell'esistenza del molteplice (e può alla sua volta suddividersi in fisica, dei fenomeni fra di loro, e metafisica, come loro unificazione nella facoltà conoscitiva a priori). [N. d. K., aggiunta nella 2<sup>a</sup> edizione.]

<sup>2</sup> Prima edizione «*Degli assiomi dell'intuizione. — Principio dell'intelletto puro: tutti i fenomeni sono, per la loro intuizione, quantità estensive*».

possono dunque essere appresi, cioè assunti nella coscienza empirica, se non mediante la sintesi del molteplice, onde son prodotte le rappresentazioni di uno spazio e di un tempo determinati, cioè mediante la composizione dell'omogeneo e la coscienza dell'unità sintetica di questo molteplice (omogeneo). Ora, la coscienza del molteplice omogeneo nella intuizione in generale, in quanto per essa è primieramente resa possibile la rappresentazione di un oggetto, è il concetto di una quantità (*quanti*). La percezione stessa, dunque, di un oggetto come fenomeno è possibile solo mediante quella stessa unità sintetica del molteplice della intuizione sensibile data, per la quale l'unità della composizione del molteplice omogeneo vien pensata nel concetto di una quantità; cioè, i fenomeni sono tutti quantità, anzi quantità estensive, poiché debbono esser rappresentati come intuizioni dello spazio o nel tempo, per mezzo di quella stessa sintesi, onde sono determinati lo spazio e il tempo in generale<sup>1</sup>.

Chiamo estensiva quella quantità, nella quale la rappresentazione delle parti rende possibile la rappresentazione del tutto (e perciò necessariamente la precede). Io non mi posso rappresentare una linea, per piccola che sia, senza tracciarla nel pensiero, cioè generarne viaviva tutte le parti muovendo da un punto, e senza disegnare perciò prima di tutta questa intuizione. Altrettanto è da dire delle parti del tempo, anche delle più piccole. In queste io penso soltanto il successivo passaggio da un istante all'altro, per cui tutte le parti del tempo e la loro addizione danno infine una determinata quantità temporale. Ora, poiché la semplice intuizione in tutti i fenomeni è o lo spazio o il tempo, così ogni fenomeno, in quanto intuizione, è una quantità estensiva, non potendo essere conosciuto nell'apprensione se non per sintesi successiva (di parte a parte). Tutti i fenomeni pertanto vengono intuiti come aggregati (molteplicità di parti precedentemente date); ciò che non è precisamente il caso per ogni specie di quantità, ma solo per quelle che vengono da noi rappresentate e apprese estensivamente come tali.

Su questa sintesi successiva della immaginazione produttiva nella produzione delle figure si fonda la matematica dell'estensione (geometria) co' suoi assiomi esprimenti le condizioni dell'intuizione sensibile a priori; condizioni, alle quali soltanto è possibile che si costituisca lo schema di un concetto puro del fenomeno esterno; per es.: fra due punti è possibile soltanto una retta; due linee rette non

<sup>1</sup> Questo principio della Dimostrazione e il titolo stesso (Dimostrazione) sono una aggiunta della 2<sup>a</sup> edizione.

chiudono uno spazio, ecc. Ecco gli assiomi che non concernono propriamente se non quantità (*quanta*), come tali.

Ma per ciò che riguarda la quantità (*quantitas*), cioè la risposta alla domanda: quanto una cosa sia grande, — sebbene parecchie di queste proposizioni sieno sintetiche e immediatamente certe (*indemonstrabilia*), tuttavia rispetto ad esse non c'è nessun assioma in senso proprio. Infatti, che una quantità uguale aggiunta a quantità uguale, o da questa sottratta, dia quantità uguale, sono proposizioni analitiche, essendo io consapevole immediatamente della identità di una di queste proposizioni di quantità con l'altra; ma gli assiomi debbono essere proposizioni sintetiche a priori. Al contrario, le proposizioni evidenti dei rapporti numerici sono bensì certamente sintetiche, ma non generali, come quelle della geometria, e appunto perciò non sono né anch'esse assiomi; e si possono chiamare formule numeriche.  $7 + 5 = 12$  non è una proposizione analitica. Giacché il numero 12 io non lo penso né nella rappresentazione del 7, né in quella del 5, né nella rappresentazione della loro somma. (Qui non si tratta se io debba pensare questo numero nell'addizione degli altri due; giacché in una proposizione analitica si tratta soltanto di sapere se io realmente penso il predicato nella rappresentazione del soggetto.) Ma, benché sintetica, tuttavia questa proposizione è soltanto particolare. In quanto qui si guarda semplicemente alla sintesi dell'omogeneo (delle unità), la sintesi qui può avvenire in un solo modo, quantunque l'uso di questi numeri sia poi generale. Se dico: «con tre linee, delle quali due prese insieme sono maggiori della terza, si può costruire un triangolo», io qui ho la semplice funzione dell'immaginazione produttiva, che può tirare le linee più grandi o più piccole, nonché farle incontrare secondo qualunque angolo a piacere. Al contrario il numero 7 è possibile in una sola maniera, e così anche il numero 12, che vien prodotto dalla sintesi di quello con 5. Proposizioni come queste non debbono dunque chiamarsi assiomi (che altrimenti ve ne sarebbe una infinità), ma formule numeriche.

Questo principio trascendentale della matematica dei fenomeni conferisce alla nostra conoscenza a priori una grande estensione. Giacché è il solo che renda applicabile la matematica pura, in tutto il suo rigore, ad oggetti dell'esperienza; ciò che senza questo principio non potrebbe risultare da sé evidente, anzi ha dato luogo a più d'una contraddizione. I fenomeni non sono cose in sé. L'intuizione empirica non è possibile se non per mezzo dell'intuizione pura (spazio e tempo); ciò, quindi, che la geometria dice di questa, vale anche

senza contraddizione di quella, e tutte le difficoltà fondate sul pretesto che gli oggetti dei sensi non possono conformarsi alle regole della costruzione spaziale (per es. della divisibilità infinita della linea ? dell'angolo) devon cadere. Giacché altrimenti si nega allo spazio, e per esso a tutta la matematica, ogni valore oggettivo, e non si sa più perché, e fino a che punto essa sia applicabile ai fenomeni. La sintesi degli spazi e dei tempi, come forme essenziali di ogni intuizione, è ciò che rende possibile a un tempo l'apprensione dei fenomeni, e perciò ogni esperienza esterna, e per conseguenza anche ogni conoscenza degli oggetti di essa; e ciò che la matematica pura dimostra dell'una vale anche necessariamente dell'altra. Tutte le obiezioni in contrario sono soltanto cavilli di una ragione falsamente informata, che erroneamente immagina di liberare gli oggetti dei sensi nella condizione formale della nostra sensibilità, e li rappresenta, malgrado sieno semplici fenomeni, come oggetti in se stessi dati all'intelletto; nel qual caso certamente nulla su di essi potrebbe esser conosciuto a priori e perciò nemmeno sinteticamente coi puri concetti dello spazio, e la scienza che questi determina, la geometria, non sarebbe possibile.

## 2. Anticipazioni de IL percezione

Il loro principio è: In tutti i fenomeni il reale che è oggetto della sensazione ha una quantità intensiva, cioè un grado<sup>1</sup>.

Dimostrazione<sup>2</sup>.

Percezione è la coscienza empirica, cioè quella coscienza in cui c'è insieme una sensazione. I fenomeni, come oggetti della percezione, non sono intuizioni pure (semplicemente formali) come lo spazio e il tempo (giacché questi in sé non possono essere punto percepiti). Contengono dunque in sé, oltre l'intuizione, anche la materia per un qualsiasi oggetto in generale (onde vien rappresen-

<sup>1</sup> Nella prima edizione: «Le anticipazioni della percezione. Il principio che anticipa tutte le percezioni come tali, suona così: In tutti i fenomeni la sensazione e il reale, che le corrisponde nell'oggetto (*realitas phaenomenon*), ha una quantità intensiva cioè un grado».

<sup>2</sup> Il titolo e il principio di questa «dimostrazione» sino a «...d'influsso sui sensi», sono una aggiunta della seconda edizione.

tato qualche cosa di esistente nello spazio ? nel tempo), ossia il reale della sensazione, come rappresentazione meramente soggettiva, per cui soltanto si acquista la coscienza che il soggetto è modificato, e che si riferisce ad un oggetto in generale. Ora è possibile un passaggio graduale dalla coscienza empirica alla pura, dove il reale della coscienza empirica sparisce e rimane una coscienza meramente formale (a priori) del molteplice nello spazio e nel tempo; dunque è possibile anche una sintesi del progressivo prodursi della quantità di una sensazione, dal suo principio, cioè dall'intuizione pura = 0, sino ad una quantità qualsivoglia. Ma, poiché la sensazione in sé non è punto una rappresentazione oggettiva, e poiché in essa non si incontra né l'intuizione dello spazio né quella del tempo, ad essa non spetterà una quantità estensiva, bensì una quantità (e ciò per via della sua apprensione, nella quale la coscienza empirica può crescere in un tempo determinato da niente = 0 alla sua misura data), dunque una quantità intensiva; in corrispondenza della quale, a tutti gli oggetti della percezione, in quanto questa contiene una sensazione, deve esser attribuita una quantità intensiva, ossia un certo grado d'influsso sui sensi.

Ogni conoscenza colla quale io posso conoscere a priori e determinare ciò che appartiene alla conoscenza empirica, si può chiamare un' anticipazione; ed è questo indubbiamente il senso in cui Epicuro adoperò la sua espressione p?????. Ma, poiché nei fenomeni c'è qualche cosa che non è mai conosciuto a priori, e che costituisce quindi la differenza specifica fra conoscenza empirica e conoscenza a priori, e cioè la sensazione (la materia della percezione); ne segue, che questa è propriamente ciò che non può mai essere anticipato. Al contrario, anticipazioni dei fenomeni potrebbero chiamarsi le determinazioni pure nello spazio e nel tempo, sì rispetto alla figura che alla quantità, poiché esse rappresentano a priori ciò che sempre può esser dato a posteriori nell'esperienza. Ma, ove ci sia qualcosa, che si possa conoscere a priori in ciascuna sensazione, come sensazione in generale (senza che possa essere data una sensazione particolare), questo qualcosa meriterebbe di essere chiamato anticipazione in senso eccezionale, poiché pare strano anticipare sull'esperienza pro-

<sup>1</sup> Interpretazione erronea attinta forse a CICERONE, *De nat. deor.*, I, 43. Epicuro non ammetteva cognizioni non derivanti dall'esperienza sensibile; e la sua p????? è il concetto rappresentativo, evidente, ricavato appunto dalle sensazioni; detto anticipazione solo rispetto al linguaggio, che lo presuppone bello e formato.

prio in ciò che appartiene alla materia di essa, e che soltanto da essa può esser prodotto. E la cosa, intanto, qui sta realmente così.

L'apprensione per la semplice sensazione (se io cioè non considero la successione di molte sensazioni) riempie solo un istante. In quanto dunque è qualche cosa nel fenomeno, la cui apprensione non è una sintesi successiva, la quale proceda dalle parti alla rappresentazione totale, essa non ha quantità estensiva; la mancanza della sensazione nello stesso istante rappresenterebbe questo istante come vuoto = 0. Ora, ciò che nella intuizione empirica corrisponde alla sensazione, è realtà (*realitas phaenomenon*); ciò che corrisponde all'assenza di essa, è negazione = 0. Ma ogni sensazione è suscettibile di diminuzione, tanto che può decrescere, e così a poco a poco sparire. Quindi fra la realtà nel fenomeno e la sua negazione c'è una catena continua di molte possibili sensazioni intermedie, la cui differenza, dall'una all'altra, è sempre più piccola della differenza che v'è fra quella data e lo zero, ? completa negazione. Il che significa: il reale nel fenomeno ha sempre una quantità, che per altro non si incontra nell'apprensione, poiché questa avviene mediante la semplice sensazione in un istante e non per sintesi successive di molte sensazioni, e perciò non va dalle parti al tutto; esso ha dunque bensì una quantità, ma non estensiva.

Ora, una tale quantità, che è appresa soltanto come unità, e in cui la molteplicità può essere rappresentata solo per approssimazione alla negazione = 0, io la chiamo quantità intensiva. Dunque, ogni realtà fenomenica ha una quantità intensiva, cioè un grado. Se si considera questa-realtà come causa (della sensazione ? di un'altra realtà fenomenica, per es. d'un cambiamento), allora il grado della realtà in quanto causa si chiama momento; per es., il momento della pesantezza; e ciò appunto perché il grado designa solo la quantità, la cui apprensione non è successiva, ma istantanea. Ma questo io mi contento qui di averlo solamente accennato, giacché per ora non mi occupo della causalità.

Ogni sensazione pertanto, e quindi ogni realtà fenomenica, per piccola che sia, ha un grado, cioè una quantità intensiva, che può sempre esser ancora diminuita; e fra la realtà e la negazione vi è una catena continua di realtà possibili, e di possibili percezioni meno intense. Ciascun colore, per es. il rosso, ha un grado che, per quanto piccolo, non è mai il minimo: e così è del calore, del momento della pesantezza, ecc.

La proprietà delle quantità, per la quale in esse non c'è parte che sia la più piccola possibile (cioè una parte semplice), dicesi la con-

tinuità di esse. Spazio e tempo sono *quanta continua*, perché non si può darne una parte senza chiuderla fra limiti (punti e istanti), e perciò, solo in guisa che la parte data sia alla sua volta uno spazio ? un tempo. Lo spazio dunque consta soltanto di spazi, il tempo di tempi. Punti e istanti sono soltanto limiti, cioè semplici termini della delimitazione di quelli; ma i termini presuppongono sempre quelle intuizioni che essi debbono limitare ? determinare, e coi semplici termini, quasi elementi costitutivi, che fossero pur dati innanzi allo spazio ? al tempo, non può formarsi lo spazio, né il tempo. Quantità di questo genere si possono chiamare anche fluenti, poiché la sintesi (dell'immaginazione produttiva) è nella loro formazione un processo nel tempo, la cui continuità si suole indicare in particolare coll'espressione fluire (scorrere).

Tutti i fenomeni in generale sono pertanto quantità continue, sia per la loro intuizione, come quantità estensive, sia per la semplice percezione (sensazione e quindi realtà), come quantità intensive. Se la sintesi del molteplice del fenomeno è interrotta, allora questo è un aggregato di molti fenomeni (e non propriamente un fenomeno, come un *quantum*); il quale non è prodotto dalla semplice continuazione della sintesi produttiva d'una determinata maniera, ma dalla ripetizione di una sintesi sempre tralasciata e ripresa. Quando dico tredici talleri una certa quantità di denaro, dico esatto se intendo con ciò la lega di un marco d'argento puro; che è senza dubbio una quantità continua, in cui nessuna parte è la minima possibile, ma ciascuna potrebbe costituire una moneta, contenente sempre materia per pezzi più piccoli. Ma se con questo modo di esprimermi intendo parlare di tredici talleri tondi, cioè di tante monete (sia qualsivoglia la loro lega argentea) allora impropriamente dico questo un *quantum* di talleri, laddove debbo chiamarlo un aggregato, un numero di monete. Ora, poiché in ogni numero c'è a base l'unità, il fenomeno, in quanto unità, è un *quantum*, e come tale sempre un continuo.

Se perciò tutti i fenomeni, considerati estensivamente ? intensivamente, sono quantità continue, la proposizione che anche ogni cambiamento (passaggio di una cosa da uno stato a un altro) è continuo, potrebbe esser qui facilmente provata con evidenza matematica, se la causalità di un cambiamento in generale non fosse assolutamente fuori dai confini di una filosofia trascendentale, e non presupponesse principi empirici. Infatti, che sia possibile una causa che cangi lo stato delle cose, e cioè che le determini in opposizione ad uno stato dato, questo non ce lo dice punto l'intelletto a priori, non solo perché non ne vede in nessun modo la possibilità (infatti

questa nozione ci manca nella maggior parte delle nostre conoscenze a priori), ma anche perché la mutabilità riguarda unicamente certe determinazioni dei fenomeni, che solo l'esperienza può insegnare, laddove la sua causa è in quel che non muta. Ma, non avendo innanzi a noi nulla di cui ci si possa servire, tranne i concetti fondamentali puri di ogni possibile esperienza, tra cui non deve essere assolutamente niente di empirico; noi non possiamo, senza ledere l'unità del sistema, invadere il campo della fisica generale, la quale è costruita su certe esperienze fondamentali.

Tuttavia, a noi non mancano prove della grande influenza che questo nostro principio ha per anticipare delle percezioni, e colmare perfino le loro lacune, in modo da serrare la porta a tutte le false conclusioni che se ne potrebbero trarre.

Se ogni realtà nella percezione ha un grado, fra il quale e la sua negazione c'è posto per una serie infinita di gradi sempre minori, e se ogni senso deve tuttavia avere un determinato grado di recettività delle sensazioni; non è possibile una percezione, e perciò nemmeno un'esperienza, che dimostri una totale mancanza del reale fenomenico, sia immediatamente, sia mediatamente (per qualsivoglia mai rigiro di ragionamento); cioè, non si può dall'esperienza ricavare mai una prova dello spazio vuoto ? del tempo vuoto. Perché l'assenza totale del reale nell'intuizione sensibile, in primo luogo, non può per se stessa essere percepita; in secondo luogo, non può dedursi da un solo fenomeno e dalla differenza di grado della sua realtà, né ammettersi mai come spiegazione del fenomeno stesso. Se anche infatti l'intuizione totale di un determinato spazio ? tempo è interamente reale, se cioè nessuna parte di esso è vuota; tuttavia, poiché ogni realtà ha il suo grado che, rimanendo costante la quantità estensiva del fenomeno, può scemare fino al niente (al vuoto) per gradi infiniti, è necessario che ci siano infiniti gradi diversi di cui sia pieno lo spazio e il tempo; e la quantità intensiva può essere nei diversi fenomeni minore ? maggiore, benché quella estensiva della intuizione sia uguale.

Ne daremo un esempio. Quasi tutti i fisici, percependo una gran differenza nella quantità della materia di differente specie sotto lo stesso volume (e per il momento della gravità ? del peso, e per il momento della resistenza ad altre materie in movimento), ne concludono concordemente: questo volume (quantità estensiva del fenomeno) deve in tutte le materie, sebbene in misura diversa, esser vuoto. Ma chi avrebbe mai creduto che questi fisici, la massima parte matematici e meccanici, fondassero questa conclusione unica-

mente su una ipotesi metafisica, che pure essi vanno tanto dicendo di sfuggire, in quanto ammettono che il reale nello spazio (non dico qui impenetrabilità ? peso, poiché sono concetti empirici) sia sempre di una unica specie, e non possa distinguersi se non per la quantità estensiva, cioè per il numero? A questa supposizione, alla quale non possono dare nessuna base nell'esperienza, e che è perciò semplicemente metafisica, io contrappongo una dimostrazione trascendentale; la quale non deve certo spiegare le varie maniere onde lo spazio è riempito, ma nondimeno distrugge del tutto la presunta necessità di quella supposizione, che non si possa spiegare la detta differenza, se non ammettendo spazi vuoti; ed ha il merito di mettere almeno l'intelletto nella libertà di pensare anche in altra maniera questa differenza, quando la spiegazione fisica dovesse render necessaria per ciò una ipotesi qualsiasi. Infatti noi vediamo che, se spazi uguali possono esser riempiti perfettamente da materie diverse, in modo che in nessun d'essi ci sia un punto nel quale non se n'abbia la presenza; tuttavia ogni reale della stessa qualità ha un grado (di resistenza ? di pesantezza) di essa; grado, che, senza diminuzione della grandezza ? quantità estensiva, può diminuire all'infinito, prima di risolversi e dileguarsi nel nulla. Così una espansione<sup>1</sup> che riempie lo spazio, per es. il calore, e parimenti ogni altra realtà (fenomenica), senza lasciare menomamente vuota, di questo spazio, la più piccola parte, può diminuire all'infinito nei suoi gradi, e non dimeno riempire altrettanto lo spazio con questi gradi minori, come un altro fenomeno con gradi maggiori. Il mio scopo non è di affermare che sia questa realmente la ragione della differenza di peso specifico delle materie; ma solo di far vedere, movendo da un principio dell'intelletto puro, che la natura delle nostre percezioni rende possibile una spiegazione di tal genere, e che falsamente si ritiene che il reale fenomenico sia uguale per il grado, e diverso soltanto per l'aggregazione e la sua quantità estensiva, pretendendo perfino di affermarlo a priori come un principio dell'intelletto.

Tuttavia, questa anticipazione della percezione, per un fisico abituato alla riflessione trascendentale e divenuto perciò cauto, ha sempre in sé qualche cosa che colpisce e fa nascere una certa esitanza ad ammettere che l'intelletto anticipi<sup>2</sup> una simile proposizione sintetica, come quella del grado di ogni reale fenomenico, e quindi della possibilità della differenza interna della sensazione stessa, astraendo

<sup>1</sup> *Ausspannung*, che il Grimm traduce «*expansio*» (N. d. R.)

<sup>2</sup> «anticipi» è una integrazione dello Hartenstein (? d. R.).

dalla sua qualità empirica; ed è perciò una questione non indegna di essere risolta, come possa l'intelletto pronunziarsi sinteticamente e a priori sui fenomeni, anzi anticiparli in ciò che è propriamente e semplicemente empirico; che appartiene cioè alla sensazione.

La qualità della sensazione è sempre semplicemente empirica, e non può punto esser rappresentata a priori (per es. colori, gusto, ecc). Ma il reale, che corrisponde alle sensazioni in generale, in contrapposto con la negazione = 0, rappresenta solo qualche cosa, il cui concetto contiene in sé un essere, e non significa altro che la sintesi in una coscienza empirica in generale. Nel senso interno, cioè, la coscienza empirica può essere elevata da zero fino al grado più alto, per modo che la stessa quantità estensiva dell'intuizione (per es. una superficie illuminata) provoca una sensazione così grande come potrebbe provocarla un aggregato di molte altre insieme (meno illuminate). Si può dunque astrarre del tutto dalla quantità estensiva del fenomeno, e rappresentarsi soltanto nella semplice sensazione, in un momento, una sintesi dell'incremento uniforme dallo zero alla coscienza empirica data. Tutte le sensazioni quindi come tali vengono solo date a posteriori, ma la loro proprietà di avere un grado si può conoscere a priori. È da notare che nelle quantità in generale noi non possiamo conoscere a priori se non un'unica qualità, cioè la continuità; ma in ogni qualità (reale fenomenico), niente altro che la sua quantità intensiva, ossia che ha un grado; tutto il resto è lasciato all'esperienza.

### 3. Analogie dell'esperienza

Il loro principio è: l'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni<sup>1</sup>.

#### Dimostrazione<sup>2</sup>

L'esperienza è una conoscenza empirica, cioè una conoscenza che determina un oggetto per mezzo di percezioni. Essa è dunque

<sup>1</sup> Nella prima edizione: «*Le analogie dell'esperienza*. Il loro principio generale è: tutti i fenomeni sottostanno, per la loro esistenza, a regole a priori della determinazione del loro vicendevole rapporto in un tempo».

<sup>2</sup> Il titolo e il primo capoverso, sino a «...necessaria delle percezioni», sono una aggiunta della seconda edizione.

una sintesi delle percezioni, che non è essa stessa contenuta nella percezione, ma contiene l'unità sintetica del molteplice di questa in una coscienza; unità che costituisce l'essenziale di una conoscenza degli oggetti dei sensi, cioè dell'esperienza (non semplicemente dell'intuizione ? impressione sensibile). Ora nell'esperienza le percezioni si uniscono invero tra loro solo in maniera accidentale, cioè dalle stesse percezioni non risulta né può risultare la necessità della loro connessione; poiché l'apprensione non è altro che una riunione del molteplice dell'intuizione empirica, ma in essa non si trova una rappresentazione della necessità dell'esistenza connessa dai vari fenomeni, che essa raccoglie insieme nello spazio e nel tempo. Se non che, essendo l'esperienza una conoscenza degli oggetti mediante percezioni, e quindi dovendo la relazione nell'esistenza del molteplice esservi rappresentato non come esso vien raccolto nel tempo, ma come oggettivamente è nel tempo, e non potendosi il tempo stesso percepire; così la determinazione dell'esistenza degli oggetti nel tempo può avvenire solo per via del loro collegamento nel tempo in generale, cioè solo per via di concetti che li connettano a priori. Or, poiché i concetti portano sempre in sé la necessità, così l'esperienza è possibile solo mediante una rappresentazione della connessione necessaria delle percezioni.

I tre modi del tempo sono permanenza, successione, si multaneità. Quindi tre regole proprie di tutti i rapporti di tempo tra i fenomeni, secondo le quali l'esistenza di ciascuno di questi può essere determinata in rapporto all'unità di tutto il tempo, precede ranno ogni esperienza, e la renderanno primieramente possibile.

Il principio generale di tutte e tre le analogie riposa sull'unità necessaria dell'appercezione rispetto ad ogni possibile coscienza empirica (percezione) in ogni tempo; e per conseguenza, poiché questa unità serve a priori di fondamento, sull'unità sintetica di tutti i fenomeni quanto al loro rapporto nel tempo. Infatti, l'appercezione originaria si riferisce al senso interno (all'insieme di tutte le rappresentazioni); e si riferisce a priori alla sua forma, cioè al rapporto della coscienza empirica molteplice nel tempo. Ora nell'appercezione originaria tutto questo molteplice deve essere unificato quanto ai suoi rapporti di tempo; giacché questo appunto significa la sua unità trascendentale a priori, cui è sottoposto tutto ciò che deve appartenere alla mia (cioè, all'unica mia) conoscenza, onde può divenire oggetto per me. Questa unità sintetica nel rapporto temporale di tutte le percezioni, determinata a priori, è dunque la legge seguente: tutte le determinazioni temporali empiriche debbono sot-

tostare a regole della determinazione generale del tempo; e le analogie dell'esperienza, delle quali adesso tratteremo, debbono essere regole di questo genere.

Questi principi hanno in sé la particolarità, che non concernono i fenomeni, né la sintesi della loro intuizione empirica, ma soltanto la loro esistenza e il loro mutuo rapporto rispetto a questa esistenza. Ora, il modo in cui qualcosa è appreso nel fenomeno, può essere determinato a priori in guisa che la regola della sua sintesi possa a un tempo fornire questa intuizione a priori in ogni caso empirico attuale, cioè per mezzo di essa realizzarla. Se non che l'esistenza dei fenomeni non può esser conosciuta a priori; e, se anche noi per questa via potessimo giungere ad argomentare una esistenza qualunque, non la conosceremmo tuttavia determinatamente, cioè non potremmo anticipare ciò per cui la sua intuizione empirica si distingue da un'altra.

I due precedenti principi, che chiamai matematici, avuto riguardo al fatto che essi ci autorizzano ad applicare la matematica ai fenomeni, si riferivano a fenomeni considerati per rispetto alla loro pura possibilità, e insegnavano come i fenomeni, sia rispetto alla loro intuizione sia rispetto al reale della loro percezione, potessero essere prodotti secondo le regole di una sintesi matematica: sicché nell'uno come nell'altro caso possono essere usate le quantità numeriche e con esse la determinazione del fenomeno come quantità. Così, per es., con circa 200.000 illuminazioni lunari io potrò comporre e dare determinato a priori, cioè costruire, il grado delle sensazioni della luce solare. Quindi possiamo chiamare i primi [due] 'principi costitutivi.

La cosa deve andare ben diversamente per quei principi destinati a ricondurre a priori a regole l'esistenza dei fenomeni. Poiché infatti questa esistenza non si può costruire, essi si riferiranno solo al rapporto dell'esistenza, e non possono esser altro che semplicemente regolativi. Non c'è dunque da pensare ad assiomi, né ad anticipazioni; ma quando una percezione c'è data in un rapporto temporale con un'altra (sebbene indeterminata), allora non si potrà dire, a priori, quale e quanto grande sia quest'altra, ma come essa sia, per l'esistenza, collegata necessariamente con la prima in questo modo del tempo. In filosofia le analogie significano qualche cosa di assai diverso da ciò che rappresentano in matematica. In questa sono formule che esprimono l'uguaglianza di due rapporti quantitativi, e sono sempre costitutive; per modo che, quando sieno dati tre membri della proporzione è dato insieme, cioè può esser costruito il

quarto. Nella filosofia invece l'analogia è l'uguaglianza di due rapporti non quantitativi ma qualitativi, in cui dati tre membri può esser conosciuto e dato a priori solo il rapporto a un quarto, ma non questo quarto membro stesso; posseggo bensì una regola per cercarlo nell'esperienza, e un segno per scoprirvelo. Un'analogia dell'esperienza sarà dunque semplicemente una regola secondo la quale l'unità dell'esperienza (non la percezione stessa, come intuizione empirica in generale) deve risultare da percezioni, e deve valere come principio degli oggetti (dei fenomeni) non costitutivo, ma soltanto regolativo. Ma lo stesso per l'appunto varrà anche dei postulati del pensiero empirico in generale, che concernono la sintesi della semplice intuizione (forma del fenomeno), della percezione (materia del medesimo) e dell'esperienza (rapporto delle percezioni); cioè, essi sono soltanto principi regolativi, e differiscono dai matematici, che sono costitutivi: non per la certezza, che è stabilita a priori sì negli uni che negli altri, ma bensì pel modo della evidenza, ossia per ciò che hanno di intuitivo (e perciò anche pel modo della dimostrazione).

Ciò per altro che fu avvertito di tutti i principi sintetici, e qui si deve mettere particolarmente in rilievo, è questo: che queste analogie hanno il loro esclusivo significato e valore non come principi dell'uso trascendentale dell'intelletto, ma semplicemente dell'uso empirico, e quindi anche soltanto come tali possono essere provate, e per conseguenza i fenomeni non devono essere sussunti direttamente sotto le categorie, ma semplicemente sotto i loro schemi. Infatti, se gli oggetti, ai quali debbono essere riferiti questi principi, fossero cose in sé, sarebbe affatto impossibile conoscerne qualche cosa sinteticamente a priori. Ma essi non sono altro che fenomeni, la cui perfetta conoscenza, — alla quale infine debbono sempre metter capo tutti i principi a priori, — è esclusivamente l'esperienza possibile: e però non possono aver altro di mira che semplicemente le condizioni dell'unità della conoscenza empirica nella sintesi dei fenomeni; ma questa poi è pensata soltanto nello schema del concetto puro dell'intelletto, della cui unità, come sintesi in generale, la categoria contiene la funzione non limitata da alcuna condizione sensibile. Noi dunque da questi principi saremo autorizzati a coordinare i fenomeni soltanto secondo un'analogia, con l'unità logica e universale dei concetti, e quindi a servirci bensì della categoria nel principio stesso; ma nell'esecuzione (nell'applicazione di questo ai fenomeni) dovremo mettere al posto di essa il suo schema, come chiave dell'uso della medesima, ? piuttosto porglielo accanto come condizione restrittiva, quasi formula del principio.



## A. Prima analogia: Principio della permanenza della sostanza.

In ogni cambiamento dei fenomeni la sostanza permane, e la quantità di essa nella natura non aumenta né diminuisce<sup>1</sup>.

## Dimostrazione

Tutti i fenomeni sono nel tempo, nel quale soltanto, come sostrato (forma permanente dell'intuizione interna), può esser rappresentata sì la simultaneità che la successione. Il tempo, dunque, nel quale deve essere pensato ogni cambiamento dei fenomeni, rimane e non muta; poiché esso è ciò in cui la successione e la simultaneità possono esser rappresentate soltanto come sue determinazioni. Ora il tempo non può per sé essere percepito. Quindi negli oggetti della percezione, cioè nei fenomeni, deve esserci il sostrato che rappresenti il tempo in generale, e in cui ogni cambiamento o simultaneità nell'apprensione possa percepirsi mediante la relazione dei fenomeni con tale sostrato. Ma il sostrato di ogni reale, ossia di ciò che appartiene all'esistenza delle cose, è la sostanza, in cui quel che fa parte dell'esistenza può esser pensato solo come determinazione. Il permanente quindi, in relazione col quale soltanto possono esser determinati tutti i rapporti temporali dei fenomeni, è la sostanza nel fenomeno; cioè il reale di esso, che rimane sempre identico come sostrato di ogni cambiamento. Poiché dunque la sostanza nell'esistere non può mutare, così anche la sua quantità nella natura non può né aumentar né diminuire<sup>2</sup>.

La nostra apprensione del molteplice fenomenico è sempre successiva, e perciò sempre cangiante. Noi dunque con essa sola non possiamo mai determinare se questo molteplice, come oggetto dell'esperienza, sia simultaneo o successivo, qualora a fondamento di esso non stia qualche cosa che sia in ogni tempo, costante cioè e permanente, sicché ogni mutamento e la simultaneità non

<sup>1</sup> Prima edizione: «Principio della permanenza. Tutti i fenomeni contengono ciò che permane (sostanza), come l'oggetto stesso, e ciò che muta, come sua semplice determinazione, cioè come un modo in cui l'oggetto esiste».

<sup>2</sup> La dimostrazione al luogo di questo primo capoverso nella prima edizione aveva: «Tutti i fenomeni sono nel tempo. Questo può determinare in due modi il rapporto dei fenomeni nell'esistenza secondo che essi sono successivi o simultanei. Rispetto ai primi, il tempo è considerato come serie temporale, rispetto ai secondi come ambito temporale».

sieno se non come altrettante maniere (modi del tempo) in cui il permanente esiste. Solo nel permanente dunque sono possibili rapporti temporali (giacché la simultaneità e la successione sono i soli rapporti di tempo); cioè il permanente è il sostrato della rappresentazione empirica del tempo stesso, nel quale soltanto è possibile ogni determinazione temporale. La permanenza esprime in generale il tempo come correlato costante di ogni esistenza fenomenica, di ogni cambiamento e di ogni concomitanza. Giacché il cambiamento non riguarda il tempo in se stesso, ma solo i fenomeni che sono nel tempo (come la simultaneità non è un *modus* del tempo stesso, in cui non ci sono parti contemporanee, ma tutte le parti sono successive). Se si volesse attribuire al tempo stesso una successione, si dovrebbe poi pensare ancora un tempo, in cui questa successione fosse possibile. Solo per mezzo del permanente l'esistenza acquista nelle varie parti della serie temporale una quantità, che si chiama durata. Giacché nella pura e semplice successione l'esistenza scompare e ricompare sempre, e non ha mai nemmeno la più piccola quantità. Senza questo permanente non c'è dunque rapporto di tempo. Ora il tempo non può essere percepito in se stesso; perciò questo permanente è, nei fenomeni, il sostrato di tutte le determinazioni temporali, e per conseguenza anche la condizione della possibilità di ogni unità sintetica delle percezioni, cioè dell'esperienza; e in questo permanente ogni esistenza e ogni cambiamento nel tempo può esser considerato soltanto come un *modus* della esistenza di ciò che è costante e permanente. In tutti i fenomeni dunque il permanente è l'oggetto stesso, ossia la sostanza (*iphaenomenon*); ciò invece che muta, o può mutare, appartiene soltanto al modo in cui questa o queste sostanze esistono, e quindi a determinazioni di esse.

Io trovo che, in ogni tempo non solo il filosofo, ma anche il senso comune ha supposto questa permanenza come sostrato di ogni cambiamento dei fenomeni, e che in ogni tempo anche lo ammetterà come fuor di dubbio; soltanto che il filosofo si esprime in proposito in modo alquanto più preciso, dicendo: in ogni cambiamento del mondo la sostanza permane, e solo gli accidenti mutano. Ma non trovo in nessuna parte nemmeno il tentativo di dimostrare questa proposizione così sintetica; anzi solo di rado essa sta, come le spetterebbe, in cima alle leggi pure della natura pienamente valide a priori. Nel fatto la proposizione «la sostanza è permanente», è tautologica. Giacché solo la permanenza è la ragione per cui applichiamo ai fenomeni la categoria della sostanza, e si sarebbe dovuto dimostrare che in tutti i fenomeni c'è qualche cosa di costante, in cui il mutevole non è se

non una determinazione della sua esistenza. Ma poiché una tale dimostrazione non può mai essere addotta dommaticamente, cioè per deduzione da concetti, concernendo essa una proposizione sintetica a priori; e poiché non si avvertì mai che proposizioni di questa natura sono vevoli solo in rapporto a una possibile esperienza, e perciò anche si possono provare solo con una deduzione della possibilità di questa ultima; così non è meraviglia se veniva posta a fondamento di ogni esperienza (il bisogno di essa, infatti, è sentito nella conoscenza empirica), ma non era mai provata.

Un filosofo fu interrogato: quanto pesa il fumo? Rispose: togli dal peso del legno bruciato il peso della cenere che rimane, e hai il peso del fumo. Egli dunque presupponeva incontestabile, che anche nel fuoco la materia (sostanza) non si distrugge, ma solo la sua forma subisce un cambiamento. Del pari la proposizione: «nulla vien dal nulla» è un'altra conseguenza del principio della permanenza, o piuttosto dell'esistenza permanente del soggetto proprio dei fenomeni. Infatti, affinché ciò che si suoi chiamare sostanza nel fenomeno possa essere il sostrato proprio di ogni determinazione temporale, è necessario che ogni esistenza, sì nel passato che nel futuro, possa essere determinata esclusivamente in esso. Quindi noi possiamo dare ad un fenomeno il nome di sostanza soltanto perché presuppriamo la sua esistenza in ogni tempo; ciò che non pare sia reso abbastanza bene dalla parola «permanenza» riferendosi questa piuttosto al futuro<sup>1</sup>. Intanto l'interna necessità di permanere è tuttavia inseparabile da quella di esser sempre stato, e l'espressione perciò può restare. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti*<sup>2</sup>, erano due proposizioni che gli antichi connettevano inseparabilmente, e che talvolta oggi qualcuno separa per malinteso, immaginando che si riferiscano alle cose in sé, e che la prima possa essere in contrasto con l'idea della dipendenza del mondo da una causa suprema (anche per la stessa sua sostanza): preoccupazione fuori di luogo, perché qui si parla soltanto di fenomeni, relativi al campo dell'esperienza, la cui unità non sarebbe mai possibile se noi volessimo far nascere cose nuove (quanto alla sostanza). In tal caso, infatti, verrebbe meno ciò che soltanto può rappresentare l'unità del tempo, cioè l'identità del sostrato, come ciò in cui soltanto tutti i cambiamenti trovano la loro unità universale. Questa permanenza tuttavia non è altro che il modo di rappresentarci l'esistenza delle cose (nel fenomeno).

<sup>1</sup> *Beharrlichkeit* (permanenza) è infatti da *harren* = aspettare, sperare.

<sup>2</sup> PERSIO, *Sat.*, III, vv. 83-4.

Le determinazioni di una sostanza, le quali non sono altro che modi speciali di esistere della medesima, si chiamano accidenti. Essi sono sempre reali, poiché riguardano l'esistenza della sostanza (le negazioni sono soltanto determinazioni, che esprimono il non essere di qualcosa nella sostanza). Ora, se a questo reale che è nella sostanza (per es., al movimento come accidente della materia) si attribuisce una speciale esistenza, allora questa esistenza chiamasi inerenza, per distinguerla dall'esistenza della sostanza, che si chiama sussistenza. Se non che da qui sorgono molti malintesi, e si dice perciò più esatto e più giusto, se si designa l'accidente soltanto mediante il modo in cui l'esistenza d'una sostanza è determinata positivamente. Frattanto però, a causa delle condizioni dell'uso logico del nostro intelletto, non si può a meno separare, per dir così, ciò che nell'esistenza di una sostanza può mutare, mentre la sostanza rimane immutata, e considerarlo in relazione con ciò che propriamente permane, ed è radicale; quindi anche questa categoria sta sotto il titolo della relazione, più come sua condizione che come contenente essa stessa una relazione.

Su questa permanenza si fonda anche la giustificazione del concetto di cambiamento. Sorgere e cessare non sono cambiamenti di ciò che sorge o cessa. Il cambiamento è un modo di esistere, che segue a un altro modo di esistere del medesimo oggetto. Quindi tutto ciò che muta resta, e soltanto la sua condizione muta. E poiché il mutamento, di cui è parola, non riguarda se non le determinazioni, che possono cessare o sorgere; così noi possiamo dire con espressione di apparenza paradossale: solo il permanente (la sostanza) subisce mutamento, il mutevole non subisce nessun mutamento, ma una vicenda, poiché certe determinazioni cessano ed altre ne sorgono.

Il cambiamento non può quindi esser percepito se non nelle sostanze, e il puro sorgere e cessare, senza che spetti a una determinazione del permanente, non può essere punto una percezione, poiché appunto questo permanente rende possibile la rappresentazione del passaggio da uno stato all'altro e dal non essere all'essere, che dunque possono esser conosciuti empiricamente soltanto come determinazioni alterne di ciò che permane. Se ammettete che qualche cosa incominci a essere assolutamente, dovete supporre per essa un punto del tempo in cui non era affatto. Ma, a che volete legare poi questo punto, se non a qualche cosa che già esiste? Infatti un tempo vuoto, che preceda, non è oggetto di percezione; ma se legate ciò che sorge a cose che prima esistevano e durarono sino al suo nascere, allora il nuovo fu solo una determinazione del vecchio, come per-

manente. Altrettanto si dica anche del cessare; poiché presuppone la rappresentazione empirica di un tempo in cui un fenomeno non c'è più.

Sostanze (fenomeniche) sono i sostrati di tutte le determinazioni temporali. Il sorgere di alcune o il cessare di altre verrebbe a togliere la stessa unica condizione dell'unità empirica del tempo, e i fenomeni allora si riferirebbero a due specie di tempo, nelle quali l'esistenza si svolgerebbe parallelamente; ciò che è assurdo. Perché c'è soltanto un tempo, nel quale tutti i tempi diversi non sono simultanei, ma debbono esser posti uno dopo l'altro.

Ecco, pertanto, che la permanenza è una condizione necessaria, in cui solo è possibile che i fenomeni sieno determinabili, come cose od oggetti di una esperienza possibile. Ma su ciò che sia criterio empirico di questa necessaria permanenza, e insieme della sostanzialità dei fenomeni, quel che segue ci offrirà l'occasione di fare le osservazioni necessarie.

*B. Seconda analogia: Principio della serie temporale secondo la legge della causalità.*

Tutti i cangiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto<sup>1</sup>.

### Dimostrazione

(Che i fenomeni della successione temporale tutti quanti non sono se non cangiamenti, cioè un successivo essere e non essere delle determinazioni della sostanza che permane, e che perciò l'essere della sostanza stessa che segue al suo non essere, o il non essere che segue al suo essere, o, in altre parole, il sorgere e cessare della sostanza stessa non abbia luogo, lo ha dimostrato il principio precedente. Il quale avrebbe potuto essere espresso anche così: Ogni vicenda [successione] dei fenomeni non è se non cangiamento; giacché il sorgere o il cessare della sostanza non sono cangiamenti di essa, in quanto il concetto del cangiamento presuppone

<sup>1</sup> Prima edizione: «Principio della produzione. Tutto ciò che accade (incomincia ad essere) presuppone qualche cosa, a cui segue secondo una regola».

Nella prima edizione mancavano poi i primi due capoversi della seguente «Dimostrazione».

appunto un medesimo soggetto con due opposte determinazioni come esistente, e però come permanente. Dopo questo avvertimento, passiamo alla dimostrazione.)

Io percepisco che i fenomeni seguono l'uno all'altro, cioè che uno stato della cosa è in un tempo, e il suo opposto era nello stato precedente. Io dunque propriamente connetto due percezioni nel tempo. Ora la connessione non è opera del semplice senso e della intuizione, ma qui è il prodotto di un potere sintetico della immaginazione, che determina il senso interno rispetto al rapporto temporale. Ma questa immaginazione può unire in due modi diversi i due detti stati, in guisa che o l'uno o l'altro preceda nel tempo; perché il tempo in se stesso non si può percepire, e in rapporto ad esso non può essere determinato nell'oggetto, per così dire, empiricamente ciò che precede e ciò che segue. Io dunque ho coscienza solo di questo, che la mia immaginazione mette uno stato prima e l'altro dopo, ma non che nell'oggetto uno stato preceda l'altro, o in altre parole: con la semplice percezione resta indeterminata la relazione oggettiva dei fenomeni successivi. Ora, affinché possa esser conosciuta come determinata, la relazione fra i due stati deve essere pensata in modo che ne venga determinato necessariamente qual di essi va posto prima e quale dopo, e non inversamente. Ma il concetto che rechi in sé una necessità dell'unità sintetica, non può essere se non un concetto intellettuale puro, che non si trova nella percezione; e in questo caso è il concetto del rapporto di causa, ed effetto, di cui la prima determina nel tempo il secondo come conseguente, e non come qualcosa che potrebbe precedere semplicemente nell'immaginazione (o, in generale non essere punto percepita). Dunque, l'esperienza stessa, cioè la conoscenza empirica dei fenomeni, è possibile solo a patto che sottoponiamo il loro succedersi, e quindi ogni cangiamento, alla legge di casualità; quindi i fenomeni stessi, in quanto oggetti dell'esperienza, sono possibili soltanto secondo questa legge.

L'apprensione del molteplice del fenomeno è sempre successiva. Le rappresentazioni delle parti seguono l'una all'altra. Se seguano anche nell'oggetto, è un secondo punto della riflessione, che non è contenuto nel primo. Ora in verità si può chiamare oggetto tutto, e perfino ogni rappresentazione, in quanto se ne ha coscienza; salvo che ciò che questa parola può significare nei fenomeni, non in quanto essi sono oggetti (rappresentazioni), ma in quanto indicano solo un oggetto, è materia di un esame più profondo. In quanto essi, soltanto come rappresentazioni, sono a un tempo oggetto della co-

scienza, non si distinguono punto dall'apprensione, cioè dalla loro inclusione nella sintesi dell'immaginazione, e quindi devesi dire che il molteplice dei fenomeni è prodotto sempre successivamente nello spirito. Se i fenomeni fossero cose in sé, nessuno potrebbe mai, dalla successione delle rappresentazioni del loro molteplice, comprendere come questo sia collegato insieme nell'oggetto. Noi infatti abbiamo a che fare soltanto con nostre rappresentazioni; e come possono essere in se stesse le cose (senza riguardo alle rappresentazioni, onde esse ci impressionano) è assolutamente fuori della nostra sfera conoscitiva. Ora, benché i fenomeni non sieno cose in sé, poiché pure sono l'unica cosa che possa esser data alla nostra conoscenza, io perciò debbo indicare quale unificazione nel tempo sia propria del molteplice nei fenomeni stessi, quando la rappresentazione di esso nell'apprensione è sempre successiva. Così, ad es., l'apprensione del molteplice, che è nel fenomeno di una casa che mi sta davanti, è successiva. Ora, si domanda, se il molteplice di questa casa sia successivo anche in sé: certo nessuno risponderà di sì. Ma, appena io elevo i miei concetti di un oggetto fino al valore trascendentale, la casa non è cosa in sé, ma soltanto un fenomeno, cioè una rappresentazione, il cui oggetto trascendentale rimane sconosciuto; che cosa dunque voglio dire domandando come possa esser collegato il molteplice nel fenomeno stesso (che pure non è una cosa in sé)? Qui ciò che sta nell'apprensione successiva, vale come rappresentazione; ma il fenomeno che mi è dato, malgrado non sia altro che un complesso di queste rappresentazioni, è considerato come il loro oggetto, col quale il mio concetto, che ricavo dalle rappresentazioni dell'apprensione, deve coincidere. Poiché la coincidenza della conoscenza col l'oggetto è la verità, si vede subito che qui si può parlare soltanto delle condizioni formali della verità empirica, e il fenomeno quindi, in contrapposto alle rappresentazioni dell'apprensione, può essere rappresentato come l'oggetto dell'apprensione di stinto da essa solo se l'apprensione sottostà ad una regola, che la distingua da ogni altra e renda necessario un modo di unificazione del molteplice. Ciò che nel fenomeno contiene la condizione di questa regola necessaria dell'apprensione è l'oggetto.

Veniamo ora alla nostra questione. Non si può percepire empiricamente che qualcosa accada, cioè che sorga qualcosa o uno stato che prima non era, se non precede un fenomeno che non contenga in sé questo stato; giacché una realtà che segua a un tempo vuoto, quindi un sorgere, prima del quale non ci sia nessuno stato delle cose, non può essere appreso, più che non possa lo stesso tempo

vuoto. Ogni apprensione d'un accadimento è dunque una percezione che segue ad un'altra. Ma, poiché in ogni sintesi dell'apprensione ha luogo quello stesso che sopra ho accennato pel fenomeno della casa, per ciò una sintesi non si distingue ancora dall'altra. Se non che osservo ancora che, chiamando in un fenomeno, che importi un accadere: *A* lo stato precedente della percezione, e *B* il seguente; *B* non può se non seguire *A* nell'apprensione, laddove la percezione *A* non può seguire *B*, ma soltanto precedere. Io vedo, per es., una nave scendere la corrente. La mia percezione della sua posizione più in giù segue alla percezione del posto che occupava più su nel corso del fiume, e non è possibile che nell'apprensione di questo fenomeno la nave possa essere percepita prima giù poi su. L'ordine nella successione delle percezioni nell'apprensione qui dunque è determinato, e l'apprensione è legata ad esso. Nell'esempio dianzi riferito di una casa, le mie percezioni potevano nell'apprensione cominciare dal comignolo e finire al suolo, ma anche cominciare dal basso e finire in alto, e così parimenti apprendere il molteplice dell'intuizione empirica da destra o da sinistra. Nella serie di queste percezioni non c'era dunque nessun ordine determinato che rendesse necessario donde io dovessi nell'apprensione cominciare, per unificare empiricamente il molteplice. Questa regola, invece si risconterà sempre nella percezione di ciò che accade, ed essa rende necessario l'ordine delle percezioni successive (nell'apprensione di questo fenomeno).

Nel nostro caso io dovrò ricavare la successione soggettiva dell'apprensione dalla successione oggettiva dei fenomeni; poiché altrimenti la prima è affatto indeterminata, e non distingue un fenomeno dall'altro. Essa sola non prova nulla della connessione del molteplice nell'oggetto, poiché è del tutto arbitraria. La seconda dunque consisterà nell'ordine del molteplice fenomenico, secondo il quale l'apprensione di una cosa (che succede) segue conforme a una regola a quella dell'altra (che precede). Soltanto così io posso essere autorizzato a dire del fenomeno stesso, e non solamente della mia apprensione, che in esso c'è una successione; il che significa che io non posso presentare l'apprensione se non precisamente in questa successione.

Secondo una tale regola, dunque, in ciò che precede in generale un avvenimento deve trovarsi la condizione d'una regola, per la quale esso avvenimento segue sempre e necessariamente; ma, viceversa, io non posso retrocedere, movendo da ciò che accade, per determinare (con l'apprensione) ciò che precede. Perocché non c'è fenomeno che ritorni dal momento seguente al precedente, ma si riferisce

tuttavia a qualche momento precedente; da un tempo dato, invece, il passaggio a un determinato tempo successivo è necessario. Quindi, poiché c'è qualche cosa che segue, io debbo di necessità riferirla a qualche altra, in generale, che precede, e a cui essa segue secondo una regola, cioè in modo necessario; per modo che l'avvenimento, in quanto condizionato richiama sicuramente a una condizione, ma questa determina ciò che accade.

Si supponga che a un avvenimento non preceda nulla cui esso debba seguire secondo una regola; in tal caso ogni successione della percezione sarebbe determinata esclusivamente nell'apprensione, cioè solo soggettivamente, ma perciò non sarebbe per nulla determinato oggettivamente quale propriamente dovrebbe essere il precedente e quale il conseguente delle percezioni. Avremmo in tal guisa solo un giuoco di rappresentazioni, che non si riferirebbe a nessun oggetto; cioè per la nostra percezione un fenomeno non sarebbe punto distinto, in rapporto al tempo, da ogni altro; poiché la successione nell'apprensione è sempre quella, e quindi non c'è nulla nel fenomeno che lo determini in modo che ne venga resa oggettivamente necessaria una certa successione. Io non potrò dire dunque che nel fenomeno due stati si susseguono, ma solamente che a un'apprensione ne segue un'altra: che è semplicemente un fatto soggettivo e non determina un oggetto, né può quindi valere per la conoscenza di un qualsiasi oggetto (nemmeno nel fenomeno).

Quando noi dunque sperimentiamo che una cosa accade, supponiamo sempre che precede qualche altra cosa, a cui essa segue secondo una regola. Senza di che, infatti, non potrei dire dell'oggetto, che segue, poiché la semplice successione nella mia apprensione, ove non sia determinata da una legge di relazione con un antecedente, non autorizza una successione nell'oggetto. Egli è dunque sempre avendo riguardo a una regola, per cui i fenomeni nella loro successione, cioè così come accadono, sono determinati dallo stato precedente, che io fo obbiettiva la mia sintesi subbiettiva (dell'apprensione); e persino l'esperienza di qualcosa che accade è possibile unicamente in questo presupposto.

In verità, questo par contraddire a tutte le osservazioni che si son sempre fatte sull'andamento dell'uso del nostro intelletto; secondo le quali soltanto da molti casi concordi, percepiti e paragonati, in cui certi avvenimenti seguono a fenomeni precedenti, saremmo condotti a scoprire una regola, per la quale certi avvenimenti seguono sempre a certi fenomeni, e così si comincerebbe a formare un concetto di causa. Su tale piede questo concetto sarebbe mera-

mente empirico, e la regola che esso ci fornisce, che cioè tutto ciò che accade ha una causa, sarebbe accidentale come l'esperienza stessa; la sua universalità e necessità, allora, sarebbero solo immaginarie, e non avrebbero un vero valore universale, poiché non sarebbero a priori, bensì fondate sull'induzione. Ma qui accade lo stesso che per le altre rappresentazioni pure a priori (per es. spazio e tempo), che possiamo ricavare dall'esperienza come concetti chiari sol perché le avevamo già poste nell'esperienza, e questa prima di tutto costituimmo per mezzo di quelle. Certamente la chiarezza logica di questa rappresentazione di una regola determinante la serie degli avvenimenti, come concetto di causa, non è possibile se non quando della regola abbiamo fatto uso nell'esperienza; ma un riferimento a essa, come a condizione dell'unità sintetica dei fenomeni nel tempo, fu tuttavia il fondamento della esperienza stessa, epperò l'ha preceduta a priori.

Si tratta dunque di mostrare con un esempio, che noi neppure nella esperienza attribuiamo mai all'oggetto la successione (di un evento, in cui avviene qualche cosa, che prima non era), distinguendola dalla successione soggettiva della nostra apprensione, se non quando vi stia a fondamento una norma, che ci costringe ad osservare questo piuttosto che un altro ordine delle percezioni; anzi, che è appunto quest'obbligo quello che soltanto rende possibile la rappresentazione di una successione nell'oggetto.

Abbiamo in noi rappresentazioni, delle quali possiamo anche aver coscienza. Ma per quanto questa coscienza sia estesa, esatta, puntuale, esse restano pur sempre rappresentazioni, cioè determinazioni interne del nostro spirito, in questa o quella relazione temporale. Or come possiamo giungere a dare un oggetto a queste rappresentazioni, o ad attribuir loro, oltre quella realtà soggettiva che hanno come modificazioni, una non so quale oggettiva realtà? Il valore oggettivo non può consistere nella relazione con un'altra rappresentazione (di ciò che si vorrebbe dire dell'oggetto<sup>1</sup>); che altrimenti rinasce la questione: come esce questa rappresentazione da se stessa e acquista valore oggettivo, oltre il soggettivo che le è proprio come determinazione dello stato spirituale? Se ricerchiamo quale nuova proprietà conferisca alle nostre rappresentazioni il rapporto a un oggetto, e quale sia la dignità che esse ne acquistano, troviamo che esso non fa altro che render necessaria la connessione

<sup>1</sup> *man von Gegenstande nennen wollte*. È stata proposta la correzione: *man Gegenstande nennen wollte* (Kantst, IV, 449): cioè, «che si vorrebbe chiamare oggetto».

delle rappresentazioni in una data maniera, e sottometterle a una regola; e che, viceversa, solo pel fatto che un certo ordine nel rapporto temporale delle nostre rappresentazioni è necessario, ad esse vien assegnato un valore oggettivo.

Nella sintesi dei fenomeni il molteplice delle rappresentazioni si svolge sempre in una successione. Ora, con ciò non viene punto rappresentato nessun oggetto; poiché per questa successione, comune a tutte le apprensioni, nessuna cosa è distinta da un'altra. Ma, appena io percepisco o presumo in questa successione un rapporto a uno stato precedente, dal quale derivi la rappresentazione secondo una regola, allora si rappresenta qualcosa come un avvenimento, o qualcosa che accade; cioè, io conosco un oggetto, che debbo porre nel tempo a un certo posto, il quale non può essergli assegnato altrove, dato lo stato antecedente. Se io dunque percepisco che qualcosa accade, in questa rappresentazione anzitutto c'è che qualche cosa precede, poiché appunto in rapporto ad essa 0 fenomeno viene ad avere il suo rapporto temporale, cioè ad esistere dopo un tempo precedente, nel quale non era. Ma in questo rapporto può acquistare il suo determinato posto nel tempo solo a condizione che nello stato precedente si presupponga una cosa, a cui l'altra deve seguire sempre, cioè secondo una regola; donde risulta in primo luogo che io non posso capovolgere la serie, e far il conseguente anteriore al precedente; in secondo luogo, che, quando lo stato precedente è posto, questo determinato avvenimento deve immancabilmente e necessariamente seguire. Onde avviene che c'è un ordine tra le nostre rappresentazioni, per cui il presente (in quanto è divenuto) richiama uno stato precedente come correlato, benché ancora indeterminato, di questo evento che è dato: il quale, tuttavia, si riferisce adesso come sua conseguenza, determinandolo, e connettendolo necessariamente con sé nella serie cronologica.

Ora, se è legge necessaria della nostra sensibilità, e quindi condizione formale di tutte le percezioni, che il tempo precedente determini necessariamente il seguente (non potendosi giungere al seguente se non attraverso al precedente), è anche indispensabile legge della rappresentazione empirica della serie cronologica, che i fenomeni del tempo passato determinino ogni esistenza nel futuro, e che questi fenomeni, come avvenimenti, non abbian luogo, se non in quanto i primi determinano la loro esistenza nel tempo, cioè la stabiliscono secondo una regola. Perché solo nei fenomeni noi possiamo conoscere empiricamente questa continuità nella connessione dei tempi.

Per ogni esperienza e per la sua possibilità occorre l'intelletto, e la prima cosa che esso fa a tal uopo, non è già di render chiara la rappresentazione dell'oggetto, ma render possibile la rappresentazione di un oggetto in generale. Ora, ciò avviene perché esso trasmette l'ordine temporale ai fenomeni e alla esistenza loro, assegnando ad ognuno di essi, come conseguenza, una posizione nel tempo determinata a priori rispetto ai fenomeni precedenti; posizione, senza di cui il fenomeno non si potrebbe adattare al tempo stesso, che determina a priori il posto di tutte le parti di esso. Questa determinazione del posto non può dunque esser ricavata dal rapporto dei fenomeni col tempo assoluto (che non è oggetto della percezione), ma, all'opposto, ognuno dei fenomeni deve determinare all'altro il suo posto nel tempo, e renderlo necessario nell'ordine cronologico, ossia ciò che segue o avviene, deve seguire, secondo una regola universale a ciò che era contenuto nello stato antecedente; onde si forma una serie di fenomeni, che produce e rende necessario, mediante l'intelletto, nella serie delle percezioni possibili, quello stesso ordine e saldo nesso che si incontra a priori nella forma dell'intuizione interna (nel tempo), dove tutte le percezioni devono avere il loro posto.

Che dunque qualcosa avvenga, è una percezione che appartiene a una esperienza possibile, la quale diviene reale in quanto io considero il fenomeno come determinato pel suo posto nel tempo, quindi come un oggetto che può esser sempre ritrovato secondo una regola nella catena delle percezioni. Ma questa regola per determinare qualcosa nella successione cronologica, è, che in ciò che precede ha da trovarsi la condizione sotto la quale segue sempre (necessariamente) l'evento. Dunque, il principio della ragione sufficiente è il fondamento dell'esperienza possibile, cioè della conoscenza oggettiva dei fenomeni, rispetto al loro rapporto nella serie successiva del tempo.

Ma la dimostrazione di questo principio poggia unicamente sui seguenti momenti<sup>1</sup>. Per ogni conoscenza empirica occorre la sintesi

<sup>1</sup> Nella terminologia di Kant la parola «momento» ha vari significati. 1) Parlando del tempo, designa una ininterrotta azione della causalità. (Si veda verso la fine di questa dimostrazione della seconda analogia: «I momenti producono i cambiamenti, come un loro effetto».) 2) Momenti del pensiero in generale, sono le tre funzioni della modalità dei giudizi, dalle quali derivano diversi gradi di verità. 3) In senso fisico, momento è il grado della realtà come causa. (Si veda nella dimostrazione delle anticipazioni della percezione: il momento della gravità, della resistenza, ecc.) Nel caso nostro si tratta della considerazione dei momenti dello spirito: la sintesi dell'immaginazione, alla quale deve necessariamente seguire quella dell'apprensione, affinché possa costituirsi l'esperienza, secondo la legge di causalità.

del molteplice mediante l'immaginazione, che è sempre successiva; cioè le rappresentazioni in essa seguono sempre l'una all'altra. Ma la successione nella immaginazione non è determinata punto secondo l'ordine (ciò che deve precedere e ciò che deve seguire) e la serie delle rappresentazioni che si susseguono, può a piacimento esser presa tanto progressivamente, quanto regressivamente. Ma se questa sintesi è una sintesi dell'apprensione (del molteplice di un fenomeno dato), allora l'ordine è determinato nell'oggetto o, per parlare più esattamente, c'è in essa un ordine della sintesi successiva che determina un oggetto, secondo il quale una cosa deve necessariamente precedere e, posta essa, l'altra necessariamente seguire. Se dunque la mia percezione deve contenere la conoscenza di un evento, in cui, cioè, qualcosa realmente avviene, essa deve essere un giudizio empirico, in cui si pensi che la successione è determinata, cioè che un fenomeno ne presuppone nel tempo un altro, al quale esso segue necessariamente, ossia secondo una regola. Altrimenti, se, posto l'antecedente, l'evento non ne seguisse necessariamente, allora la dovrei ritenere per niente altro che un giuoco soggettivo delle mie immagini; e se io con essa mi rappresentassi qualcosa di oggettivo, dovrei chiamarla un puro sogno. Dunque, il rapporto dei fenomeni (come percezioni possibili), secondo il quale il conseguente (ciò che accade) è, per l'esistenza, determinato nel tempo, necessariamente e secondo una regola, da un antecedente, quindi il rapporto di causa ed effetto, è la condizione della validità oggettiva dei nostri giudizi empirici, relativamente alla serie delle percezioni, e però della loro verità empirica, insomma, dell'esperienza. Il principio del rapporto causale nella successione dei fenomeni vale, quindi, anche di tutti gli oggetti dell'esperienza (sotto le condizioni della successione), poiché è esso stesso il fondamento della possibilità di una tale esperienza.

Ma qui si fa innanzi ancora una difficoltà, che deve essere eliminata. Il principio del nesso causale tra i fenomeni nella nostra formula è ristretto alla loro successione, laddove nell'uso di esso si trova che si confa anche ai fenomeni simultanei, e che causa ed effetto possono essere nello stesso tempo. Per esempio: nella camera c'è un calore che non si trova all'aria libera. Mi guardo intorno per cercare la causa, e trovo una stufa accesa. Ora, questa, come causa, è contemporanea col suo effetto, il calore della stanza; qui dunque non c'è successione cronologica tra causa ed effetto, ma contemporaneità; e tuttavia la legge vale lo stesso. La maggior parte delle cause efficienti nella natura coesiste agli effetti, e la successione di questi ultimi nel tempo è causata solo dal fatto che la causa non può

render tutto il suo effetto in un istante. Ma nell'istante, in cui questo incomincia, è sempre simultaneo alla causalità della sua causa, poiché, se questa fosse cessata un solo istante prima, esso non sarebbe punto sorto. Qui si deve bene avvertire, che è da guardare all'ordine del tempo, non al suo decorso; il rapporto rimane, anche quando non sia scorso alcun tempo. Il tempo tra la causalità della causa e il suo effetto immediato può anche svanire<sup>1</sup> (essi dunque essere simultanei); ma il rapporto dell'uno all'altro rimane pur sempre determinabile secondo il tempo. Se io considero come causa una palla che sta su di un morbido guanciale e vi scava una fossetta, allora la causa è contemporanea all'effetto. Se non che io li distinguo tuttavia pel rapporto cronologico del loro collegamento dinamico. Infatti, quando depongo la palla sul guanciale, alla forma liscia di prima segue la fossetta; ma, se il guanciale ha già una fossetta (e non so perché), allora non ne segue l'idea di una palla di piombo<sup>2</sup>.

La successione pertanto è assolutamente il criterio empirico unico dell'effetto in rapporto alla causalità della causa, che precede. Il bicchiere è la causa del salire dell'acqua al di sopra della sua superficie orizzontale, sebbene i due fenomeni sieno in un medesimo tempo. Infatti appena io attingo l'acqua col bicchiere da un vaso più grande, segue qualche cosa, cioè il mutamento dello stato orizzontale, che li aveva, in quello concavo che prende nel bicchiere.

La causalità conduce al concetto dell'azione, questa al concetto della forza, e per esso a quello della sostanza. Non volendo mescolare alla mia ricerca critica, che riguarda esclusivamente le fonti della conoscenza sintetica a priori, analisi che spettano solo al chiarimento (non all'allargamento) dei concetti, io tralascio la discussione particolareggiata di esse, e la rimando ad un futuro sistema della ragion pura; del resto una tale analisi in larga misura si trova già nei manuali di questa specie conosciuti finora. Solo non posso trascurar di parlare del criterio empirico di sostanza, in quanto essa par che si manifesti non colla permanenza dei fenomeni, ma meglio e più facilmente con l'azione.

Dov'è azione, quindi attività e forza, ivi è anche sostanza; ed in questa soltanto deve essere cercata la sede di quella feconda sorgente dei fenomeni. Benissimo detto: ma, quando si tratta di spie-

<sup>1</sup> *Verschwindend sein*, essere evanescente.

<sup>2</sup> Propriamente, *so folgt darauf nicht eine bleieme Kugel*: ad essa non segue [nel pensiero] una palla, ecc.

gare che cosa s'intenda per sostanza, e si vuole evitare un circolo vizioso, non è altrettanto facile rispondere. Come si concluderà dall'azione, immediatamente, alla permanenza dell'agente, che pure è un contrassegno così essenziale e peculiare della sostanza (*phaenomenon*)? Se non che, in base a quanto abbiam detto, la soluzione del problema non presenta tuttavia una tale difficoltà, laddove secondo il modo consueto (di procedere coi propri concetti solo analiticamente) esso sarebbe assolutamente insolubile. Azione significa già rapporto del soggetto della causalità con l'effetto. Ora: poiché ogni effetto consiste in ciò che accade, e perciò nel mutevole, caratterizzato dal tempo secondo la successione, così l'ultimo soggetto di esso è il permanente, come sostrato di ogni vicissitudine, cioè la sostanza. Giacché, secondo il principio della causalità, le azioni sono sempre il primo fondamento di ogni vicissitudine dei fenomeni, e non possono perciò stare in un soggetto che esso stesso muti; che altrimenti sarebbero necessarie altre azioni, e un altro soggetto che determinasse la mutazione. Ragione per cui l'azione, come un criterio empirico sufficiente, prova la sostanzialità, senza che io sia costretto a cercare la permanenza di essa attraverso il paragone delle percezioni; ciò che per questa via non potrebbe né anche aver luogo in modo esauriente, come si richiederebbe all'estensione e al valore assolutamente universale del concetto. Che infatti il primo soggetto della causalità di ogni sorgere e perire non possa esso stesso (nel campo dei fenomeni) sorgere e perire, è una conclusione indiscutibile, che mette capo alla necessità e permanenza empirica nell'esistenza, e quindi al concetto di una sostanza nel fenomeno.

Se qualche cosa accade, il semplice sorgere, senza riguardo a ciò che sorge, è già per se stesso un oggetto da spiegare. Il solo passaggio dal non essere di uno stato allo stato stesso, posto pure che esso non importi nessuna qualità nel fenomeno, ha bisogno già di un'indagine. Questo sorgere, com'è stato mostrato al numero A, non riguarda la sostanza (che non nasce), ma il suo stato. E dunque un semplice cambiamento, non un'origine dal nulla. Se questa origine viene considerata effetto di una causa esterna, si chiama creazione; la quale non può essere ammessa come avvenimento tra i fenomeni, poiché la sua sola possibilità toglierebbe già ogni unità all'esperienza, sebbene, a considerar tutte le cose non come fenomeni, ma come cose in sé, e come oggetti meramente intelligibili<sup>1</sup>, essi ancorché

<sup>1</sup> als *Gegenstände des blossen Verstandes*, come oggetti del semplice intelletto (non accompagnato dall'intuizione empirica).

siano sostanze, si possano tuttavia credere dipendenti, per la loro esistenza, da una causa estranea; ma ciò darebbe allora un tutt'altro significato alle parole, e non si converrebbe ai fenomeni come oggetti possibili dell'esperienza.

Ora, come qualche cosa in generale possa cangiare, come sia possibile che a uno stato in un punto del tempo succeda in un altro punto uno stato opposto, noi non ne possiamo avere il minimo concetto a priori. A ciò si richiede la conoscenza di forze reali, che può esserci data solo empiricamente, per es. delle forze motrici, o, che è tutt'uno, di certi fenomeni successivi (come movimenti) che indicano tali forze. Ma la forma di ogni cambiamento, la condizione, senza la quale esso, come sorgere di un nuovo stato, non può presentarsi (sia qual si voglia il suo contenuto, cioè lo stato che cambia), e quindi la successione degli stati (ciò che avviene), può tuttavia esser considerata a priori, secondo la legge di causalità e le condizioni del tempo<sup>1</sup>.

Quando una sostanza passa da uno stato *a* a un altro *b*, il momento del secondo è distinto dal momento del primo, e segue ad esso. Allo stesso modo il secondo stato, come realtà (fenomenica), è distinto dal primo, nel quale quella realtà non si trovava, come *b* dallo zero; cioè, se lo stato *b* si distingue anche da *a* solo rispetto alla quantità, il cambiamento è il risultato di  $b - a$ ; risultato che non c'era nello stato precedente, rispetto al quale era = 0.

Si domanda dunque: come una cosa passa da uno stato = *a* a uno stato = *b*? Tra i due istanti c'è sempre un tempo, e tra due stati in essi istanti c'è sempre una differenza, che ha una quantità (giacché tutte le parti dei fenomeni sono sempre alla lor volta quantità). Ogni passaggio dunque da uno stato all'altro avviene in un tempo compreso fra due momenti, dei quali il primo determina lo stato da cui una cosa proviene, il secondo quello al quale perviene. Ambedue sono perciò limiti del tempo di un cambiamento, e quindi dello stato intermedio fra i due stati, e fan parte, come tali, di tutto il cambiamento. Ora, ogni cambiamento ha una causa, che addimosta la sua causalità in tutto il tempo in cui quello ha luogo. Questa causa dunque non produce il suo cambiamento istantaneamente (in una volta o in un istante). Ma in un tempo, per modo che: come dall'istante

<sup>1</sup> Si noti bene, che io non parlo del cambiamento di certe relazioni in generale, ma del cambiamento di stato. Quindi, se un corpo si muove uniformemente, non cangia punto il suo stato (del movimento); ma lo cangia bensì, se il suo movimento si accelera o si ritarda (*N. d. K.*)



iniziale  $a$  sino al suo compimento  $b$  il tempo impiegato va crescendo, così anche la quantità di realtà ( $b - a$ ) è prodotta attraverso tutti i gradi minori compresi fra il primo e l'ultimo. Ogni cambiamento è dunque possibile soltanto per un'azione continua della causalità, la quale, in quanto è uniforme, dicesi momento. Il cambiamento non consiste in questi momenti, ma ne è prodotto, come loro effetto.

Ecco dunque la legge di continuità di ogni cambiamento, il cui principio è, che né il tempo, e né anche il fenomeno nel tempo, constano di parti che siano le più piccole possibili; eppure lo stato della cosa nel suo cangiare passa al suo nuovo stato attraverso tutte queste parti, come elementi. Non c'è reale fenomenico, come non c'è nella quantità del tempo, una differenza che sia la minima possibile, e così il nuovo stato della realtà cresce dal primo, nel quale non esisteva, attraverso tutti i suoi gradi infiniti, le differenze dei quali sono tutte insieme più piccole della differenza fra zero ed  $a$ .

Quali vantaggi possa arrecare questo principio nelle ricerche naturali, non accade qui rilevare. Ma come sia possibile del tutto a priori un tal principio, che par capace di allargar di tanto la nostra conoscenza della natura, è questione che ben richiede il nostro esame, quantunque già l'aspetto dimostri che esso è reale e legittimo, e perciò ci si potrebbe credere dispensati dalla questione del come esso sia possibile. Giacché vi sono tante specie di pretese infondate di estendere il campo della nostra cognizione mercé la pura ragione, che bisogna su questo punto avere per principio generale di essere assolutamente diffidenti, e non credere né ammettere niente in proposito, né anche in base alla più chiara dimostrazione dommatica, senza documenti, che possano fornire una deduzione solida.

Ogni accrescimento della conoscenza empirica ed ogni progresso della percezione non è altro che una estensione della determinazione del senso interno, cioè un progresso, nel tempo, quali si sieno gli oggetti, fenomeni o intuizioni pure. Questo progresso nel tempo determina tutto, e in se stesso non è determinato da null'altro, cioè le sue parti sono date solo nel tempo e mediante la sua sintesi, ma non prima di esso. Perciò ogni passaggio, nella percezione, a qualche cosa che vien dopo nel tempo, è una determinazione del tempo mediante la produzione di questa percezione, e poiché il tempo sempre e in tutte le sue parti è una quantità, la produzione di una percezione come una quantità ha luogo per tutti i gradi, dei quali nessuno è il minimo possibile, da zero sino al grado suo proprio. Donde evidentemente la possibilità di conoscere a priori una legge dei cangiamenti, secondo la loro forma. Noi anticipiamo soltanto la nostra

propria apprensione, la cui condizione formale, risiedendo in noi innanzi a ogni fenomeno dato, deve senza dubbio poter essere conosciuta a priori.

Pertanto, come il tempo contiene la condizione sensibile a priori della possibilità di una progressione continua da ciò che esiste a ciò che segue, così l'intelletto, per mezzo dell'unità dell'appercezione, contiene la condizione a priori della possibilità d'una determinazione continua di tutti i posti per i fenomeni in questo tempo, mediante la serie delle cause e degli effetti, di cui le prime traggono seco immancabilmente l'esistenza dei secondi, e così rendono favorevole per ogni tempo (in generale), cioè oggettivamente, la conoscenza empirica dei rapporti temporali.

*C. Terza analogia: Principio della simultaneità secondo la legge dell'azione vicendevole o reciprocità.*

Tutte le sostanze, in quanto possono essere percepite nello spazio come simultanee, sono tra loro in una azione reciproca universale<sup>1</sup>.

### Dimostrazione<sup>2</sup>

Le cose sono simultanee quando, nell'intuizione empirica, la percezione dell'una può seguire alla percezione dell'altra, e reciprocamente (ciò che non può accadere nella successione cronologica dei fenomeni, come è stato mostrato nel secondo principio). Così io posso dirigere la mia percezione prima alla Luna e dopo alla Terra; o anche viceversa, prima alla Terra e dopo alla Luna; e poiché le percezioni di questi due oggetti possono reciprocamente seguirsi, dico che coesistono. Ora la simultaneità è l'esistenza del molteplice nel medesimo tempo. Ma non si può percepire il tempo, e quindi, dal fatto che le cose sono poste in un medesimo tempo, desumere che le percezioni di esse si possono seguire reciprocamente l'una all'altra. La sintesi dunque dell'immaginazione nell'apprensione da-

<sup>1</sup> Prima edizione: «Principio della reciprocità.

— Tutte le sostanze, in quanto simultanee, sono in una reciprocità universale (ossia in rapporto di azione reciproca fra loro)».

<sup>2</sup> Tutto il primo capoverso di questa dimostrazione, è un'aggiunta della seconda edizione.

rebbe soltanto ciascuna di queste percezioni come tale che una è nel soggetto quando l'altra non c'è e viceversa, ma non [indicherebbe] che gli oggetti siano simultanei, cioè che, quando v'è l'uno, nel medesimo tempo ci sia anche l'altro e che questo sia necessario affinché le due percezioni possano seguirsi reciprocamente. Per conseguenza si richiede un concetto intellettuale del reciproco seguirsi delle determinazioni di queste cose esistenti simultaneamente l'una fuori dall'altra, per poter dire che il reciproco seguirsi delle percezioni sia fondato nell'oggetto, e per rappresentarsi così là simultaneità come oggettiva. Ma quel rapporto delle sostanze, pel quale l'una contiene determinazioni il cui fondamento è contenuto nell'altra, è il rapporto dell'influsso; e se, reciprocamente, questa contiene il fondamento delle determinazioni della prima, di reciprocità o azione scambievole. Sicché la simultaneità delle sostanze nello spazio non può nell'esperienza esser conosciuta altrimenti che a patto di presupporre una scambievole azione di esse fra di loro; e questa dunque è la condizione della possibilità delle cose stesse come oggetti dell'esperienza.

Le cose sono simultanee, in quanto esistono in uno e medesimo tempo. Ma a che si conosce che esse sono in uno e medesimo tempo? Se l'ordine nella sintesi dell'apprensione di questo molteplice è indifferente, cioè se può andare da *A* ad *E* passando per *BCD*, o, anche viceversa da *E* ad *A*. Infatti, se essa si svolgesse successivamente nel tempo (nell'ordine che comincia da *A* e finisce in *E*), allora non sarebbe possibile nella percezione cominciare l'apprensione da *E* e retrocedere ad *A*, giacché *A* apparterebbe al passato, e quindi non potrebbe più essere oggetto di apprensione.

Ora se voi ammettete che in una molteplicità di sostanze, in quanto fenomeni, ciascuna sia perfettamente isolata, cioè non eserciti sulle altre, e non ne subisca nessun influsso, io dico che la loro simultaneità non sarebbe oggetto di una percezione possibile, e che l'esistenza dell'una non potrebbe condurre all'esistenza delle altre attraverso la via d'una sintesi empirica. Infatti, se voi immaginate che sieno separate da uno spazio perfettamente vuoto, la percezione, che va dall'una all'altra nel tempo, potrebbe determinare bensì l'esistenza della seconda mediante una percezione successiva, ma non potrebbe distinguere se il fenomeno, oggettivamente, segua alla prima, o non le sia piuttosto simultaneo.

Bisogna dunque che, oltre la semplice esistenza, vi sia qualche cosa per la quale *A* conferisce a *B* il suo posto nel tempo e reciprocamente *B* ad *A*, perché solo le sostanze pensate sotto questa condi-

zione possono empiricamente essere rappresentate come simultanee. Ora ad una cosa il suo posto nel tempo è determinato soltanto da ciò che è la causa di essa o delle sue determinazioni. Ogni sostanza dunque (poiché può essere conseguenza solo rispetto alle sue determinazioni) deve in sé contenere la causalità di certe determinazioni di altre sostanze, e contenere a un tempo gli effetti della causalità di altre; cioè le sostanze debbono essere in reciprocità dinamica (immediatamente o mediatamente), se la simultaneità deve esser conosciuta in una possibile esperienza. Ma, rispetto agli oggetti dell'esperienza, tutto ciò, senza di cui l'esperienza di questi oggetti non sarebbe in alcun modo possibile, è necessario. Dunque è necessario che tutte le sostanze nel fenomeno, in quanto simultanee, stiano fra loro in una generale reciprocità di scambievole azione.

In tedesco la parola *Gemeinschaft*<sup>1</sup> ha un doppio significato, e può significare tanto *communio* quanto anche *commercium*. Noi qui ce ne serviamo nel secondo senso, come comunione dinamica, senza la quale anche quella locale (*communio spatii*) non potrebbe mai esser conosciuta empiricamente. Nelle nostre esperienze è facile notare che soltanto gli influssi continui in tutti i luoghi dello spazio possono condurre il nostro senso da un oggetto all'altro; che la luce che agisce fra il nostro occhio e il mondo corporeo, può produrre una reciprocità mediata fra noi e questo, e provarne così la simultaneità; che noi non possiamo mutar luogo empiricamente (cioè percepire il mutamento) senza che da per tutto la materia ci renda possibile la percezione del nostro posto e che solo mediante il suo influsso reciproco la materia può manifestare la sua simultaneità e mediante la simultaneità la coesistenza degli oggetti (sebbene solo mediatamente) sino ai più lontani. Senza reciprocità, ogni percezione (dei fenomeni nello spazio) è staccata dalle altre, e la catena delle rappresentazioni empiriche, cioè l'esperienza, dovrebbe ricominciare da capo ad ogni nuovo oggetto, senza che la precedente potesse minimamente collegarsi o trovarsi con essa nel rapporto temporale. Con questo io non voglio per nulla confutare lo spazio vuoto; giacché esso può essere sempre dove non giungano punto percezioni, e però non abbia luogo nessuna conoscenza empirica della simultaneità; ma allora esso non è punto un oggetto per tutta la nostra esperienza possibile.

<sup>1</sup> *Gemeinschaft* vale propriamente comunità, o comunanza. Ma poiché ciò che è comune qui, come Kant spiega, è l'azione d'una sostanza sull'altra, abbiamo preferito quasi sempre tradurre, precisando: «reciprocità (d'azione)».

A schiarimento può giovare quanto segue. Nel nostro spirito tutti i fenomeni, come contenuti in una esperienza possibile, debbono essere in una comunanza (*communio*) di appercezione; e in quanto gli oggetti, come coesistenti, debbono esser rappresentati come collegati, essi debbono determinare scambievolmente l'uno il posto dell'altro in un tempo, e costituire perciò un tutto unico. Se questa soggettiva reciprocità bisogna che sia fondata su una base oggettiva, o esser riferita ai fenomeni come a sostanze, la percezione degli uni deve render possibile, come fondamento, quella degli altri, e viceversa, affinché la successione, che si riscontra sempre nelle percezioni, in quanto apprensioni, non venga attribuita agli oggetti, ma questi possono essere rappresentati come coesistenti. Ma questo è un reciproco influsso, cioè una reciprocità (*commercium*) reale fra le sostanze, senza la quale, dunque, il rapporto empirico della simultaneità non potrebbe aver luogo nell'esperienza. Per questo commercio i fenomeni, in quanto esistenti gli uni fuori degli altri, e tuttavia in connessione, costituiscono un composto (*compositum reale*); e siffatti composti sono possibili in varie guise. I tre rapporti dinamici, dai quali derivano tutti gli altri sono quindi quelli dell'inerenza, della conseguenza e della composizione.

Queste sono dunque le tre analogie dell'esperienza. Esse non sono altro che principi della determinazione dell'esistenza dei fenomeni nel tempo, secondo tutti e tre i suoi modi: rapporto al tempo stesso come quantità (quantità dell'esistenza, cioè durata), rapporto nel tempo come serie (successione), e finalmente rapporto nel tempo come insieme di tutta l'esistenza (simultaneità). Questa unità della determinazione del tempo è assolutamente dinamica, cioè il tempo non è considerato come ciò in cui l'esperienza determini immediatamente a ciascuna esistenza il suo posto; la qual cosa è impossibile, perché il tempo assoluto non è oggetto di percezione, in cui si possono riunire fenomeni; ma la regola dell'intelletto, senza di cui l'esistenza dei fenomeni non può raggiungere l'unità sintetica secondo rapporti temporali, determina a ciascuno di essi il suo posto nel tempo, e perciò a priori, e in modo valevole per tutti i tempi e per ciascun tempo.

Coll'espressione «natura» (in senso empirico), noi intendiamo la connessione dei fenomeni, per la loro esistenza secondo regole necessarie, o leggi. Vi sono, dunque, certe leggi, e leggi a priori, che rendono prima di tutto possibile una natura; le leggi empiriche possono esserci ed essere scoperte solo mediante l'esperienza, e però in

seguito a quelle leggi originarie, per cui comincia ad essere possibile l'esperienza stessa. Le nostre analogie rappresentano dunque propriamente l'unità della natura nella connessione di tutti i fenomeni sotto certi esponenti, che non esprimono se non il rapporto del tempo (in quanto esso comprende in sé ogni esistenza) con l'unità dell'appercezione, che può aver luogo solo nella sintesi secondo regole. Tutte insieme dunque esse ci dicono: tutti i fenomeni stanno in natura, e debbono starvi, poiché, senza questa unità a priori, non sarebbe possibile nessuna unità dell'esperienza, quindi nemmeno nessuna determinazione dei suoi oggetti.

Ma, circa il modo di argomentare del quale ci siamo valse in queste leggi trascendentali della natura, e circa il suo carattere peculiare, c'è da fare un'osservazione, che deve essere nello stesso tempo molto importante come norma per ogni altro tentativo di dimostrare a priori proposizioni intellettuali e insieme sintetiche. Se avessimo voluto dimostrare queste analogie dommaticamente, cioè per concetti, dicendo che tutto ciò che esiste può trovarsi soltanto in ciò che permane, e che ogni avvenimento presuppone nello stato precedente qualcosa cui succede secondo una certa regola, e, infine, che nel molteplice che è simultaneo, gli stati coesistono in relazione tra loro (stanno in reciprocità d'azione) secondo una regola, sarebbe stata tutta fatica sprecata. Infatti, da un oggetto e dalla sua esistenza non si può assolutamente venire all'esistenza o al modo di esistere dell'altro, per via di semplici concetti di queste cose, in qualunque modo si analizzino questi concetti. Che cosa ci restava dunque? La possibilità dell'esperienza, come conoscenza in cui tutti gli oggetti ci devono infine poter esser dati, se la loro rappresentazione deve avere per noi realtà oggettiva. Ora, in questa terza analogia la cui forma essenziale consiste nell'unità sintetica dell'appercezione di tutti i fenomeni, noi abbiamo trovato condizioni a priori della completa e necessaria determinazione temporale di ogni esistenza nel fenomeno, senza le quali anche l'empirica determinazione del tempo sarebbe impossibile; e abbiamo trovato regole dell'unità sintetica a priori, per mezzo delle quali possiamo anticipare l'esperienza. In mancanza di questo metodo, e nella illusione che proposizioni sintetiche, che l'uso empirico dell'intelletto raccomanda come suoi principi, si dovessero dimostrare dommaticamente, è dunque accaduto questo fatto: che si sia cercata tanto spesso, ma sempre invano, una prova del principio di ragion sufficiente. Alle altre due analogie nessuno ha mai pensato, sebbene tutti se ne siano tacita-

mente serviti<sup>1</sup>, poiché mancava il filo conduttore delle categorie, il quale soltanto può scoprire e mettere in rilievo tutte le lacune dell'intelletto, così nei concetti come nei princìpi.

#### 4. I postulati del pensiero empirico in generale.

1. Ciò che s'accorda colle condizioni formali dell'esperienza (per l'intuizione e pei concetti) è possibile.
2. Ciò che si connette con le condizioni materiali dell'esperienza (della sensazione) è reale.
3. Ciò la cui connessione col reale è determinato secondo le condizioni universali dell'esperienza è (esiste) necessariamente.

#### Chiarimento

Le categorie della modalità hanno questo di particolare, che non accrescono menomamente, come determinazioni dell'oggetto, il concetto al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il rapporto colla facoltà conoscitiva. Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre, se questo oggetto sia solamente possibile o reale, e, in questo caso, se sia anche necessario. Nessun'altra determinazione così è pensata nell'oggetto come tale, ma si vuoi sapere solamente in qual rapporto sta esso (e tutte le determinazioni sue) con l'intelletto e il suo uso empirico, col Giudizio empirico e con la ragione (nella sua applicazione all'esperienza).

Appunto perciò i princìpi della modalità non son nulla più che chiarimenti dei concetti della possibilità, della realtà, della necessità, nel loro uso empirico, e quindi a un tempo limitazioni di tutte le categorie al semplice uso empirico, senza ammetterne o permetter-

<sup>1</sup> L'unità dell'universo, in cui tutti i fenomeni bisogna che siano connessi, è, evidentemente, una semplice conseguenza del principio tacitamente ammesso della reciprocità di azione di tutte le sostanze che sono simultanee: giacché, se fossero isolate, non costituirebbero come parti un tutto; e se la connessione loro (la reciproca azione del molteplice) non fosse già necessaria per la simultaneità, da questa, che è un rapporto semplicemente ideale, non si potrebbe concludere a quella, che è un rapporto reale. Quantunque a suo luogo abbiamo mostrato, che la reciprocità è propriamente il fondamento della possibilità di una conoscenza empirica della coesistenza, e che propriamente dunque si conclude soltanto da questa a quella, come a sua condizione (N. d. K.).

ne quello trascendentale. Infatti, se le categorie non hanno un valore puramente logico, e non devono esprimere analiticamente la forma del pensiero, ma devono riguardare le cose e la loro possibilità, realtà e necessità, è necessario che esse si riferiscano all'esperienza possibile e alla sua unità sintetica, nella quale soltanto gli oggetti della conoscenza son dati.

Il postulato della possibilità delle cose richiede, dunque, che il loro concetto si accordi con le condizioni formali d'una esperienza generale. Ma questa, cioè la forma oggettiva dell'esperienza in generale, comprende ogni sintesi che si richiede per la conoscenza degli oggetti. Un concetto che racchiude una sintesi, deve essere considerato come vuoto, e non si riferisce a nessun oggetto, se questa sintesi non appartiene all'esperienza, o come derivata da questa, e allora il concetto si dice concetto empirico, o come tale che su di essa, quale condizione a priori, poggia l'esperienza in generale (la sua forma), e allora è un concetto puro che appartiene lo stesso all'esperienza, poiché il suo oggetto non può trovarsi se non in questa. Infatti, donde si ricaverà il carattere della possibilità di un oggetto, che venga pensato mediante un concetto sintetico a priori, se non dalla sintesi che costituisce la forma della conoscenza empirica degli oggetti? Che in un concetto siffatto non debba esservi contraddizione, è certo una condizione logica necessaria, ma tutt'altro che sufficiente a costituire la realtà oggettiva del concetto, cioè la possibilità d'un oggetto quale vien pensato mediante il concetto! Così, non c'è contraddizione nel concetto di una figura chiusa fra due linee rette, giacché il concetto di due linee rette e quello del loro incontrarsi non contengono la negazione di alcuna figura; ma l'impossibilità non sta nel concetto in se stesso, bensì nella costruzione di esso nello spazio, cioè nelle condizioni dello spazio e della sua determinazione; ma queste, alla lor volta, hanno la loro realtà oggettiva, ossia si riferiscono a cose possibili, poiché contengono in sé a priori la forma dell'esperienza in generale.

Ed ora vogliamo far constatare l'utilità amplissima e l'influsso di questo postulato della possibilità. Se io mi rappresento una cosa che è permanente, in modo che tutto ciò che in essa cangia, appartenga solo al suo stato, io con questo solo concetto non posso conoscere se una cosa di questa natura sia possibile. Oppure, se io mi rappresento una cosa che deve essere tale, che, se essa è posta, ad essa sempre e inevitabilmente ne segue un'altra, questo certamente è pensabile senza contraddizione; ma non potrei in questo modo giudicare se una tale proprietà (causalità) si trovi in una qualche cosa possibile.

Finalmente, io posso rappresentare varie cose (sostanze) così costituite che lo stato dell'una importi un effetto nello stato dell'altra, e viceversa; ma se un rapporto siffatto possa o no convenire a qualche cosa, non si può ricavare punto da questi concetti contenenti una sintesi meramente arbitraria. Dunque, solo in quanto questi concetti esprimono a priori i rapporti delle percezioni di ogni esperienza, se ne conosce la realtà oggettiva, cioè la verità trascendentale; e ciò indipendentemente, certo, dall'esperienza, ma non indipendentemente da ogni relazione con la forma dell'esperienza in generale e con l'unità sintetica, nella quale solamente è possibile che oggetti si conoscano empiricamente.

A volersi formare concetti nuovi di sostanze, di forze, di azioni reciproche, dalla materia che la percezione ci offre, senza trarre dall'esperienza stessa l'esempio della loro connessione, si verrebbe infatti ad incorrere in manifeste fantasticherie destituite di ogni carattere di possibilità, poiché per esse non si avrebbe a maestra l'esperienza, né si desumerebbero da questa tali concetti. Tali concetti fittizi non possono avere a priori il carattere della loro possibilità, — come lo hanno le categorie, — quasi condizioni dalle quali dipenda qualsiasi esperienza, ma solo a posteriori: come quelli che son dati dall'esperienza stessa, e la cui possibilità o deve esser conosciuta empiricamente, a posteriori, o non può esser conosciuta punto. Una sostanza che fosse costantemente presente nello spazio, ma senza riempirlo (come quella cosa di mezzo fra la materia e l'essere pensante, che taluni han voluto introdurre), oppure una speciale facoltà del nostro spirito di prevedere il futuro (non già semplicemente argomentarlo), o infine una potenza dello spirito di stare in comunione di pensieri con gli altri uomini (per quanto lontani possano essere), sono concetti, la cui possibilità è priva di ogni fondamento, poiché non può essere fondata sull'esperienza e sulle sue leggi conosciute, senza di cui non è se non una costruzione soggettiva arbitraria; la quale, anche se non contiene alcuna contraddizione, non può tuttavia aver nessuna pretesa alla realtà oggettiva, né, perciò, alla possibilità di un oggetto come quello che in questi casi si vuoi pensare. Per ciò che riguarda la realtà, vien da sé che non si potrebbe pensarla *in concreto*, senza ricorrere all'aiuto dell'esperienza; poiché essa può riferirsi solo alla sensazione come materia dell'esperienza, e non riguarda la forma del rapporto, colla quale si potrebbe sempre giuocare di fantasia.

Ma io metto da parte tutto ciò, la cui possibilità non può esser desunta se non dalla realtà dell'esperienza, ed esamino qui soltanto

la possibilità delle cose mediante concetti a priori; delle quali continuo ad affermare, che non possono aver luogo mai per deduzione da tali concetti in sé considerati, ma sempre e solo da essi in quanto condizioni formali e oggettive di una esperienza in generale.

Si ha bensì l'apparenza che la possibilità di un triangolo possa esser dedotta dal concetto in sé di triangolo (dall'esperienza esso è di certo indipendente); giacché nel fatto noi possiamo dargli un oggetto del tutto a priori, cioè costruirlo. Ma, poiché questo non è se non la forma di un oggetto, sarebbe pur sempre solo un prodotto dell'immaginazione, del cui oggetto resterebbe tuttavia dubbia la possibilità come ciò per cui si richiede qualcosa di più, cioè che tale figura sia pensata nelle chiare condizioni, sulle quali si fondano tutti gli oggetti dell'esperienza. Ora, ciò che soltanto congiunge con quel concetto la rappresentazione della possibilità di un tale oggetto, è che lo spazio è condizione formale a priori delle esperienze esterne, e che la stessa sintesi figurata, onde noi costruiamo nell'immaginazione un triangolo, è affatto identica a quella, che noi adoperiamo nell'apprensione di un fenomeno, per farcene un concetto d'esperienza. E così la possibilità delle quantità continue, anzi delle quantità in generale, poiché i concetti di esse sono tutti quanti sintetici, non è mai chiara in virtù dei concetti in se stessi, ma solo in virtù dei concetti come condizioni formali della determinazione degli oggetti dati dall'esperienza in generale; e dove mai si dovrebbero cercare, del resto, oggetti corrispondenti ai concetti, se non nell'esperienza, per la quale soltanto gli oggetti ci vengon dati? Quantunque noi, senza ricorrere all'esperienza stessa, possiamo conoscere e caratterizzare la possibilità delle cose, solo in relazione con le condizioni formali, in cui nell'esperienza in generale, qualcosa è determinato come oggetto, e perciò del tutto a priori, benché sempre in rapporto coll'esperienza e dentro i limiti di essa.

Il postulato, per conoscere la realtà delle cose, esige la percezione, quindi la sensazione di cui si abbia coscienza; cioè non la immediata percezione dell'oggetto, di cui si deve conoscere l'esistenza, ma la connessione di esso con una percezione reale, secondo le analogie dell'esperienza, che presentano ogni reale connessione in una esperienza in generale.

Nel semplice concetto di una cosa non può trovarsi nessun carattere della sua esistenza. Giacché, sebbene esso sia così completo, che nulla gli manchi per pensare una cosa con tutte le sue determinazioni interne, pure l'esistenza non ha che fare con tutto ciò, ma solo con la questione se una tale cosa ci è data, in modo che

la percezione di essa possa sempre andare innanzi al concetto. Infatti, che il concetto preceda la percezione, significa la sua mera possibilità; ma la percezione, che fornisce al concetto la materia, è l'unico carattere della realtà. Si può, per altro, anche prima della percezione della cosa, e perciò relativamente a priori, conoscerne l'esistenza, solo a patto che si colleghi con alcune percezioni secondo i principi della loro connessione empirica (le analogie). Perocché in tal caso l'esistenza della cosa è collegata colle nostre percezioni in una esperienza possibile, e noi possiamo, muovendo da una nostra percezione reale e seguendo il filo conduttore di quelle analogie, giungere alla cosa nella serie delle percezioni possibili. Così noi riconosciamo l'esistenza di una materia magnetica, che attraversa tutti i corpi, dalla percezione della limatura di ferro attratta: sebbene, per la costituzione dei nostri organi, ci sia impossibile una percezione immediata di questa materia. Infatti noi, secondo le leggi della sensibilità e il contesto delle nostre percezioni, dovremmo in una esperienza imbatterci anche nell'intuizione empirica immediata, se fossero più delicati i nostri organi, la cui grossolanità non tocca punto la forma dell'esperienza possibile in generale. Dunque, fin dove giunge la percezione e ciò vi si connette secondo leggi empiriche, giunge pure la nostra conoscenza dell'esistenza delle cose. Ma, se non cominciamo dall'esperienza, oppure se non procediamo secondo leggi della connessione empirica dei fenomeni, invano facciamo pompa di voler indovinare e ricercare l'esistenza di una cosa qualsiasi. Una obiezione forte move bensì contro queste regole di dimostrare mediatamente l'esistenza, l'idealismo, la cui confutazione cade qui opportuna<sup>1</sup>.

#### CONFUTAZIONE DELL'IDEALISMO

L'idealismo (materiale)<sup>2</sup> è la teoria, che dichiara l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o semplicemente dubbia e indimostrabile, o falsa e impossibile; il primo è l'idealismo problematico di Cartesio, che dichiara indubitabile solo una affermazione (*assertio*) empirica, cioè: Io sono : il secondo è quello dom-

<sup>1</sup> L'ultimo periodo e il paragrafo che segue, col titolo «Confutazione dell'idealismo», sino alla terza annotazione inclusa, sono un'aggiunta della seconda edizione.

<sup>2</sup> Ossia l'idealismo che si riferisce alla materia del conoscere, al quale Kant con trappone il proprio idealismo formale o trascendentale, che si riferisce invece alla forma sola del conoscere.

matico di Berkeley<sup>1</sup>, che considera lo spazio, con tutte le cose a cui esso aderisce quale condizione inseparabile, come qualcosa in se stesso impossibile, e dichiara perciò anche le cose nello spazio semplici immaginazioni. L'idealismo dommatico è inevitabile, quando si consideri lo spazio come una proprietà che debba spettare alle cose in se stesse; giacché in tal caso esso, con tutto ciò a cui serve di condizione, è un non-essere<sup>2</sup>. Ma nell'Estetica trascendentale noi abbiamo distrutto il fondamento di questo idealismo. Quello problematico, che non si pronunzia su ciò, ma solamente mette avanti la sua impotenza a provare con una esperienza immediata un'esistenza fuori della nostra, è ragionevole, e conforme a una solida maniera filosofica di pensare: cioè che non sia permesso di pronunziare un giudizio decisivo, prima d'aver trovato una prova sufficiente. La prova desiderata deve dunque dirci, che noi delle cose esterne abbiamo non semplice immaginazione, ma anche esperienza: ciò che non può avvenire se non dimostrando che la nostra stessa esperienza interna, indubitabile secondo Cartesio, è possibile solo nel supposto di una esperienza esterna.

#### Teorema

La semplice coscienza, ma empiricamente determinata, della mia propria esistenza di mostra l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di me.

#### Dimostrazione

Io ho coscienza della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione temporale presuppone qualcosa di permanente nella percezione. Ma questo che di permanente non può essere qualcosa in me, poiché appunto la mia esistenza nel tempo non può essere determinata se non da questo qualche cosa di permanente<sup>3</sup>. Dunque, la percezione di questo permanente non è possibile

<sup>1</sup> Di GIORGIO BERKELEY (1685-1753) si hanno i *Principi della conoscenza e Dialoghi tra Hylas e Filonous*, trad. da G. Papini, Laterza, Bari 1909. [Nuova edizione a cura di M. M. Rossi, Bari 1955.]

<sup>2</sup> *Unding* = non-cosa.

<sup>3</sup> Cfr. le modificazioni fatte da K. a questo luogo nella prefazione alla seconda edizione, pp. 28-29 n.

se non mediante una cosa fuori di me, e non mediante la semplice rappresentazione di una cosa fuori di me. Perciò la determinazione della mia esistenza nel tempo non è possibile se non per l'esistenza di cose reali, che io percepisco fuori di me. Ora, la coscienza nel tempo è legata necessariamente con la coscienza della possibilità di questa determinazione temporale; dunque è anche necessariamente legata con l'esistenza delle cose fuori di me, come condizione della determinazione temporale; vale a dire, la coscienza della mia propria esistenza è a un tempo immediata coscienza dell'esistenza di altre cose fuori di me.

Annotazione 1. Nella precedente dimostrazione si scorge che il giuoco mosso dall'idealismo a maggior diritto vien ritorto contro di esso. Esso ha ammesso che l'unica esperienza immediata sia l'interna, e che da essa si possa solo concludere alle cose esterne, ma, — come sempre che da effetti dati si concluda a cause determinate, — senza certezza: poiché può essere anche in noi stessi quella causa delle rappresentazioni, che noi forse falsamente attribuiamo alle cose esterne. Se non che, qui si dimostra che l'esperienza esterna è propriamente immediata<sup>1</sup>, e che solo mediante essa è possibile, non la conoscenza della nostra propria esistenza, ma la determinazione sua nel tempo, cioè l'esperienza interna. Evidentemente la rappresentazione «Io sono», — la quale esprime la coscienza che può accompagnare ogni pensiero, — è ciò che racchiude in sé immediatamente l'esistenza di un soggetto, ma non ancora una conoscenza di esso, e quindi nemmeno una conoscenza empirica, o esperienza; infatti per questa occorre, oltre il pensiero di qualcosa di esistente, anche l'intuizione, e in questo caso l'intuizione interna, rispetto alla quale, cioè al tempo, il soggetto deve essere determinato; ora ad essa sono assolutamente necessari oggetti esterni; cosicché, per conseguenza, la stessa esperienza interna è possibile solo mediatamente, e solo per mezzo dell'esterna.

<sup>1</sup> La coscienza immediata dell'esistenza delle cose esterne nel teorema presente non vien presupposta, ma provata, sia che ci rendiamo conto della possibilità di cotesta coscienza, sia che no. La questione intorno a questa possibilità sarebbe: possediamo noi un senso interno soltanto, ma non un senso esterno, bensì solo una immaginazione esterna? E chiaro, per altro, che, anche solo per immaginarci qualche cosa come esterno, cioè per presentare questo qualche cosa al senso nell'intuizione, bisogna che noi possediamo un senso esterno, e per mezzo di esso distinguiamo immediatamente la semplice recettività di una intuizione esterna dalla spontaneità, che caratterizza ogni immaginazione. Giacché immaginarsi anche semplicemente un senso esterno, annienterebbe la facoltà di intuire, che deve essere determinata dalla immaginazione (*N. d. K.*).

Annotazione 2. Ora con tutto questo concorda pienamente ogni uso empirico del nostro potere conoscitivo nella determinazione del tempo. Non soltanto noi non possiamo percepire nessuna determinazione temporale se non mediante il cambiamento dei rapporti esterni (il movimento), in relazione con ciò che permane nello spazio (per es. il movimento del sole rispetto agli oggetti della terra); ma non abbiamo niente assolutamente di permanente, da poter porre, come intuizione, sotto il concetto di una sostanza, fuorché la materia, e questa stessa permanenza non è tratta dall'esperienza esterna, bensì presupposta a priori come condizione necessaria di ogni determinazione temporale, e quindi altresì come determinazione del senso interno rispetto alla nostra propria esistenza mediante l'esistenza delle cose esterne. La coscienza di me stesso nella rappresentazione Io non è punto una intuizione, ma una rappresentazione meramente intellettuale della spontaneità di un soggetto pensante. Quindi quest'Io non ha nemmeno il minimo predicato dell'intuizione, che come permanente possa servire di correlato alla determinazione del tempo nel senso interno; come per esempio, la impenetrabilità è nella materia come intuizione empirica.

Annotazione 3. Dal fatto che è richiesta l'esistenza di oggetti esterni per la possibilità di una coscienza determinata di noi stessi, non segue già, che ogni rappresentazione intuitiva di cose esterne implichi, senz'altro, la loro esistenza; giacché questa rappresentazione può ben essere il semplice effetto della immaginazione (nei sogni, come nel delirio); ma questa immaginazione non ha luogo se non per la riproduzione di percezioni esterne passate, le quali, come abbiamo mostrato, sono possibili solo per la realtà di oggetti esterni. Qui dunque era uopo soltanto provare, che l'esperienza interna in generale non è possibile se non per l'esperienza esterna in generale. Se poi questa o quella pretesa esperienza sia o no una immaginazione, è cosa da stabilire secondo le speciali determinazioni della medesima e il suo accordo coi criteri di ogni esperienza reale.

Quanto, infine, al terzo postulato, esso riguarda la necessità materiale nell'esistenza, e non quella semplicemente formale e logica nella connessione dei concetti. Ora, poiché nessuna esistenza degli oggetti dei sensi può esser conosciuta assolutamente ma solo relativamente a priori, in rapporto ad un'altra esistenza già data; e poiché anche non si può riferire se non a quell'esistenza, che deve esser contenuta dove che sia nell'insieme dell'esperienza, di cui la perce-

zione data è una parte; così la necessità dell'esistenza non si potrà mai conoscere per concetti, ma sempre soltanto per il legame con ciò che è percepito, secondo leggi universali dell'esperienza. Ora, non c'è esistenza che possa essere conosciuta come necessaria sotto la condizione di altri fenomeni dati, salvo l'esistenza degli effetti da cause date, secondo leggi causali. Dunque, non dell'esistenza delle cose (sostanze), ma di quella del loro stato soltanto possiamo conoscere la necessità; e lo possiamo, per via di altri stati, che sono dati nella percezione, secondo leggi empiriche causali. Donde segue, che il criterio della necessità consiste unicamente in questa legge dell'esperienza possibile: tutto ciò che avviene, è determinato a priori nel fenomeno dalla sua causa. Quindi nella natura noi conosciamo soltanto la necessità degli effetti dei quali ci sono date le cause; e il carattere della necessità nell'esistenza non si estende oltre il campo dell'esperienza possibile; ed anche in questo non vale per l'esistenza delle cose come sostanze, poiché queste non possono mai esser considerate come effetti empirici o come qualcosa che avvenga e sorga. La necessità riguarda, dunque, soltanto i rapporti dei fenomeni secondo la legge dinamica della causalità, e la possibilità che ne deriva di concludere a priori da una data esistenza qualsiasi (causa) a un'altra esistenza (effetto). Tutto ciò che accade è ipoteticamente necessario; ecco un principio, che subordina il cambiamento nel mondo ad una legge, cioè a una regola dell'esistenza necessaria, senza la quale non vi sarebbe né anche la natura. Perciò la proposizione: «nulla avviene per un cieco caso (*iti mundo non datur casus*)», è una legge a priori della natura; e parimenti quell'altra: «nella natura non c'è necessità cieca, ma condizionata, quindi intelligibile (*non datur fatum*)». Queste due sono leggi tali, per cui il giuoco dei cambiamenti vien subordinato a una natura delle cose (come fenomeni), o, che è tutt'uno, all'unità dell'intelletto, in cui soltanto essi possono appartenere a una esperienza, come unità sintetica dei fenomeni. Questi due principi fan parte dei principi dinamici. Il primo è propriamente una conseguenza del principio di causalità (tra le analogie dell'esperienza). Il secondo appartiene ai principi della modalità, la quale alla determinazione causale aggiunge anche il concetto della necessità; ma di una necessità che sottosta a una regola dell'intelletto. Il principio della continuità vietava nella serie dei fenomeni (cambiamenti) ogni salto (*in mundo non datur saltus*), ma vietava anche nell'insieme di tutte le intuizioni empiriche nello spazio ogni lacuna o intervallo fra due fenomeni (*non datur hiatus*), perché la proposizione si può enunciare così: nella esperienza niente può en-

trare, che dimostri un *vacuum*, o che anche soltanto lo permetta come parte della sintesi empirica. Giacché per ciò che riguarda il vuoto, che si può pensare fuori del campo dell'esperienza possibile (del mondo), esso non rientra nella giurisdizione del semplice intelletto, il quale decide le sole questioni concernenti l'uso di fenomeni dati nella conoscenza empirica, ed è un problema per la ragione idealistica<sup>1</sup>, la quale oltrepassa anche la sfera di un'esperienza possibile, e vuoi giudicare di ciò che è attorno a questa e la limita; deve quindi essere esaminato nella Dialettica trascendentale. Queste quattro proposizioni (*in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum*) noi potremmo facilmente rappresentarcele come tutti i principi d'origine trascendentale, assegnando ordinatamente a ciascuna un posto conformemente all'ordine delle categorie; ma il lettore già esperto lo farà da sé, o scoprirà facilmente il filo conduttore per ciò. Esse per altro si accordano tutte solamente in ciò, che non ammettono nulla nella sintesi empirica, che possa arrecare pregiudizio o danno all'intelletto e alla connessione continua di tutti i fenomeni, cioè all'unità dei suoi concetti. Giacché esso soltanto è ciò, in cui divien possibile l'unità dell'esperienza, nella quale tutte le percezioni debbono avere il loro posto. Se il campo della possibilità sia maggiore di quello che comprende tutto il reale, e se questo alla sua volta sia maggiore di quel che è necessario, sono questioni eleganti e di soluzione sintetica, ma che toccano anch'esse soltanto alla giurisdizione speciale della ragione; giacché presso a poco equivalgono a dire: se le cose come fenomeni appartengono tutte all'insieme e al contesto di una esperienza unica, della quale ogni percezione data è una parte, che perciò non potrebbe esser unita con altri fenomeni; o se le mie percezioni possono appartenere a più che una possibile esperienza (nel loro concatenamento generale). L'intelletto dell'esperienza in generale da a priori soltanto la regola secondo le condizioni soggettive e formali, sia della sensibilità sia dell'appercezione, senza di cui essa non sarebbe possibile. Altre forme dell'intuizione (oltre lo spazio e il tempo), e parimenti altre forme dell'intelletto (oltre le forme discorsive del pensiero o della conoscenza per concetti), anche se fossero possibili, noi tuttavia non le possiamo in nessuna maniera né immaginare, né rendere intelligibili; ma quand'anche lo potessimo, esse tuttavia non rientrerebbero nell'esperienza come l'unica conoscenza,



in cui oggetti possano esserci dati. Se esistano percezioni diverse da quelle che, in generale, appartengono alla totalità della nostra esperienza possibile, e quindi se ci sia anche un campo quanto alla materia diverso affatto, non è ufficio dell'intelletto stabilirlo; poiché esso ha da fare soltanto con la sintesi di ciò che è dato. Del resto la meschinità delle nostre abituali deduzioni, con cui produciamo un vasto campo di possibilità, del quale tutto il reale (ogni oggetto cioè dell'esperienza) è solo una piccola parte, è troppo evidente. Ogni reale è possibile; ne segue naturalmente, secondo le regole logiche della conversione, il giudizio semplicemente particolare: alcuni possibili sono reali; giudizio, che pare infatti come dire, che vi sono molti possibili, che non sono reali. C'è sì l'apparenza che si possa elevare senz'altro il numero del possibile al di sopra di quello del reale pel fatto che a quello si deve aggiungere ancora qualcosa, per formare il reale. Se non che, quest'aggiunta da farsi al possibile io non la conosco. Ciò, infatti, che a questo si dovrebbe aggiungere in più, sarebbe poi impossibile. Pel mio intelletto non c'è se non una cosa, che può essere aggiunta all'accordo colle condizioni formali dell'esperienza, ed è il legame con una data percezione; ma ciò che è legato a questa secondo le leggi empiriche, è reale, ancorché non percepito immediatamente. Che poi nella connessione generale con ciò che mi è dato nella percezione, sia possibile un'altra serie di fenomeni, e quindi possa esserci più che un'unica esperienza, che abbracci tutto, non si può dedurre da ciò ch'è dato, e tanto meno poi se non è dato nulla; poiché senza materia nulla mai potrebbe esser pensato. Ciò che è possibile solo a date condizioni, le quali sono esse stesse semplicemente possibili, non è tale sotto ogni aspetto. Ma in questo senso vien presa la questione, quando si vuoi sapere se la possibilità delle cose si possa estendere più in là dell'esperienza.

Ho fatto solo menzione di queste questioni per non lasciare nessuna lacuna in ciò che appartiene, secondo la comune opinione, ai concetti dell'intelletto. Ma, in realtà, la possibilità assoluta (che vale sotto ogni aspetto), non è un semplice concetto intellettuale, e non può in alcun modo essere d'uso empirico, ma appartiene solo alla ragione, che trascende ogni uso empirico possibile dell'intelletto. Quindi noi abbiamo dovuto accontentarci qui di una semplice avvertenza critica, lasciando al buio la cosa sino alla più larga trattazione che se ne farà appresso.

Volendo concludere questo quarto numero, e insieme il sistema di tutti i principi dell'intelletto puro, debbo ancora indicare la

ragione, per la quale ho detto per l'appunto postulati i principi della modalità. Non voglio prender qui questo termine nel significato che alcuni moderni autori di filosofia gli han dato, contro il senso dei matematici, ai quali propriamente appartiene, e cioè: che postulare significhi dare una proposizione per immediatamente certa senza giustificazione o prova; perocché, se noi dovessimo in proposizioni sintetiche, per quanto evidenti, ammettere che si abbiano ad accettare senza deduzione e in virtù della loro propria pretesa all'assenso incondizionato, allora tutta la critica dell'intelletto andrebbe perduta; e poiché non mancano le pretese più audaci, cui non si rifiuta neppur la fede comune (che non è per altro una lettera di credito), così il nostro intelletto sarebbe aperto a ogni opinione, senza poter rifiutare l'adesione a sentenze, le quali, sebbene illegittime, chiedano di esser lasciate passare, collo stesso tono di sicurezza dei veri e propri assiomi. Quando, dunque, al concetto di una cosa si aggiunga sinteticamente a priori una determinazione, di una tal proposizione è indispensabile addurre, se non una dimostrazione, almeno una deduzione della legittimità di quanto con essa si asserisce.

Ma i principi della modalità non sono ogettivamente sintetici, perché i predicati della possibilità, realtà e necessità non accrescono menomamente il concetto del quale si predicano, con l'aggiunta di qualcosa alla rappresentazione dell'oggetto. Sono bensì sintetici; ma solo soggettivamente, cioè aggiungono al concetto di una cosa (di un reale), della quale del resto non dicono nulla, la facoltà di conoscere in cui sorge e ha sede, cosicché se è legato solo nell'intelletto con le condizioni formali dell'esperienza, il suo oggetto si dice possibile; se poi è legato con la percezione (sensazione, come materia dei sensi) e mediante essa determinato dall'intelletto, l'oggetto è reale; se infine è determinato dalla connessione delle percezioni secondo concetti, l'oggetto si dice necessario. I principi della modalità dunque non dicono altro, di un concetto, se non l'operazione della facoltà conoscitiva, da cui esso è generato. Ora, in matematica, si chiama postulato la proposizione pratica, che non contiene altro che la sintesi, con la quale noi ci diamo dapprima un oggetto, e ne generiamo il concetto; per es., con una data linea da un dato punto descrivere un cerchio su una superficie; e una proposizione di questa specie non può esser dimostrata, poiché il procedimento che essa richiede è appunto quello, onde noi generiamo anzitutto il concetto di una tale figura. Noi pertanto possiamo postulare collo stesso di-

ritto i principi della modalit , poich  essi non accrescono<sup>1</sup> il loro concetto delle cose in generale, ma solo indicano il modo nel quale esso in generale   legato alla facolt  conoscitiva.

#### OSSERVAZIONE GENERALE SUL SISTEMA DEI PRINCIPI<sup>2</sup>

E cosa ben degna di nota, che noi non possiamo scorgere la possibilit  di una cosa in base alla semplice categoria, ma dobbiamo sempre disporre di una intuizione per dimostrare in essa la realt  oggettiva del concetto puro dell'intelletto. Si prendano, per es., le categorie della relazione. Come 1) qualcosa possa esistere solo come soggetto, e non come semplice determinazione di un'altra cosa, cio  come possa esser sostanza; oppure come 2), pel fatto che qualcosa  , debba anche essere qualcos'altro, cio  come in generale qualcosa possa esser causa; ovvero 3) come, esistendo pi  cose, dall'esistere una di esse segua qualcosa nelle altre e viceversa, e in tal modo possa aver luogo una reciprocit  d'azione tra le sostanze; tutto ci  non si pu  punto ricavare da semplici concetti. Altrettanto vale anche delle altre categorie, per es., come una cosa possa far tutt'uno con molte, cio  essere una quantit , e via dicendo. Finch  dunque manca l'intuizione, non si sa se, colle categorie, venga pensato un oggetto, o se possa mai loro convenire un oggetto qualsiasi, in generale; e per conseguenza si ha una conferma che esse, per s  prese, non sono punto conoscenze, ma semplici forme del pensiero, per fare, di date intuizioni, conoscenze. — Da questo appunto deriva altres , che con semplici categorie non si pu  fare una proposizione sintetica. Per esempio, in ogni esistenza c'  una sostanza, cio  qualcosa che pu  esister solamente come soggetto e non come semplice predicato; oppure: ogni cosa   un quanto, e cos  via; in questi casi non c'  nulla che possa servirci per andare al di l  del concetto dato e unirvene un altro. Quindi n  anche si   mai arrivati a dimostrare per mezzo di concetti puri dell'intelletto una proposizione sintetica, per es., la proposizione: «ogni contingente<sup>3</sup> ha una

<sup>1</sup> Mediante la realt  di una cosa io certo pongo pi  che la possibilit , ma non nella cosa; giacch  la cosa non pu  mai nella realt  contenere pi  che non fosse contenuto nella sua completa possibilit . Ma, poich  la possibilit  era semplicemente la posizione della cosa in rapporto con l'intelletto (col suo uso empirico), cos  la realt    a un tempo una connessione di essa con la percezione (N. d. K.).

<sup>2</sup> Tutta questa Osservazione   aggiunta della seconda edizione.

<sup>3</sup> *Alles zuf llig-Existierende*, ogni cosa esistente in modo contingente.

causa». Non s'  potuto mai far altro, che dimostrare che senza questa relazione noi non potremmo comprendere punto l'esistenza del contingente, cio  non potremmo con l'intelletto conoscere a priori l'esistenza di una cosa siffatta; da che per altro non segue che questa sia anche la condizione della possibilit  delle cose stesse. Perci , se si vuoi tornare a guardare la nostra dimostrazione del principio di causalit , si scorger , che noi non abbiamo potuto dimostrarlo se non di oggetti di esperienza possibile: tutto ci  che avviene (ogni avvenimento) presuppone una causa; — e pertanto che noi non abbiamo potuto dimostrarlo se non come principio della possibilit  dell'esperienza, quindi della conoscenza di un oggetto dato nell'intuizione empirica, e non gi  con meri concetti. Tuttavia non   da negare che la proposizione: «ogni contingente deve avere una causa», non risulti chiara a ciascuno in virt  di semplici concetti; ma allora il concetto del contingente   gi  inteso in tal modo che contiene, non la categoria della modalit  (come qualcosa di cui si possa pensare la non esistenza), ma quella della relazione (come qualcosa che pu  esistere solo in conseguenza di un'altra); e in questo caso certamente   una proposizione identica: ci  che pu  esistere solo come conseguenza, ha la sua causa. In realt , quando noi dobbiamo arrecare esempi dell'esistenza contingente, ci richiamiamo sempre a cambiamenti, e non semplicemente alla possibilit  del pensiero del contrario<sup>1</sup>. Ma, cambiamento,   un avvenimento il quale, come tale,   possibile solo mediante una causa, e il cui non essere dunque per s    possibile; e la contigenza d'una cosa si conosce da ci , che essa pu  esistere soltanto come effetto di una causa; se quindi una cosa   presa per contingente,   una proposizione analitica il dire che essa ha una causa.

Ma ancora pi  degno di nota  , che per intendere la possibilit  delle cose in conseguenza delle categorie, e per dimostrare quindi la realt  oggettiva di queste, non occorrono semplicemente intuizioni, ma addirittura sempre intuizioni esterne. Se noi, per es.,

<sup>1</sup> Il non essere della materia si pu  pensare facilmente, ma gli antichi non ne deducevano tuttavia la sua contingenza. Perfino l'avvicinarsi dell'essere e del non essere di un dato stato d'una cosa, in cui consiste ogni cambiamento, per s  solo, non prova punto la contingenza di questo stato quasi per mezzo della realt  del suo contrario; per es. la quiete d'un corpo, la quale tien dietro al moto, non prova la contingenza del moto, per ci  che quella   il contrario di questo. Giacch  questo contrario   opposto solo logicamente, non realmente. Per dimostrare la contingenza del moto, occorrerebbe dimostrare, che nell'istante anteriore invece del movimento era possibile che il corpo stesse fermo, allora e non dopo; perch  in quest'ultimo caso entrambi i contrari possono benissimo stare l'uno con l'altro (N. d. K.).

prendiamo i concetti puri della relazione, troviamo che 1) per dare al concetto di sostanza qualcosa di permanente, che gli corrisponda nell'intuizione (e dimostrare così la realtà oggettiva di questo concetto), ci bisogna una intuizione nello spazio (della materia), poiché solo lo spazio è determinato in modo permanente, laddove il tempo, e tutto ciò che è nel senso interno, scorre costantemente; 2) per rappresentare il cambiamento come intuizione corrispondente al concetto di causalità, noi dobbiamo prendere ad esempio il movimento, come cambiamento nello spazio, anzi soltanto così possiamo renderci intuitibili i cambiamenti, dei quali un intelletto puro non può comprendere la possibilità. Il cambiamento è l'unione di determinazioni opposte contraddittorie nell'esistenza d'una e medesima cosa. Ora come sia possibile che da un dato stato derivi uno stato opposto della medesima cosa, non solo la ragione non può renderselo comprensibile senza un esempio, ma nemmeno intelligibile mai senza una intuizione; e questa intuizione è quella del movimento spaziale di un punto, la cui esistenza in diversi luoghi (quasi un séguito di determinazioni opposte) è ciò soltanto che per prima ci rende intuitibili il cambiamento; infatti per poter poi concepire gli stessi cambiamenti interni, il tempo, come forma del senso interno, dobbiamo immaginarlo figuratamente con una linea, e il cambiamento interiore col tirare questa linea (movimento); insomma, ci facciamo comprensibile la nostra successiva esistenza in stati diversi, mediante l'intuizione esterna; di che la ragione propria è questa, che ogni cambiamento presuppone qualcosa di permanente nell'intuizione, anche perché possa esser percepito solo come cambiamento, ma nel senso interno non c'è nessun'intuizione permanente. — Finalmente la categoria della reciprocità, rispetto alla sua possibilità, non può comprendersi mediante la semplice ragione, e perciò la realtà oggettiva di questo concetto non si può vedere senza un'intuizione, anche qui esterna, nello spazio. Perché come si penserà la possibilità che, esistendo più sostanze, dalla esistenza delle une derivi, scambievolmente, qualcosa (come effetto) nell'esistenza delle altre, e che dunque, poiché nelle prime c'è qualcosa, perciò anche nelle altre debba esservi qualche altra cosa, che non si potrebbe intendere per la sola esistenza delle ultime? Questo infatti richiede la reciprocità; ma ciò non è concepibile a nessun patto per cose che siano isolate del tutto, ciascuna nella propria sussistenza. Perciò Leibniz, attribuendo alle sostanze del mondo, soltanto come le pensa il solo intelletto, una reciprocità, ricorreva per la mediazione a una divinità; giacché a ragione quella reciprocità gli pareva inconcepibile pel solo fatto della loro esistenza.

Ma noi possiamo facilmente comprendere come sia possibile la reciprocità (delle sostanze come fenomeni), se ce la rappresentiamo nello spazio, e però nella intuizione esterna. Esso, infatti, in sé contiene già a priori, rapporti esterni formali, quali condizioni della possibilità di quelli reali (nell'azione e reazione, e perciò della reciprocità). — Con la stessa facilità si può mostrare che la possibilità delle cose, come quantità, e quindi la realtà oggettiva della categoria della quantità, può essere anche essa mostrata soltanto nell'intuizione esterna, e solo mediante questa applicata al senso interno. Ma, per evitare ogni prolissità, devo lasciare poi alla riflessione del lettore il trovare gli esempi.

Tutta questa osservazione è di grande importanza, non solo per confermare la nostra precedente confutazione dell'idealismo, bensì anche e piuttosto per additarci, — per quando si verrà a discorrere della conoscenza di sé, in base alla semplice coscienza interna, e della determinazione della nostra natura senza l'aiuto di intuizioni empiriche esterne, — i limiti della possibilità di una tale conoscenza.

Il risultato ultimo di tutta questa sezione è dunque il seguente: tutti i principi dell'intelletto puro non sono altro che principi a priori della possibilità dell'esperienza e a questa soltanto si riferiscono anche tutte le proposizioni sintetiche a priori; anzi la loro stessa possibilità si fonda totalmente su questa relazione.

### Capitolo Terzo

#### DEL PRINCIPIO DELLA DISTINZIONE DI TUTTI GLI OGGETTI IN GENERALE IN FENOMENI E NOUMENI

Noi abbiamo fin qui non solo percorso il territorio dell'intelletto puro esaminandone con cura ogni parte; ma l'abbiamo anche misurato, e abbiamo in esso assegnato a ciascuna cosa il suo posto. Ma questa terra è un'isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili. E la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre, e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi, e delle quali non può mai venire a capo. Ma, prima di affidarci a questo mare, per indagarlo in tutta la sua distesa, e assicurarci se mai qualche cosa vi sia da sperare, sarà utile che prima diamo ancora uno sguardo alla

carta della regione, che vogliamo abbandonare, e chiederci anzi tutto se non potessimo in ogni caso star contenti a ciò che essa contiene; o, anche, se non dovessimo accontentarcene per necessità, nel caso che altrove non ci fosse assolutamente un terreno, sul quale poterci fabbricare una casa; e in secondo luogo, a qual titolo noi possediamo questa stessa regione, e come possiamo assicurarla contro ogni nemica pretesa. Sebbene abbiam già risposto sufficientemente a queste domande nel corso dell'Analitica, tuttavia una scorsa sommaria alle soluzioni di essa può rafforzare la nostra convinzione, riunendo i vari momenti di essa in un punto unico.

Infatti, noi abbiamo visto che tutto quello che l'intelletto produce da se medesimo, senza prenderlo a prestito dall'esperienza, non lo possiede tuttavia ad altro uso, che per servirsene nella esperienza. I principi dell'intelletto puro, sieno essi costitutivi a priori (come i matematici), o semplicemente regolativi (come i dinamici), non contengono invero se non quasi lo schema puro per la esperienza possibile; giacché questa riceve la sua unità soltanto dall'unità sintetica, la quale è conferita dall'intelletto originariamente e spontaneamente alla sintesi dell'immaginazione in rapporto con l'appercezione, e con la quale i fenomeni, come dati per una conoscenza possibile, debbono già a priori essere in relazione e d'accordo. Ma, sebbene queste regole dell'intelletto non solamente siano vere a priori, ma siano anzi la fonte di ogni verità, cioè dell'accordo della nostra conoscenza con gli oggetti, perché contengono il fondamento della possibilità dell'esperienza, come complesso di ogni conoscenza in cui gli oggetti possono esserci dati; tuttavia non ci sembra sufficiente esporre quello che è vero, ma quello altresì che si desidera di sapere. Se noi dunque da questa ricerca critica non impariamo più di quanto avremmo già messo in opera da noi stessi nel semplice uso empirico dell'intelletto anche senza una così sottile investigazione, potrà parere che il vantaggio che se ne ritrae, non meriti la spesa e la fatica. Ora, a ciò si può veramente rispondere, che nessuna curiosità è più pregiudizievole al progresso della nostra conoscenza, di quella che vuole ogni volta conoscere anticipatamente l'utilità dell'impresa, prima d'imbarcarsi nelle ricerche e prima ancora che uno possa farsi il minimo concetto di questa utilità, ancorché questa fosse già innanzi agli occhi. Ma c'è tuttavia un vantaggio, che può farsi intendere e rendere accetto fino allo scolaro più svogliato di questa indagine trascendentale, ed è: l'intelletto, che è occupato semplicemente nel suo uso empirico e non riflette sulle fonti della sua conoscenza, può, è vero, andare avanti benissimo; ma una sola cosa non può fare, ossia determinare a se

stesso e sapere i limiti del suo uso, ciò che può trovarsi al di dentro o al di fuori di tutta la sua sfera; poiché a ciò si richiedono appunto le ricerche profonde che noi abbiamo istituite. E ove non possa distinguere se certe questioni rientrano o pur no nel suo orizzonte, esso non è mai sicuro de' suoi diritti del suo possesso, ma deve attendersi soltanto frequenti e umilianti richiami, quand'egli oltrepassi (com'è inevitabile) continuamente i confini del suo possedimento, e si smarrisca in illusioni e chimere.

Che, dunque, l'intelletto non possa far altro uso che empirico, ma non mai trascendentale, di tutti i suoi principi a priori, anzi di tutti i suoi concetti, è proposizione che, quando possa esser conosciuta con certezza, conduce a importanti conseguenze. L'uso trascendentale di un concetto, in un principio qualsiasi, è questo: che esso vien riferito alle cose in generale e in se stesse, laddove l'uso empirico si ha quando esso vien riferito solo a fenomeni, cioè a oggetti di una esperienza possibile. Ma che, in ogni caso, solo il secondo sia possibile, si vede da questo. Per ogni concetto si richiede in primo luogo la forma logica di un concetto (del pensiero in generale), e poi, in secondo luogo, anche la possibilità di dargli un oggetto al quale esso si riferisca. Senza quest'ultimo, è privo di senso e affatto vuoto di contenuto, sebbene possa sempre contenere la funzione logica di formare da certi dati un concetto. Ora l'oggetto non può esser dato a un concetto se non nell'intuizione; e quantunque una intuizione pura sia possibile anche prima dell'oggetto, a priori, nondimeno né anche essa può avere il suo oggetto, e quindi validità oggettiva, se non per mezzo dell'intuizione empirica, della quale è la semplice forma. Sicché tutti i concetti, e con essi tutti i principi, per quanto siano possibili a priori, pure si riferiscono a intuizioni empiriche, cioè a dati per l'esperienza possibile. Senza di che non hanno mai validità oggettiva di sorta ma si riducono a un semplice giuoco, o della immaginazione o dell'intelletto, con le loro rispettive rappresentazioni. Si prendano, ad esempio, i concetti della matematica, e prima nelle loro intuizioni pure. Lo spazio ha tre dimensioni, fra due punti non ci può essere se non una sola linea retta, e così via. Sebbene tutti questi principi, e la rappresentazione dell'oggetto di cui questa scienza si occupa, sian prodotti interamente a priori nello spirito, tuttavia essi non significherebbero nulla, se noi non potessimo sempre additare il loro significato nei fenomeni (oggetti empirici). Quindi si richiede, altresì, che si renda sensibile un concetto astratto, cioè che si presenti nell'intuizione l'oggetto che gli corrisponde, poiché senza di questo il concetto rimarrebbe, come si dice, senza senso, cioè senza signifi-

ficato. La matematica adempie questa esigenza con la costruzione della figura, la quale è un fenomeno presente ai sensi (sebbene prodotta a priori). Il concetto della quantità cerca, nella stessa scienza, il suo punto d'appoggio e il suo significato nel numero, e questo, alla sua volta, nelle dita, nei coralli del pallottoliera, o nei trattolini e punti che vengon messi dinanzi agli occhi. Il concetto rimane sempre prodotto a priori, insieme coi principi o con le formule sintetiche che ne derivano; ma il loro uso e la loro relazione con presunti oggetti non possono infine esser cercati altrove che nell'esperienza, di cui essi contengono a priori la possibilità (per la forma).

Che avvenga lo stesso delle categorie tutte e dei principi che ne derivano, risulta anche dal fatto che di nessuna di esse noi possiamo dare una definizione reale ' cioè rendere comprensibile la possibilità del suo oggetto<sup>2</sup>, senza ricorrere subito a condizioni della sensibilità, quindi alla forma dei fenomeni, come quelli ai quali di necessità debbono limitarsi, come a loro unico oggetto; poiché, se vien tolta questa condizione, cade ogni significato, cioè ogni rapporto all'oggetto, e non possiamo più comprendere con nessun esempio, qual genere di cosa si intenda propriamente con siffatti concetti<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Reale»: aggiunta della seconda edizione.

<sup>2</sup> «Cioè... oggetto»: aggiunta della seconda edizione.

<sup>3</sup> A questo punto la prima edizione continuava così: «Di sopra, nella esposizione del quadro delle categorie, ci dispensammo dal definire ciascuna di esse, perché il nostro proposito, rivolto esclusivamente al loro uso sintetico, non lo rendeva necessario, e non c'è ragione di esporsi con intraprese inutili a una responsabilità che è possibile evitare. Non era un pretesto, ma una non irrilevante regola di prudenza, di non arrischiarsi senz'altro a definire e cercare o fingere compiutezza e precisione nella determinazione del concetto, quando basti al nostro scopo una o un'altra nota qualunque di esso, senza perciò aver bisogno di un'enumerazione rigorosamente completa di tutte quelle che formano il concetto intero. Ora poi si vede chiaro che la ragione di questa nostra prudenza è anche più profonda, giacché non avremmo potuto definire le categorie, se anche l'avessimo voluto\*; ma se si lasciano da parte tutte le condizioni della sensibilità, che mostrano le categorie come concetti di un uso empirico possibile, e si considerano come concetti delle cose in generale (quindi di uso trascendentale), non resta altro che considerare la funzione logica nei giudizi come condizione della possibilità delle cose stesse, senza tuttavia poter menomamente indicare dove mai possano avere la loro applicazione e il loro oggetto, e cioè come possano nel puro intelletto, senza sensibilità, acquistare qualche significato e valore oggettivo».

\*«Intendo parlare qui di definizione reale, che non sostituisca semplicemente al nome di una cosa parole diverse e più intelligibili; ma quella che in sé contiene una così chiara nota, a cui l'oggetto (*definitum*) possa sempre essere riconosciuto sicuramente, e renda adoperabile nell'applicazione il concetto definito. Definizione reale sarebbe quella che non solo chiarisce un concetto, ma anche la sua oggettiva realtà. Le definizioni matematiche, che presentano nell'intuizione l'oggetto conforme al concetto, sono di questa specie.» (N. d. K.)

Nessuno può definire il concetto della quantità in generale, se non presso a poco in questo modo: la quantità è quel carattere di una cosa, per cui può pensarsi quante volte l'unità è contenuta in essa. Ma questo «quante volte» si fonda sulla ripetizione successiva, quindi sul tempo e sulla sintesi in esso (dell'omogeneo). La realtà non si può definire in opposizione alla negazione se non quando si pensi un tempo (come l'insieme di ogni essere), il quale o ne è pieno, o ne è vuoto. Se io tralascio la permanenza (che è esistenza in ogni tempo) non mi resta altro, per il concetto di sostanza, che la rappresentazione logica del soggetto; rappresentazione, che io credo di realizzare col rappresentarmi qualcosa che può aver luogo solo come soggetto (senza esser predicato di qualche cosa). Ma così non solo io non conosco le condizioni in cui questa prerogativa logica può appropriarsi a qualche cosa; ma non c'è più niente da fare, né c'è da cavare la menoma conseguenza, poiché per essa non vien determinato nessun oggetto dell'uso di questo concetto, e però non si sa punto se esso significhi una cosa qualsiasi. Del concetto di causa (se facessi astrazione dal tempo, nel quale una cosa succede ad un'altra secondo una regola) non troverei altro nella pura categoria, se non che c'è qualcosa, da cui si può dedurre l'esistenza di qualche altra cosa; con che non solo non sarebbe possibile distinzione alcuna fra causa ed effetto, ma, poiché questo potere di concludere richiede condizioni delle quali io non so nulla, il concetto non avrebbe determinazione di sorta, quanto al modo in cui egli si accorda con un oggetto. Il preteso principio «ogni contingente ha una causa» certo si fa innanzi con alquanto gravità, come se avesse in se stesso il proprio valore. Ma io domando: che cosa s'intende per contingente? Voi rispondete: ciò di cui il non-essere è possibile. E allora volentieri apprenderei donde mai pretendete conoscere cotesta possibilità di non-essere, qualora non vi rappresentiate nella serie dei fenomeni una successione, e in questa un essere che segue al non-essere (o viceversa), e perciò un cambiamento; giacché dire che il non-essere di una cosa non sia contraddittorio in se stesso, è un vano appello ad una condizione logica, necessaria bensì al concetto, ma tutt'altro che sufficiente per la reale possibilità; che se io posso annullare nel pensiero ad una ad una tutte le sostanze esistenti, senza contraddirmi, da ciò tuttavia non posso dedurre l'oggettiva contingenza di esse nella loro esistenza, cioè la possibilità del non essere in se stesse. E per ciò che riguarda il concetto di reciprocità, è facile vedere che, se le categorie pure di sostanza e di causalità non si prestano a nessuna definizione che determini l'oggetto, altrettanto

poco ne è suscettibile la vicendevole causalità nella relazione delle sostanze fra loro (*commercium*). Possibilità, esistenza, necessità non si sono mai potute spiegare senza manifesta tautologia, quando si voglia ricavare la loro definizione unicamente dall'intelletto puro. Giacché il giuoco di prestigio per cui la possibilità logica del concetto (che non si contraddice) si fa apparire come possibilità trascendentale delle cose (in cui al concetto corrisponde un oggetto) può gabbare e contentare soltanto gli inesperti<sup>1</sup>.

Ne deriva incontrastabilmente che i concetti puri dell'intelletto non possono essere mai di uso trascendentale, ma solo sempre di uso empirico, e che i principi dell'intelletto puro soltanto

<sup>1</sup> In una parola, tutti questi concetti non possono punto essere documentati, e perciò non possono mostrare la loro reale possibilità, ove si astragga da qualsiasi intuizione sensibile (la sola che non abbiamo); e allora non ci resta altro che la mera possibilità logica, cioè che è possibile il concetto (pensiero); ma non è questo ciò di cui si tratta, bensì piuttosto di sapere se esso si riferisca ad un oggetto, e se significhi perciò qualche cosa\* (N. d. K.).

\* Questa breve nota non c'era nella prima edizione, nella quale, invece, alle parole «soltanto gli inesperti» seguiva questa più diffusa conclusione:

«Ha qualcosa di strano e perfino di assurdo, che ci debba essere un concetto, cui debba pure spettare un significato, ma che non sia suscettibile di definizione. Se non che, questo è il carattere peculiare delle categorie, che esse solo per mezzo della generale condizione sensibile possono avere un significato determinato e relazione a qualche oggetto, ma questa condizione è stata esclusa dalla categoria pura, poiché questa infatti non può contenere altro che la funzione logica di ridurre il molteplice sotto un concetto. Ma da questa funzione soltanto, o forma del concetto, non è dato punto di conoscere e distinguere qual oggetto essa abbracci, poiché s'è fatto astrazione appunto dalla condizione sensibile, in cui degli oggetti in generale possono riferirvisi. Quindi le categorie, oltre ai concetti puri dell'intelletto, han d'uopo delle determinazioni della loro applicazione alla sensibilità in generale (schema); e senza queste determinazioni non sono concetti, coi quali si possa conoscere un oggetto e distinguerlo dagli altri, ma soltanto tante maniere di pensare un oggetto per le intuizioni possibili, e di dargli il suo significato, secondo una qualche funzione dell'intelletto (ma sotto ulteriori condizioni richieste), cioè di definirlo: esse stesse non possono dunque venir definite. Le funzioni logiche dei giudizi in generale: unità e molteplicità, affermazione e negazione, soggetto e predicato, non possono esser definite senza avvolgersi in un circolo, poiché questa definizione dovrebbe essere alla sua volta un giudizio, e perciò contenere già quelle funzioni. Ma le categorie pure non son altro che rappresentazioni delle cose in generale, in quanto il molteplice della loro intuizione deve essere pensato con l'una o l'altra di queste funzioni logiche: la quantità e la determinazione, che può essere pensata solo mediante un giudizio che ha quantità (*iudicium commune*); la realtà, quella che può esser pensata solo mediante un giudizio affermativo; la sostanza, ciò che in rapporto all'intuizione deve essere l'ultimo subbietto di tutte le altre determinazioni. Per altro, che cosa sieno le cose, rispetto alle quali si è obbligati a servirsi piuttosto di una che di un'altra funzione, con ciò resta affatto indeterminato; perciò le categorie, senza la condizione dell'intuizione sensibile, di cui contengono la sintesi, non hanno relazione di sorta a un qualsiasi oggetto determinato, non ne possono definire nessuno e, per conseguenza, non hanno in sé valore di concetti oggettivi».

in relazione alle condizioni generali di una esperienza possibile possono esser riferiti agli oggetti dei sensi, ma giammai alle cose in generale (senza riguardo al modo onde possiamo intuirle).

L'Analitica trascendentale pertanto ha questo importante risultato, che l'intelletto a priori non può mai far altro che anticipare la forma di una esperienza possibile in generale: e poiché ciò che non è fenomeno non può essere oggetto dell'esperienza, l'intelletto non può mai sorpassare i limiti della sensibilità, dentro i quali soltanto ci sono dati oggetti. I suoi sono semplicemente principi dell'esposizione dei fenomeni, e l'orgoglioso nome di Ontologia, che presume di dare in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale (per es., il principio di causalità), deve cedere il posto a quello modesto di semplice Analitica dell'intelletto puro.

Il pensiero è l'atto del riferire un'intuizione data ad un oggetto. Se la specie di questa intuizione non è in nessun modo data, l'oggetto è semplicemente trascendentale, e il concetto intellettuale non ha altro uso che il trascendentale, cioè l'unità del pensiero d'un molteplice in generale. Ora, mediante una categoria pura, in cui s'è fatto astrazione da ogni condizione dell'intuizione sensibile, l'unica che ci sia possibile, non vien dunque determinato un oggetto, ma solo espresso in vari modi il pensiero di un oggetto in generale. Ora, nell'uso di un concetto, c'entra anche una funzione del giudizio, onde un oggetto è sussunto sotto di quello, e perciò la condizione, almeno formale, alla quale qualcosa può esser dato nell'intuizione. Se questa condizione del giudizio (schema), manca, vien meno ogni sussunzione; giacché non è dato nulla da sussumere sotto il concetto. L'uso dunque semplicemente trascendentale delle categorie in realtà non è punto un uso, e non ha un oggetto determinato, e né anche determinabile secondo la forma. Donde segue, che la pura categoria non basta nemmeno ad alcun principio sintetico a priori, e che i principi dell'intelletto puro hanno soltanto un uso empirico, e non trascendentale; ma che, al di là del campo della esperienza possibile, non possono darsi, in alcun modo, principi sintetici a priori.

Può quindi esser ragionevole esprimersi dicendo: le categorie pure, senza le condizioni formali della sensibilità, hanno un significato semplicemente trascendentale, ma non hanno alcun uso trascendentale, poiché questo è in se stesso impossibile, mancando ad esse tutte le condizioni di un uso qualunque (nei giudizi), cioè le condizioni formali della sussunzione d'un qualunque preteso oggetto sotto questi concetti. Poiché dunque esse (come semplici categorie pure) non debbono essere di uso empirico, e non possono esser

nemmeno di uso trascendentale, non sono punto di alcun uso, separate che siano da ogni sensibilità; cioè non possono più essere applicate a nessun preteso oggetto; e sono piuttosto semplicemente la forma pura dell'uso dell'intelletto rispetto agli oggetti in generale ed al pensiero, e per mezzo di esse sole non si può mai pensare o determinare verun oggetto<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A questo punto la prima edizione continuava così:

«Le apparenze, in quanto vengono pensate come oggetti secondo l'unità delle categorie, si chiamano *phaenomena*. Se io peraltro suppongo cose che sieno soltanto oggetto dell'intelletto, e che tuttavia, in quanto tali, possono esser date come oggetto di una intuizione, quantunque non sensibile (quindi, *coram intuitu intellectuali*), tali cose potranno chiamarsi *noumena* (*intelligibilia*).

«Or si dovrebbe pensare che il concetto dei fenomeni, limitato dall'Estetica trascendentale, dia già di per sé la realtà oggettiva dei noumeni, e giustifichi la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e perciò anche del mondo in mondo sensibile e mondo intelligibile (*mundus sensibilis et intelligibilis*), e questo in modo che la distinzione qui riguardi non solo la forma logica della conoscenza, confusa o distinta, di una e medesima cosa, ma altresì la differente maniera in cui le cose possono esser date alla conoscenza nostra, e secondo la quale si distinguono in se stesse, fra di loro, di genere. Giacché, se i sensi ci rappresentano qualcosa semplicemente come apparisce, questo qualcosa deve pur essere anche una cosa in sé ed un oggetto di una intuizione non sensibile, cioè dell'intelletto; cioè: deve essere possibile una conoscenza, in cui non ci sia alcuna sensibilità, e che abbia una realtà assolutamente oggettiva, onde cioè gli oggetti si siano presentati come essi sono, laddove nell'uso empirico del nostro intelletto vengono solo conosciuti come ci appaiono. Oltre dunque l'uso empirico delle categorie (limitato a condizioni sensibili), ve ne sarebbe ancora un altro, puro e tuttavia di valore oggettivo, e noi non potremmo più affermare, come abbiamo fin qui preteso, che le nostre conoscenze intellettuali pure in niun caso abbiano maggior portata che di principi dell'esposizione dei fenomeni, che anche a priori non vadano più in là della formale possibilità dell'esperienza; perché qui ci si aprirebbe innanzi un campo affatto nuovo, come un mondo pensato nello spirito (forse anche ben intuito) che potrebbe non meno, anzi di gran lunga più nobilmente, occupare il nostro intelletto puro.

«Tutte le nostre rappresentazioni in realtà dall'intelletto vengono riferite a un qualche oggetto, e poiché i fenomeni altro non sono che rappresentazioni, l'intelletto le riferisce a qualcosa, come oggetto dell'intuizione sensibile; ma questo qualcosa in quanto tale, non è se non l'oggetto trascendentale. Il quale significa un qualcosa = x, di cui non sappiamo nulla, e di cui (data la presente costituzione del nostro intelletto) non possiamo assolutamente saper nulla, ma che può servire solo, come un correlato dell'unità dell'appercezione, a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, onde l'intelletto unifica il molteplice nel concetto di un oggetto. Questo oggetto trascendentale non si può a niun patto separare dai dati sensibili, poiché allora non resta nulla, con cui si possa pensarlo. Non è dunque un oggetto di conoscenza, in se stesso, ma soltanto la rappresentazione dei fenomeni, sotto il concetto di oggetto in generale, che è determinabile per il molteplice di essi.

«Ora per questa ragione appunto le categorie non rappresentano nemmeno esse un oggetto particolare dato soltanto all'intelletto, ma servono esclusivamente a determinare l'oggetto trascendentale (il concetto di qualcosa in generale) con ciò che è dato nella sensibilità, e a conoscere così, empiricamente, i fenomeni, sotto concetti di oggetti.

«Quanto alla causa, per la quale, non essendo paghi del sostrato della sensibilità, si sono aggiunti ai fenomeni anche i noumeni, che soltanto l'intelletto puro può

Qui intanto c'è a fondamento un'illusione difficile ad evitare. Le categorie non si fondano, per la loro origine, sulla sensibilità, come le forme dell'intuizione, spazio e tempo; sembra dunque che esse permettano un'applicazione estesa al di là degli oggetti tutti dei sensi. Se non che, dalla parte loro, esse viceversa non sono se non forme del pensiero, che contengono solamente la facoltà logica di unificare a priori in una coscienza il dato molteplice dell'intuizione; e, se si toglie loro l'unica intuizione a noi possibile, esse non possono non avere un significato ancora minore di quelle forme sensibili pure, colle quali almeno c'è dato un oggetto, laddove un

pensare, essa sta esclusivamente in ciò. La sensibilità e il suo campo, quello cioè dei fenomeni, vengono dall'intelletto chiusi in siffatti limiti, che non si estendono alle cose in sé, ma si riferiscono solo alla maniera, nella quale le cose appaiono a noi a cagione della nostra costituzione soggettiva. Tale è stato il risultato di tutta l'Estetica trascendentale; e già dal concetto di fenomeno in generale naturalmente ne segue, che debba corrispondergli qualcosa che in sé non è fenomeno, non potendo il fenomeno per sé esser nulla, fuori del nostro modo di rappresentazione; e perciò, se non si vuole incappare in un perpetuo circolo, la parola fenomeno indica già una relazione a qualcosa, la cui immediata rappresentazione è certo sensibile, ma che anche senza questa costituzione della nostra sensibilità (sulla quale si fonda la forma della nostra intuizione) deve essere qualcosa in sé, cioè un oggetto indipendente dalla sensibilità.

«Ora di qui sorge il concetto d'un noumeno, che non è però positivo, né è una determinata conoscenza di qualche cosa, ma significa solo il pensiero di un che in generale, in cui io astraggo da tutte le forme dell'intuizione sensibile. Ma acciò un noumeno significhi un vero oggetto, da distinguere da tutti i fenomeni, non basta che io liberi il mio pensiero da tutte le condizioni dell'intuizione sensibile, ma debbo, oltre a ciò, aver ragione di ammettere un'altra specie di intuizione, diversa dalla sensibile, colla quale un oggetto siffatto possa esser dato; poiché altrimenti il mio pensiero è tuttavia vuoto, sebbene scevro di contraddizione. Noi certo non abbiamo potuto provare più sopra che l'intuizione sensibile sia l'unica intuizione possibile in generale, bensì solo che tale essa è per noi; e non abbiamo potuto nemmeno provare che sia possibile anche un'altra maniera d'intuire, e benché il nostro pensiero possa far astrazione da ogni sensibilità, resta sempre la domanda, se allora non sia una semplice forma d'un concetto, e se dopo tale astrazione rimanga tuttavia un oggetto.

«L'oggetto, al quale io riferisco il fenomeno in generale, è l'oggetto trascendentale, cioè il pensiero assolutamente indeterminato di qualcosa in generale. Ma questo non si può chiamare il noumeno; giacché io non so di esso, che cosa sia in sé; e non ne ho il minimo concetto, tranne semplicemente questo: che è l'oggetto d'una intuizione in generale e che è lo stesso, perciò per tutti i fenomeni. Né posso pensarlo con nessuna categoria, perché le categorie valgono soltanto per l'intuizione empirica per riportarla ad un concetto dell'oggetto in generale. Un uso puro della categoria, certo, è possibile, cioè non contraddittorio, ma non ha valore oggettivo, poiché non si riferisce a una intuizione per conferirle unità di oggetto; perocché la categoria è una semplice funzione del pensiero, da cui non mi è dato verun oggetto, ma per cui soltanto è pensato ciò che può esser dato nell'intuizione».

A questo brano nella prima edizione seguiva il capoverso:

«Se io tolgo da una conoscenza empirica...» mantenuto, insieme coi successivi, nella seconda.

modo di unificare il molteplice, proprio del nostro intelletto, non significa proprio più nulla, ove non vi si aggiunga quell'intuizione in cui soltanto può esserci dato codesto molteplice. — Tuttavia nel nostro concetto, quando denominiamo certi oggetti, come fenomeni, esseri sensibili (*phaenomena*), distinguendo il nostro modo di intuirli dalla loro natura in sé, c'è già che noi, per dir così, contrapponiamo ad essi o gli oggetti stessi in questa loro natura in sé (quantunque in essa noi non li intuiamo), o anche altre cose possibili, ma che non sono punto oggetti dei nostri sensi, come oggetti pensati semplicemente dall'intelletto, e li chiamiamo esseri intelligibili (*noumeno*). Ora, si domanda se i nostri concetti puri dell'intelletto rispetto a questi ultimi non abbiano un valore, e se di essi non possano essere una specie di conoscenza.

Ma qui si presenta subito un equivoco, che può dare occasione a un grosso malinteso, e cioè: che poiché l'intelletto, quando chiama semplicemente fenomeno un oggetto che è in una relazione, si fa ad un tempo, fuori di questa relazione, ancora una rappresentazione di un oggetto in sé, e quindi si immagina di potersi parimenti far dei concetti di tali oggetti; e poiché l'intelletto non fornisce altri concetti che le categorie, l'oggetto, nell'ultimo significato, si immagina che debba poter essere pensato almeno mediante codesti concetti puri dell'intelletto; ma così è indotto a ritenere un concetto affatto indeterminato di un essere intelligibile, come qualcosa in generale al di là della nostra sensibilità, per un concetto determinato di un essere, che noi possiamo in qualche modo conoscere mercé dell'intelletto.

Se noi intendiamo per noumeno una cosa, in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile, astraendo dal nostro modo d'intuirla, essa è un noumeno in senso negativo. Ma, se per esso invece intendiamo l'oggetto d'una intuizione non sensibile allora supponiamo una speciale maniera di intuizioni, cioè l'intellettuale, la quale però non è la nostra, e della quale non possiamo comprendere nemmeno la possibilità; e questo sarebbe il noumeno in senso positivo.

La teoria della sensibilità è dunque insieme teoria dei noumeni in senso negativo, cioè di cose che l'intelletto deve pensare senza questa relazione con la nostra maniera di intuire, quindi non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé, ma delle quali in tale astrazione egli ben intende nello stesso tempo questo, che delle sue categorie, a considerarle in questo modo, non può far nessun uso; poiché, non avendo significato se non in relazione all'unità delle intuizioni

nello spazio e nel tempo, esse possono determinare a priori questa unità mediante concetti generali unificatori soltanto per via della semplice idealità dello spazio e del tempo. Dove questa unità del tempo non può aversi, e quindi nel noumeno, cessa affatto tutto l'uso, anzi tutto il significato delle categorie; giacché né anche la possibilità delle cose che debbono corrispondere alle categorie, si può più scorgere; per il che io non devo se non richiamarmi a ciò che ho detto a principio della Osservazione generale al precedente capitolo. Ora, la possibilità di una cosa non si può dimostrare mai pel semplice fatto che un concetto di essa non si contraddice, ma solo dall'essere questo attestato da una intuizione, che gli corrisponda. Perciò, se noi volessimo applicare le categorie ad oggetti che non siano considerati come fenomeni, dovremmo porre a fondamento di esse un'intuizione diversa dalla sensibile, e allora l'oggetto sarebbe un noumeno in senso positivo. Ma, poiché una tale intuizione, ossia l'intellettuale, è assolutamente fuori della nostra facoltà conoscitiva, anche l'uso delle categorie non può in modo alcuno spingersi al di là dei limiti degli oggetti dell'esperienza; e ci sono sì esseri intelligibili che corrispondono agli esseri sensibili, e si possono pur dare esseri intelligibili coi quali la nostra facoltà di intuizione non ha alcuna relazione; ma i nostri concetti intellettuali, in quanto semplici forme del pensiero per la nostra intuizione sensibile, non li raggiungono menomamente; e ciò, dunque, che da noi è stato chiamato noumeno, deve essere inteso come tale solo in senso negativo.

Se<sup>1</sup> io sottraggo ogni pensiero (per categorie) da una conoscenza empirica, non resta più nessuna conoscenza di un qualsiasi oggetto; giacché con la sola intuizione nulla assolutamente vien pensato, e il fatto che c'è in me questa affezione della sensibilità, non costituisce relazione di sorta di tale rappresentazione con un qualsiasi oggetto. Se invece io sottraggo ogni intuizione, mi rimane ancora la forma del pensiero, cioè la maniera di assegnare un oggetto al molteplice d'una intuizione possibile. Le categorie quindi si estendono più in là dell'intuizione sensibile, poiché pensano oggetti in generale, senza ancora guardare alla speciale maniera (di sensibilità), nella quale gli oggetti possono esserci dati. Ma esse non determinano perciò una sfera di oggetti più grande, poiché non è ammissibile che tali oggetti possano esser dati senza presupporre come possibile una specie di

<sup>1</sup> Qui ricomincia il testo della prima edizione.



intuizione diversa dalla sensibile; al che non siamo in nessun modo autorizzati.

Chiamo problematico un concetto che non contiene contraddizione, e che, come limitazione di concetti dati, si connette anche con altre conoscenze, ma la cui verità oggettiva non può essere in alcun modo conosciuta. Il concetto di un noumeno, cioè di una cosa che deve esser pensata non come oggetto dei sensi, ma come cosa in sé (unicamente per l'intelletto puro), non è per niente contraddittorio; giacché non si può della sensibilità asserire che sia l'unico modo possibile di intuizione. Anzi, questo concetto è necessario, acciò l'intuizione sensibile non venga estesa fino alle cose in sé, e sia così limitata la validità oggettiva della conoscenza sensibile; (giacché le restanti cose, a cui quella non giunge, si chiamano appunto per ciò noumeni, per indicare così che tale conoscenza non può estendere il suo dominio anche a ciò che pensa l'intelletto). Ma, in fine, nemmeno della possibilità di tali noumeni è possibile punto rendersi conto, e il territorio di là dalla sfera dei fenomeni (per noi) è vuoto; cioè, noi abbiamo un intelletto, che si estende al di là problematicamente, ma non una intuizione, e neppure il concetto d'una possibile intuizione, onde possono esser dati oggetti fuori del campo della sensibilità, e l'intelletto possa essere usato al di là di essa in modo assertorio. Il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo. Ma esso tuttavia non è foggato ad arbitrio, sibbene si connette colla limitazione della sensibilità, senza poter nondimeno porre alcunché di positivo al di fuori del dominio di essa.

Non può dunque ammettersi punto in senso positivo<sup>1</sup> la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e del mondo in sensibile e intelligibile, sebbene i concetti consentano sempre di esser divisi in sensibili e intellettuali; giacché a questi ultimi non si può assegnare nessun oggetto, né essi perciò possono valere oggettivamente. Se ci si allontana dai sensi, come concepire che le nostre categorie (che sarebbero i soli concetti rimanenti per i noumeni) significhino ancora qualche cosa, dal momento che per il loro rapporto ad un qualsiasi oggetto dovrebbe esser dato qualcosa più che la semplice unità del pensiero e cioè inoltre una intuizione possibile, a cui applicarle? Il concetto di noumeno, preso solo problematicamente, rimane, ciò

<sup>1</sup> Le parole «in senso positivo» mancavano nella prima edizione.

malgrado, non soltanto ammissibile, ma anzi inevitabile, come concetto che limita la sensibilità. Ma, allora, esso non è un particolare oggetto intelligibile per il nostro intelletto; ma un intelletto, al quale esso appartenesse, sarebbe già di per sé un problema, in quanto intelletto capace di conoscere il proprio oggetto non discorsivamente, mediante le categorie, ma in modo intuitivo, con una intuizione non sensibile; né della possibilità di tale oggetto noi possiamo farci la più piccola idea. Ora il nostro intelletto riceve in tal modo una estensione negativa, cioè non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita, pel fatto che chiama le cose in sé (non considerate come fenomeni) noumeni. Ma, nell'atto stesso, pone anche a sé il limite di non poterle conoscere per nessuna categoria, e poterle soltanto pensare a titolo di un che ignoto.

Intanto, io trovo negli scritti dei moderni un uso affatto diverso delle espressioni «mondo sensibile» e «intelligibile»<sup>1</sup>, il quale si allontana del tutto dal significato degli antichi, e nel quale certamente non si incontra nessuna difficoltà, ma non si incontra neppure altro che un vuoto giuoco di parole. Secondo quest'uso, ad alcuni è garbato di chiamare l'insieme dei fenomeni, in quanto vien intuito, mondo sensibile; ma, in quanto la loro connessione è pensata secondo leggi generali dell'intelletto, mondo intelligibile. L'astronomia teorica, che ci da la semplice descrizione del cielo stellato, sarebbe della prima specie; la contemplativa<sup>2</sup>, invece (spiegata per es. secondo il sistema di Copernico, o secondo le leggi della gravitazione di Newton), della seconda, rappresentando un mondo intelligibile. Ma un tale stravolgimento di parole non è altro che un sofisticato sotterfugio per evitare un problema imbarazzante, abbandonando il significato a proprio comodo. Rispetto ai fenomeni, si può certamente adoperare l'intelletto e la ragione; ma si domanda, se abbiano ancora qualche uso, quando l'oggetto non è fenomeno (ma noumeno); e l'oggetto è preso in questo senso, quando è pensato in sé come semplicemente intelligibile, cioè dato soltanto all'intelletto e non ai sensi. Si tratta dunque di sapere se, oltre a quell'uso empirico dell'intelletto (nella stessa rappresentazione newto-

<sup>1</sup> Non bisogna adoperare, invece di questa espressione, quella di mondo intellettuale, come si è preso a fare nell'uso tedesco; giacché intellettuali e sensitive sono solo le conoscenze. Ciò invece che può essere solo un oggetto di una o di un'altra specie di intuizione dobbiamo chiamarlo (malgrado la durezza del suono) intelligibile o sensibile (N. d. K. nella seconda edizione).

<sup>2</sup> Osserva il WILLE (*Kantstudien*, IV, 311), che qui forse si dovrebbero invertire i termini, dicendo astronomia contemplativa la prima, e teorica la seconda.

niana dell'universo), sia possibile anche un uso trascendentale, che si riferisca al noumeno come oggetto; alla quale domanda noi abbiamo risposto negativamente.

Se noi dunque diciamo: i sensi ci rappresentano gli oggetti come appaiono, ma l'intelletto come sono, — l'ultima espressione è da prendere non in senso trascendentale, ma semplicemente empirico, cioè: come essi in quanto oggetto dell'esperienza devono essere rappresentati nella connessione totale dei fenomeni; e non per ciò che possono essere indipendentemente dalla relazione con una possibile esperienza, e, perciò, coi sensi in generale, e quindi come oggetti dell'intelletto puro. Codesto infatti ci resterà sempre ignoto; anzi ci rimane ignoto anche se una tale conoscenza trascendentale (straordinaria<sup>1</sup>) sia in generale possibile, almeno come conoscenza che sottostia alle nostre solite categorie. L'intelletto e la sensibilità possono, in noi, determinare gli oggetti solo nella loro unione. Se li separiamo, abbiamo intuizioni senza concetti, o concetti senza intuizioni, e in entrambi i casi rappresentazioni, che non possiamo riferire a verun oggetto determinato.

Se, dopo tutti questi schiarimenti, qualcuno avesse ancora difficoltà a rinunciare all'uso puramente trascendentale delle categorie, provi a servirsene in qualche affermazione sintetica. Giacché un'affermazione analitica non fa progredire l'intelletto, e poiché in essa egli ha da fare solo con ciò che è già pensato nel concetto, così lascia indeciso se il concetto in se stesso abbia relazione con oggetti, o significhi soltanto l'unità del pensiero in generale (la quale astraе, assolutamente, dal modo in cui un oggetto può esser dato); e gli basta sapere ciò che si trova nel suo concetto; a che cosa il concetto stesso possa riferirsi, gli è indifferente. Provi pertanto con qualche principio sintetico e presunto trascendentale, come: «ciò che è, esiste come sostanza o determinazione ad essa inerente», oppure: «ogni contingente esiste come effetto di un'altra cosa, cioè della sua causa», e così via. Ora io domando: donde egli attingerà queste proposizioni sintetiche, poiché i concetti debbono valere non rispetto all'esperienza possibile, ma alle cose in se stesse (noumeni)? Dove è qui il terzo termine, che si richiede sempre in una proposizione sintetica, per connettere in essa concetti che non hanno nessuna pa-

<sup>1</sup> Secondo il VAIHINGER [*Kantst.*, IV, 461), *ausserordentliche* (straordinaria) qui sarebbe un errore di stampa per *ausser Sinn liehe* (estrasensibile). Ma è evidente l'antitesi che Kant ha voluto porre tra queste *ausserordentliche Erkenntnisse* e le *gewöhnlichen* (solite) *Kategorien*.

rentela logica (analitica)? Egli non dimostrerà mai la sua proposizione, anzi, quel che è più, non si potrà mai giustificare la possibilità di una tale proposizione pura, senza ricorrere all'uso empirico dell'intelletto, e così rinunciare del tutto al giudizio puro e scevro di sensibilità. Perocché il concetto<sup>1</sup> di oggetti puri, semplicemente intelligibili, è assolutamente privo di tutti i principi della sua applicazione, non potendosi immaginare un modo in cui questi principi debbano esser dati, e il pensiero problematico, che lascia loro un posto libero, serve soltanto da spazio vuoto per delimitare i principi empirici, senza tuttavia contenere e additare alcun altro oggetto di conoscenza di là della sfera di questi ultimi.

<sup>1</sup> «Il concetto positivo» nella copia postillata da Kant.

## Appendice

ANFIBOLIA DEI CONCETTI DELLA RIFLESSIONE  
PER LO SCAMBIO DELL'USO EMPIRICO DELL'INTELLETTO  
CON L'USO TRASCENDENTALE

La riflessione (*reflexio*) non mira agli oggetti stessi, per acquistarne direttamente i concetti, ma a quello stato dello spirito, in cui cominciamo a disporci a scoprire le condizioni soggettive, nelle quali possiamo arrivare ai concetti. Essa e la coscienza della relazione tra rappresentazioni date e le nostre varie fonti di conoscenza, onde soltanto può essere determinata esattamente la loro relazione scambievolmente. La prima domanda, innanzi a ogni ulteriore considerazione delle nostre rappresentazioni, è questa: A quale facoltà di conoscere appartengono esse tutte quante? e l'intelletto, o sono i sensi a collegarle o compararle? Vi sono alcuni giudizi accolti per abitudine, o combinati per inclinazione; ma, poiché nessuna riflessione precede, o almeno segue criticamente intorno ad essi, valgono come aventi la loro origine nell'intelletto. Non tutti i giudizi hanno bisogno di una ricerca, cioè d'una attenzione al loro fondamento di verità; giacché, quando sono certi immediatamente, come questo per es.: «fra due punti può esservi solo una linea retta», non si può distinguere in essi un segno di verità più prossimo di quello che essi stessi esprimono. Ma tutti i giudizi, anzi tutti i paragoni, hanno bisogno di una riflessione, cioè di una distinzione della facoltà conoscitiva alla quale appartengono i concetti dati. L'atto, col quale io raccolgo il paragone delle rappresentazioni in generale con la facoltà conoscitiva in cui esso ha luogo, e col quale io distinguo se esse sono fra di loro confrontate come appartenenti all'intelletto puro o all'intuizione sensibile, io lo chiamo riflessione trascendentale. Male relazioni in cui i concetti possono trovarsi tra loro in uno stato dello spirito, sono quelle di identità e diversità, di concordanza e opposizione, di interno ed esterno e finalmente di determinabile e determinazione (materia e forma).

L'esatta determinazione di questa relazione dipende da ciò: dal sapere cioè in quale facoltà del conoscere i concetti soggettivamente si collegano l'uno con l'altro, se nella sensibilità o nell'intelletto. Giacché la differenza delle facoltà ora ricordate importa una differenza notevole nel modo in cui i concetti debbono essere pensati.

Prima di tutti i giudizi oggettivi, noi paragoniamo i concetti per giungere all'identità (di più rappresentazioni sotto un concetto), in vista dei giudizi universali, o alla diversità, per la produzione dei particolari, alla concordanza, donde possono nascere gli affermativi, e all'opposizione, donde i negativi, e così via. Per questa ragione, pare, noi dovremmo chiamare questi concetti, di paragone (*conceptus comparationis*). Ma poiché, quando non si tratta della forma logica dei concetti, si della loro materia, cioè di sapere se le cose stesse sono identiche o diverse, in accordo o in opposizione, ecc, le cose possono avere una doppia relazione colla nostra facoltà di conoscere, cioè colla sensibilità e coll'intelletto, e il modo in cui si collegano l'una con l'altra dipende dal posto, in cui esse rientrano<sup>1</sup>; così soltanto la riflessione trascendentale, cioè la relazione di rappresentazioni date con l'una o l'altra specie di conoscenza, potrà determinare la loro vicendevole relazione; e se le cose sono identiche o diverse, concordanti o discordanti, ecc, non si può stabilire senz'altro in base ai concetti stessi, col semplice paragone (*comparatio*), ma soltanto distinguendo le specie di conoscenza, a cui appartengono, mediante una riflessione trascendentale (*reflexio*). Si potrebbe dunque dire che la riflessione logica e un semplice paragone, giacché in essa si fa completamente astrazione dalla potenza conoscitiva, alla quale appartengono le rappresentazioni date, e per conseguenza queste sono da considerare, secondo la loro sede nello spirito, come omogenee; invece la riflessione trascendentale (che si dirige agli oggetti medesimi) contiene la ragione della possibilità del paragone oggettivo delle rappresentazioni fra di loro, ed è pertanto assai diversa dalla precedente, poiché la facoltà del conoscere, alla quale esse appartengono, non è la medesima. Questa riflessione trascendentale è un dovere dal quale nessuno può esimersi, se delle cose si vuol giudicare a priori. Noi adesso ne prenderemo a trattare, e ne trarremo non poca luce per la determinazione dell'ufficio proprio dell'intelletto.

<sup>1</sup> Cioè, dall'essere in relazione con la sensibilità, o con l'intelletto.

1. Identità e diversità. Quando un oggetto ci si presenta più volte, ma ogni volta appunto colle medesime determinazioni interne (*qualitas et quantitas*), allora esso, se si considera come oggetto dell'intelletto puro, è sempre esattamente il medesimo; non più cose ma una sola (*numerica identitas*); invece, se si considera come fenomeno, non si tratta più di paragonare dei concetti, ma, quantunque possa essere tutt'uno rispetto ai concetti, pure la diversità dei luoghi del fenomeno in uno stesso tempo è una ragione sufficiente della diversità numerica dell'oggetto (dei sensi). Così in due gocce d'acqua si può bensì astrarre del tutto da ogni differenza interna (di qualità e di quantità), ma basta che esse sieno intuite simultaneamente in luoghi differenti per ritenerle numericamente diverse. Leibniz prese i fenomeni per cose in sé, quindi per *intelligibilia*, ossia oggetti dell'intelletto puro (sebbene egli li designasse col nome di fenomeni, a causa della confusione delle loro rappresentazioni); e così il suo principio degli indiscernibili (*principium identitatis indiscernibilium*), non poteva per nessun verso essere attaccato. Ma, poiché essi sono oggetti della sensibilità, e l'intelletto rispetto a loro non è di uso puro, ma di uso meramente empirico, così la molteplicità e diversità numerica è già data dallo spazio stesso come condizione dei fenomeni esteriori. Perocché una parte dello spazio, per simile ed eguale che sia ad un'altra, è tuttavia fuori di questa, e appunto perciò diversa da essa, che le si aggiunge per formare uno spazio più grande; e questo deve quindi valere di tutto ciò che è contemporaneamente in vari punti dello spazio, per quanto in sé sia simile ed eguale.

2. Concordanza e opposizione. Quando la realtà vien rappresentata solo dall'intelletto puro (*realitas noumenon*), non è possibile pensare fra le cose verun'opposizione, cioè nessun rapporto tale che delle realtà congiunte nel soggetto ciascuna sopprima l'effetto dell'altra, e si abbia  $3 - 3 = 0$ . Al contrario, il reale fenomenico (*realitas phaenomenon*) può indubbiamente contenere opposizioni, e, riunite nello stesso soggetto, può una realtà annullare in tutto o in parte l'effetto dell'altra, come due forze agenti sulla medesima linea retta, in quanto tirano o spingono un medesimo punto in direzione opposta, o come anche un piacere che con trabbilanci un dolore.

3. Interno ed esterno. In un oggetto del puro intelletto è interno solamente ciò che non ha alcuna relazione (per l'esistenza) a qualcosa di diverso. Al contrario, le determinazioni interiori di una *substantia phaenomenon* nello spazio non sono se non rapporti,

ed essa stessa non è altro che un complesso di semplici relazioni. Noi conosciamo la sostanza nello spazio soltanto mediante forze che operano in esso, sia attirandone altre (attrazione), sia impedendo alle altre d'entrare (repulsione e impenetrabilità); altre proprietà non conosciamo, che costituiscano il concetto della sostanza, che è fenomenicamente nello spazio, e che chiamiamo materia. Come oggetto dell'intelletto puro, al contrario, ogni sostanza deve avere determinazioni interne e forze relative alla realtà interna. Se non che, quali posso io pensare che siano gli accidenti interni, se non accidenti quali quelli che mi vengono presentati dal mio senso interno? ossia o un pensiero o pure qualcosa di analogo? Quindi Leibniz di tutte le sostanze, poiché se le rappresentava come noumeni, e perfino degli elementi costitutivi della materia, dopo averne tolto via nel pensiero tutto ciò che poteva significare relazione esteriore e quindi anche la composizione, ne fece soggetti semplici, dotati di forza rappresentativa, in una parola, monadi.

4. Materia e forma. Questi due sono concetti, che son posti a fondamento di ogni altra riflessione, tanto inseparabilmente son legati con ogni uso dell'intelletto. Il primo significa il determinabile in generale, il secondo la determinazione di esso (l'uno e l'altro in senso trascendentale, facendo astrazione da ogni differenza di ciò che vien dato, e dal modo della determinazione). I logici una volta chiamavano il genere materia, e la differenza specifica forma. In ogni giudizio si può chiamare materia logica (per il giudizio) i concetti dati, e forma del giudizio la loro relazione (mediante la copula). In ogni essere i suoi elementi essenziali (*essentialia*) sono la materia; il modo del loro collegamento in una cosa, la forma essenziale. Ed anche rispetto alle cose in generale la realtà illimitata è stata considerata come la materia di ogni possibilità, ma la limitazione (negazione) di essa come quella forma per cui una cosa differisce da un'altra giusta concetti trascendentali. L'intelletto cioè, esige, prima di tutto, che qualche cosa sia dato (almeno nel concetto) per poterlo determinare in una certa maniera. Quindi nel concetto dell'intelletto puro la materia precede alla forma, e Leibniz perciò ammise prima le cose (monadi), e interna ad esse una forza rappresentativa, per fondarvi su la loro relazione esterna e la reciprocità d'azione tra i loro stati (cioè le rappresentazioni). Quindi spazio e tempo divenivano possibili, il primo soltanto pel rapporto delle sostanze, l'altro soltanto pel collegamento tra loro delle determinazioni di esse come principi e conseguenze. E così infatti dovrebbe essere, se l'intelletto puro potesse riferirsi immediatamente agli og-

getti, e se spazio e tempo fossero determinazioni delle cose in sé. Ma, se essi non sono altro che intuizioni sensibili, in cui determiniamo tutti gli oggetti esclusivamente come fenomeni, la forma dell'intuizione (come disposizione soggettiva della sensibilità) precede a ogni materia (alle sensazioni), — e quindi spazio e tempo a tutti i fenomeni e a tutti i dati dell'esperienza — ed essa primieramente rende possibile l'esperienza. Il filosofo intellettualista<sup>1</sup> non poteva ammettere che la forma dovesse precedere alle cose stesse, anzi determinarne la possibilità; censura questa del tutto giusta, una volta che egli assunse, che noi intuimo le cose quali sono (sebbene con rappresentazione oscura). Ma, poiché l'intuizione sensibile è una condizione soggettiva affatto particolare, che sta a priori a fondamento di tutte le percezioni, e la cui forma è originaria; così la forma è data soltanto per se stessa, e, lungi dal dover la materia (o le cose stesse che appaiono) esser di fondamento (come parrebbe a giudicare secondo semplici concetti), la possibilità di essa presuppone piuttosto come data una intuizione formale (tempo e spazio).

#### NOTA ALL'ANFIBOLIA DEI CONCETTI DELLA RIFLESSIONE

Mi si consenta di chiamare luogo trascendentale il posto che noi assegnamo ad un concetto nella sensibilità o nell'intelletto puro. In tal guisa la determinazione di questo posto, che spetta a ciascun concetto secondo la diversità del suo uso, e l'indicazione di regole per assegnare il rispettivo posto a tutti i concetti, sarebbe la topica trascendentale; dottrina che presterebbe una solida garanzia contro le surrezioni dell'intelletto puro e le illusioni che ne derivano, distinguendo costantemente a quale facoltà conoscitiva i concetti propriamente appartengono. Ogni concetto, ogni titolo, sotto il quale si raccolgono molte conoscenze, si può chiamare luogo logico. Su ciò si fonda la topica logica di Aristotile, della quale potevano giovare maestri di scuola e oratori, per esaminare tra certi titoli del pensiero ciò che meglio si convenisse alla materia da trattare, e sottilizzarvi su con un'apparenza di profondità, o cianciarne verbosamente.

La topica trascendentale, al contrario, non contiene altro che i citati quattro titoli di ogni paragone e distinzione, i quali si distinguono dalle categorie per questo, che per essi non vien rap-

<sup>1</sup> *Intellektualphilosop.*

presentato l'oggetto in ciò che ne costituisce il concetto (quantità, realtà), ma solo il paragone delle rappresentazioni, che precede al concetto delle cose, in tutta la sua varietà. Ma questo paragone richiede anzi tutto una riflessione, cioè una determinazione del luogo, al quale le rappresentazioni delle cose che vengono raffrontate appartengono, se cioè le pensi il puro intelletto, ovvero le dia la sensibilità nel fenomeno.

I concetti possiamo paragonarli logicamente, senza curarci punto di sapere a che luogo appartengono i loro oggetti, se cioè sieno noumeni per l'intelletto o fenomeni per la sensibilità. Ma, se noi con questi concetti vogliamo arrivare agli oggetti, è necessaria prima di tutto una riflessione trascendentale, per sapere la facoltà conoscitiva di cui devono essere oggetti, se l'intelletto puro o la sensibilità. Senza la quale riflessione io faccio un uso troppo insicuro di questi concetti, e ne vengon fuori tanti pretesi principi sintetici che la ragione critica non può riconoscere, e che si fondano unicamente su una anfibia trascendentale, cioè su uno scambio dell'oggetto puro dell'intelletto col fenomeno.

In mancanza di una tale topica trascendentale, e sviato quindi dalla anfibia dei concetti della riflessione, il celebre Leibniz costruì un sistema intellettuale del mondo, ossia credette di conoscere addirittura l'interna natura delle cose, confrontando tutti gli oggetti solo con l'intelletto e con i concetti formali astratti del suo pensiero. La nostra tabella dei concetti della riflessione ci offre l'inaspettato vantaggio di metterci sott'occhio i caratteri distintivi della dottrina di lui in tutte le sue parti, e insieme il principio direttivo di questa sua peculiar maniera di pensare, il quale non poggiava se non su un malinteso. Egli confrontò tutte le cose fra di loro semplicemente mediante concetti, e trovò, come era naturale, che non c'erano differenze, tranne quelle per cui l'intelletto distingue l'uno dall'altro i suoi concetti puri.

Le condizioni della intuizione sensibile, che portano in sé la loro special differenza, egli non le considerò come originarie; poiché la sensibilità era per lui soltanto una specie di rappresentazione confusa, e non già una fonte speciale di rappresentazioni; il fenomeno per lui era la rappresentazione della cosa in sé, rappresentazione, sia pure, differente per forma logica dalla conoscenza per mezzo dell'intelletto, poiché quello, nel suo solito difetto di analisi, porta nel concetto della cosa una certa mescolanza di rappresentazioni accessorie, che l'intelletto poi sa eliminare. In una parola: Leibniz intellettualizzò i fenomeni, come Locke, col suo sistema di noo-

gonia (se m'è lecito servirmi di questa espressione), aveva sensibilizzato tutti i concetti dell'intelletto, riducendoli a nient'altro che a concetti empirici o astratti della riflessione. Invece di cercare nell'intelletto e nel senso due fonti affatto diverse di rappresentazioni, ma che soltanto nella loro unione possono giudicare in maniera oggettivamente valida delle cose, ciascuno di questi grandi uomini si attenne soltanto a quella di esse, che a suo avviso si riferiva immediatamente alle cose in sé, laddove l'altra non faceva che confondere o ordinare le rappresentazioni della prima.

Leibniz intanto confrontò fra loro semplicemente nell'intelletto gli oggetti dei sensi come cose in generale. In primo luogo, in quanto essi da questo devono esser giudicati come identici o come diversi. Poiché dunque egli aveva innanzi agli occhi unicamente i loro concetti, e non i rispettivi posti nell'intuizione, dove soltanto gli oggetti possono esser dati, e trascurava del tutto il luogo trascendentale di cotesti concetti (se l'oggetto sia da annoverare tra i fenomeni, o tra le cose in sé); egli non poteva non riuscire al risultato di estendere il suo principio degli indiscernibili, che vale unicamente dei concetti delle cose in generale, anche agli oggetti dei sensi (*mundus phaenomenon*) e non credere di aver così prodotto una non piccola dilatazione della conoscenza della natura. Certo, se io conosco una goccia d'acqua in tutte le sue determinazioni intrinseche, come cosa in sé, non posso ammettere che essa sia differente da un'altra, se l'intero concetto di questa sia identico a quello della prima. Ma, se essa è un fenomeno nello spazio, non ha più il suo luogo semplicemente nell'intelletto (tra i concetti), bensì nell'intuizione esterna sensibile (nello spazio); e quivi i luoghi fisici rispetto alle determinazioni intrinseche delle cose sono affatto indifferenti, e un luogo =  $b$  può accogliere una cosa, tanto nel caso che essa sia perfettamente simile ed eguale ad un'altra che è nel luogo =  $a$ , quanto nel caso che ne sia intrinsecamente assai diversa. La differenza di luogo, senza altre condizioni, già per sé rende non solo possibile, ma anche necessaria la molteplicità e distinzione degli oggetti come fenomeni. Quella apparente legge dunque non è una legge della natura. Essa è unicamente una regola analitica, o paragone delle cose per via di semplici concetti.

In secondo luogo, il principio, che i reali (come semplici affermazioni) non sono mai tra loro logicamente opposti, è una proposizione verissima rispetto al rapporto dei concetti, ma non ha nessun significato rispetto alla natura, né rispetto a una qualunque cosa in sé (di cui non possediamo verun concetto). Infatti, l'opposizione

reale, ha luogo dovunque  $A - B = 0$ , ossia dove un reale, unito con un altro in un soggetto, annulla l'effetto dell'altro: ciò che ci mettono continuamente sott'occhio tutti gli ostacoli e le reazioni della natura, che intanto, poiché dipendono da forze, devono esser dette *realitates phaenomena*. La meccanica generale può perfino indicare la condizione empirica di tale opposizione in una legge a priori, prendendo il caso della opposizione delle direzioni: condizione, di cui il concetto trascendentale di reale non sa nulla. Quantunque il signor von Leibniz non abbia per l'appunto enunciato questa proposizione con la solennità di un principio nuovo, egli si serviva tuttavia di essa per nuove affermazioni, e i suoi seguaci la misero espressamente nel loro sistema leibnizio-wolffiano. Secondo questo principio, per esempio, tutti i mali non sono se non conseguenza dei limiti delle creature, cioè negazioni, poiché queste sono l'unica cosa che si opponga alla realtà (ed è realmente così nel semplice concetto di una cosa in generale, ma non nelle cose come fenomeni). Parimenti, i seguaci di lui trovano non pure possibile, ma anche naturale, di riunire in un Ente tutte le realtà senza darsi pensiero d'alcuna opposizione, poiché essi non ne conoscono alcun'altra all'infuori della contraddizione (per cui il concetto stesso di una cosa viene annullato), ma non quella del reciproco annullamento, per cui un principio reale annulla l'effetto dell'altro, e per cui soltanto nella sensibilità incontriamo le condizioni per rappresentarla.

In terzo luogo, la monadologia leibniziana non ha altro principio che questo: che questo filosofo si rappresentava la differenza dell'interno ed esterno semplicemente in relazione all'intelletto. Le sostanze in generale devono avere qualcosa d'interno, e però scervro da tutte le relazioni esterne, e, per conseguenza, anche dalla composizione. Il semplice è dunque il fondamento dell'interno delle cose in sé. Ma l'interno del loro stato non può né anche consistere nel luogo, nella forma, nel contatto o nel movimento (determinazioni che sono tutte relazioni esterne); e quindi non possiamo attribuire alle sostanze altro stato interno che quello, onde noi determiniamo internamente il nostro senso stesso, cioè lo stato delle rappresentazioni. Così infatti sorsero le monadi, che debbono formare gli elementi costitutivi di tutto l'universo, ma la cui forza attiva consiste in rappresentazioni, con cui esse propriamente non operano se non in se stesse.

Ma appunto perciò anche il suo principio della possibile reciprocità d'azione delle sostanze tra loro doveva essere un'armonia prestabilita, e non poteva essere un influsso fisico. In-

fatti, poiché ogni cosa ha che fare soltanto col proprio interno, ossia con le sue rappresentazioni, lo stato delle rappresentazioni d'una sostanza non poteva stare in nessunissimo rapporto attivo con quello di un'altra sostanza, ma ci voleva una terza causa, operante in comune su tutte, a mettere in corrispondenza l'un con l'altro i loro stati, e non per una assistenza occasionale e arrecata separatamente in ciascun caso particolare (*systema assistentiae*), bensì per l'unità dell'idea di una causa valida per tutti i casi, in cui le sostanze dovessero ricevere tutte la loro esistenza e permanenza, e quindi anche la loro mutua corrispondenza secondo leggi generali.

In quarto luogo, la sua famosa dottrina del tempo e dello spazio, in cui egli intellettualizzò queste forme della sensibilità, era derivata unicamente dalla stessa illusione appunto della riflessione trascendentale. Se io mi voglio, per mezzo del semplice intelletto, rappresentare le relazioni esterne delle cose, ciò può aver luogo soltanto mediante un concetto della loro azione reciproca; e se io debbo collegare uno stato con un altro stato appunto della stessa cosa, ciò può avvenire soltanto nell'ordine dei principi e delle conseguenze. Così dunque Leibniz concepì lo spazio come un certo ordine nell'azione reciproca delle sostanze, e il tempo come la conseguenza dinamica dei loro stati. Ma ciò che l'uno e l'altro paiono avere di peculiare e d'indipendente dalle cose, ei lo ascrisse alla confusione di questi concetti, che faceva sì che quella che è una semplice forma delle relazioni dinamiche, fosse considerata come un'intuizione speciale, per sé stante e antecedente alle cose stesse. Lo spazio e il tempo erano dunque la forma intelligibile dell'unione delle cose in sé (sostanze e loro stati). Ma le cose erano sostanze intelligibili (*substantiae noumeno*). Nondimeno egli volle far valere questi concetti come fenomeni, poiché non ammetteva per la sensibilità un modo proprio d'intuizione, ma ogni rappresentazione, anche empirica, degli oggetti, la cercava nell'intelletto e ai sensi non lasciava se non il vile ufficio di confondere e deformare le rappresentazioni di quello.

Ma se noi, per mezzo dell'intelletto puro, potessimo dire qualcosa di sintetico anche di cose in sé (ciò che peraltro è impossibile), non potrebbe certo tuttavia riferirsi ai fenomeni, che non rappresentano cose in sé. Io dunque in quest'ultimo caso dovrò nella riflessione trascendentale raffrontare i miei concetti sempre soltanto nelle condizioni della sensibilità, e così lo spazio e il tempo non saranno determinazioni delle cose in sé, ma dei fenomeni: e ciò che possono essere le cose in sé, io non lo so, e non mi serve di saperlo, perché una cosa non mi si può presentare mai se non nel fenomeno.

Altrettanto osservo anche degli altri concetti della riflessione. La materia è *substantia phaenomenon*. Ciò che le appartiene internamente, io lo cerco in tutte le parti dello spazio che essa occupa, e in tutte le azioni che esercita, e che naturalmente non possono esser mai se non fenomeni dei sensi esterni. Io dunque non ho niente di assolutamente interno, ma qualcosa di interno ho solo in un senso meramente relativo, che, esso stesso, a sua volta, consta di relazioni esterne. Se non che, l'assolutamente interno, secondo l'intelletto puro, della materia è anche una semplice fantasia: perché essa non è mai un oggetto per l'intelletto puro; che anzi l'oggetto trascendentale, il quale può esser principio di questo fenomeno che diciamo materia, è un semplice *quid*, di cui non intenderemmo mai che cosa sia, quand'anche uno potesse dircelo. Noi infatti non possiamo capire se non quello che importa nell'intuizione qualcosa corrispondente alle nostre parole. Se i nostri lamenti che noi non scorgiamo punto l'interno delle cose, devono significare che noi non concepiamo, mediante l'intelletto puro, quello che le cose che ci appaiono possono essere in sé, essi sono al tutto ingiusti ed irragionevoli; perché pretendono che senza i sensi si conoscano tuttavia le cose, e si possa quindi intuirle, e per conseguenza che noi si abbia una facoltà conoscitiva affatto diversa, non solo per grado, ma anche per intuizione e per specie da quella dell'uomo; insomma, che si debba essere, non uomini, ma esseri, dei quali noi stessi non possiamo dire se siano mai possibili, e tanto meno come siano costituiti. Nell'interno della natura entra l'osservazione e l'analisi dei fenomeni, e non è dato sapere fino a che punto si giungerà col tempo. Ma quelle questioni trascendentali, che oltrepassano la natura, noi non potremmo con tutto ciò risolverle giammai, quand'anche ci fosse svelata tutta la natura, perché<sup>1</sup> non ci è dato mai di osservare il nostro proprio spirito con un'altra intuizione, che non sia quella del nostro senso interno. Infatti, in esso giace il segreto dell'origine della nostra sensibilità. Il suo riferimento a un oggetto, e ciò che sia il principio trascendentale di questa unità, giacciono senza dubbio troppo profondamente nascosti, perché noi, che conosciamo noi stessi soltanto mercé il senso interno, e però come fenomeno, possiamo adoperare uno strumento d'indagine così disadatto a scoprire qualcos'altro che sempre nuovi fenomeni, la cui causa non sensibile noi tuttavia vorremmo ben volentieri indagare.

<sup>1</sup> Prima edizione: «e».

Ciò che questa critica delle conclusioni tratte dalle semplici operazioni della riflessione ci presenta inoltre di utile, è, che essa dimostra all'evidenza la nullità di tutte le conclusioni intorno agli oggetti posti tra loro a confronto puramente nell'ambito dell'intelletto; e conferma insieme quello che noi abbiamo principalmente inculcato: che, sebbene i fenomeni non siano compresi, come cose in sé, tra gli oggetti dell'intelletto puro, essi nondimeno sono i soli, in cui la nostra conoscenza può attingere realtà oggettiva, in cui cioè ai concetti corrisponda un'intuizione.

Quando noi riflettiamo solo logicamente, allora noi paragoniamo unicamente i nostri concetti tra loro nell'intelletto, per vedere se i due concetti paragonati hanno proprio lo stesso contenuto, se si contraddicono o no, se qualcosa è compresa internamente nel concetto, o se vi si aggiunge, e quale dei due è dato, quale invece deve considerarsi soltanto come un modo di pensare il dato. Ma, se io applico questi concetti a un oggetto in generale (nel senso trascendentale), senza determinare, inoltre, se esso sia oggetto di intuizione sensibile o intellettuale, ecco subito certe limitazioni (per non uscire da questo concetto), le quali ne rovesciano ogni uso empirico<sup>1</sup>, e appunto perciò dimostrano che la rappresentazione di un oggetto, come cosa in generale, non è soltanto in qualche modo insufficiente, ma, senza una determinazione sensibile di essa e indipendentemente da condizioni empiriche, in se stessa contraddittoria; che dunque bisogna o astrarre da ogni oggetto (nella logica), o, se se ne ammette uno, pensarlo sotto la condizione dell'intuizione sensibile; che, quindi, l'intelligibile richiederebbe un'intuizione affatto particolare, che non abbiamo, e in mancanza della quale per noi esso non è niente; e che, d'altra parte, né anche i fenomeni possono essere oggetti in sé. Se infatti io penso semplicemente cose in generale, la differenza delle relazioni esterne non può certamente costituire una differenza delle cose stesse, anzi essa piuttosto la presuppone; e se il concetto di una cosa non è punto diverso internamente da quello di un'altra, io non fo altro che mettere una stessa cosa in relazioni diverse. Inoltre, per addizione di una semplice affermazione (realtà) ad un'altra, viene bensì aumentato il positivo, e niente gli è sottratto o tolto; quindi il

<sup>1</sup> E stato proposto (*Kants.*, IV, 462) di correggere: «uso non empirico». Ma quel che segue dimostra invece l'esattezza del testo, volendo Kant dire appunto che altrimenti non sarebbe più possibile l'uso empirico di quei concetti, ossia il loro riferimento a un oggetto dell'esperienza; e bisognerebbe quindi astrarre da ogni oggetto dell'esperienza e non ammetterne più nessuno.

reale nelle cose in generale non può essere, tra i suoi elementi, contraddittorio, ecc.

I concetti della riflessione, come abbiamo mostrato, per una sorta di equivoco esercitano sull'uso dell'intelletto un influsso tale, che sono stati in grado di condurre uno dei più acuti filosofi a un preteso sistema di conoscenza intellettuale, che presume di determinare i suoi oggetti senza il sussidio dei sensi. Appunto perciò la spiegazione della causa d'errore dell'anfibolia di questi concetti nel produrre falsi principi, è di grande utilità per determinare in modo attendibile, e assicurare, i limiti dell'intelletto.

Si deve dire per vero, che ciò che conviene o contraddice in generale a un concetto, conviene anche, o contraddice, a ogni particolare che è contenuto sotto quel concetto (*dictum de omni et nullo*); ma sarebbe assurdo cangiare questo principio logico in quest'altro: ciò che non è contenuto in un concetto generale, non è contenuto neppure nei particolari, che sono ad esso subordinati; giacché questi sono concetti particolari, appunto perché contengono in sé più che non si pensi nel generale. Orbene, il sistema intellettuale di Leibniz è tutto edificato sopra quest'ultimo principio; esso cade quindi insieme con questo, e cade pure ogni ambiguità che ne deriva nell'uso dell'intelletto.

Il principio degli indiscernibili si fondava propriamente sul presupposto, che se nel concetto di una cosa in generale non si incontra una certa differenza, essa non si incontrerà nemmeno nelle cose stesse; e però saranno assolutamente una sola (*numero eadem*) tutte le cose, che già nel loro concetto (per qualità o per quantità) non differiscano tra loro. Ma, poiché nel semplice concetto di una cosa qualsiasi s'è fatta astrazione di talune condizioni necessarie alla sua intuizione, così, per una singolare precipitazione, si finisce col considerare ciò da cui si è fatta astrazione, come qualche cosa che non si incontrerà mai in nessuna parte, e col non concedere alla cosa se non ciò che è contenuto nel suo concetto.

Il concetto di uno spazio di un piede cubo, lo pensi io dove e quante volte voglia, in sé è affatto identico. Se non che, due piedi cubi nello spazio sono nondimeno, semplicemente per i loro luoghi, differenti (*numero diversa*); e questi sono condizioni dell'intuizione, in cui l'oggetto di tal concetto vien dato, e che, se non appartengono al concetto, appartengono bensì tuttavia all'intera sensibilità. Conformemente, nel concetto di una cosa non c'è punto contraddizione, quando niente di negativo è unito con un elemento affer-



mativo, e concetti meramenti affermativi non possono unendosi far capo a una negazione. Se non che, nell'intuizione sensibile, in cui è data una realtà (per es., il movimento), si trovano condizioni (direzioni opposte), da cui nel concetto di movimento in generale si astrae, le quali rendono possibile un contrasto, che certamente non è logico; facendo cioè di un mero positivo, uno zero = 0; e non si potrebbe dire, che tutte le realtà siano in accordo tra loro per questo, che tra i loro concetti non c'è contraddizione<sup>1</sup>. Secondo semplici concetti, l'interno è il sostrato di tutte le relazioni o determinazioni esterne. Se io dunque astraggo da tutte le condizioni dell'intuizione, e mi attengo unicamente al concetto di una cosa in generale, posso astrarre da ogni relazione esterna, e deve nondimeno restare un concetto di ciò che designa non una relazione, ma semplici determinazioni interne. Ora, par che ne segua che in ogni cosa (sostanza) ci sia un che assolutamente interno, precedente a tutte le determinazioni estrinseche, in quanto le rende innanzi tutto possibili; e, pertanto, che questo sostrato sia qualcosa che non contiene più in sé veruna relazione esterna, e quindi sia semplice (giacché le cose corporee son pur sempre niente altro che relazioni, per lo meno, delle parti tra loro); e poiché noi non conosciamo nessuna determinazione assolutamente interna, salvo quelle conosciute mediante il nostro senso interno, pare che questo sostrato non soltanto sia semplice, ma anche (per l'analogia col nostro senso interno) determinato da rappresentazioni: cioè tutte le cose sarebbero propriamente monadi, o enti semplici dotati di rappresentazioni. Tutto questo avrebbe la sua esattezza, se nelle condizioni, in cui soltanto ci posson esser dati gli oggetti dell'intuizione esterna, e da cui fa astrazione il concetto puro, non ci fosse qualcosa più del concetto d'una cosa in generale. Infatti, vi si nota che un fenomeno permanente nello spazio (estensione impenetrabile) può contenere meri rapporti e niente di assolutamente interno, e pure essere il primo sostrato di ogni percezione esterna. Per semplici concetti io certamente non posso pensare l'esterno senza qualcosa d'interno,

<sup>1</sup> Se si volesse qui ricorrere alla solita scappatoia, che per lo meno le *realitates noumena* non possono agire l'una contro l'altra; si dovrebbe nondimeno addurre un esempio di siffatta realtà pura e indipendente dai sensi, acciò si vedesse, se una tale realtà in generale rappresenti qualcosa o addirittura niente. Ma un esempio non può esser preso d'altronde che dalla esperienza, la quale non offre mai più che fenomeni, e così questa proposizione non significa altro se non che il concetto che contiene mere affermazioni non contiene niente di negativo: proposizione, di cui non abbiamo mai dubitato (N. d. K.).

appunto perché i concetti di relazione presuppongono sempre cose assolutamente date, e senza queste non sono possibili. Ma, poiché nell'intuizione c'è qualcosa che non è punto nel semplice concetto d'una cosa in generale, ed è questo che procura il sostrato, che non sarebbe punto conosciuto per via di semplici concetti, cioè uno spazio, il quale, con tutto ciò che contiene, consta di mere relazioni formali o anche reali, io non posso dire: poiché senza un che di assolutamente interno nessuna cosa può essere rappresentata per semplici concetti, così anche nelle cose stesse comprese sotto tali concetti, e nella loro intuizione, non c'è nulla di esterno, a base del quale non ci sia qualche cosa di assolutamente interno. Giacché, se noi astraiano da tutte le condizioni dell'intuizione, certo nel semplice concetto non ci rimane altro che l'interno in generale e il suo rapporto intrinseco tra le sue parti<sup>1</sup>, per cui soltanto è possibile l'esterno. Ma questa necessità, che si fonda solo sull'astrazione, non trova luogo nelle cose, in quanto esse son date nelle intuizioni con tali determinazioni, che esprimono semplici rapporti, senza nulla di interno per fondamento, appunto perché esse sono, non cose in sé, ma unicamente fenomeni. Quello che noi nella materia possiamo comunque conoscere sono mere relazioni (quello, che noi diciamo determinazioni interne di essa, è solo relativamente interno); ma fra esse ve n'ha di indipendenti e permanenti, per cui ci è dato un oggetto determinato. Il fatto che io, quando astraggo da queste relazioni, non abbia più nient'altro da pensare, non sopprime il concetto di una cosa come fenomeno, e né anche il concetto di un oggetto *in abstracto*, sibbene ogni possibilità di un oggetto determinabile secondo semplici concetti, cioè un noumeno. Certo, sorprende sentire che una cosa debba consistere interamente in relazioni; ma una tal cosa è anche semplice fenomeno e non può punto esser pensata mediante categorie pure; essa stessa consiste nella semplice relazione di qualcosa in generale coi sensi. Parimenti, se si comincia con semplici concetti, non si può pensare le relazioni delle cose *in abstracto* altrimenti che pensando l'una essere causa di determinazioni nell'altra; giacché questo è il nostro concetto intellettuale di relazioni. Ma poiché in tal caso noi prescindiamo da ogni intuizione, vien meno tutto un mondo in cui i molteplici possono determinarsi reciprocamente il loro luogo, ossia la forma della sensibilità (lo spazio), che pure precede a ogni causalità empirica.

<sup>1</sup> und das Verhältnis desselben unter einander.

Se per oggetti semplicemente intelligibili noi intendiamo quelle cose che son pensate per via di categorie pure, senza schema della sensibilità, oggetti di tal natura sono impossibili. La condizione, infatti, dell'uso oggettivo di tutti i nostri concetti dell'intelletto è semplicemente il modo della nostra intuizione sensibile, onde ci son dati oggetti; e se noi astraiano da questa, quelli non hanno più attinenza con un oggetto qualsiasi. Che se si volesse ammettere anche un'altra specie d'intuizione, diversa da questa nostra sensibile, le nostre funzioni di pensare, rispetto ad essa, non avrebbero più significato. Se poi per essi intendiamo soltanto oggetti di una intuizione non sensibile, per cui, d'altronde non possono valere le nostre categorie, e di cui quindi non ci sarà dato mai di possedere assolutamente una cognizione (né intuizione, né concetto), allora senza dubbio bisogna ammettere dei noumeni in questo senso meramente negativo; poiché allora essi non dicono altro se non che la nostra specie d'intuizione non raggiunge tutte le cose, ma solo gli oggetti dei nostri sensi, e però la sua validità oggettiva è limitata, e rimane posto per qualche altra specie di intuizione, e quindi anche per altre cose come oggetti della medesima. Ma, allora, il concetto di noumeno è problematico, ossia è la rappresentazione d'una cosa, della quale non possiamo dire né che sia possibile, né che sia impossibile, non conoscendo noi nessuna specie d'intuizione, oltre la nostra sensibile, e nessuna specie di concetti, oltre le categorie, e non essendo per altro né quella né queste adeguate a un oggetto extrasensibile. Noi dunque non possiamo allargare in modo positivo il campo degli oggetti del nostro pensiero al di là delle condizioni della nostra sensibilità, né ammettere, oltre i fenomeni, oggetti altresì del pensiero puro, cioè noumeni, poiché essi non hanno un significato positivo da addurre. Bisogna infatti, delle categorie, aver questo per fermo: che esse, da sole, non sono punto sufficienti alla conoscenza delle cose in sé, e, senza i dati della sensibilità, sarebbero forme meramente soggettive dell'unità dell'intelletto, ma senza oggetto. Il pensiero, certo, non è in sé un prodotto dei sensi, e pertanto non è né anche limitato da essi; ma non per questo ha un uso suo proprio e puro senza intervento della sensibilità, poiché allora verrebbe ad essere senza oggetto. Né anche può dirsi un tal oggetto il noumeno; perché esso designa appunto il concetto problematico di un oggetto per una intuizione affatto diversa e un intelletto affatto diverso dai nostri; concetto, che per se stesso è già, dunque, un problema. Il concetto del noumeno, dunque, non è il concetto di un oggetto, ma il problema inevitabilmente connesso

con la limitazione della nostra sensibilità: se non possano esserci oggetti al tutto indipendenti da quelli dell'intuizione propria di essa; questione, la quale non può ricevere se non una soluzione indeterminata, cioè: che, poiché l'intuizione sensibile non si applica a tutte le cose indistintamente, c'è posto per più diversi oggetti, sicché questi non possono essere assolutamente negati, ma, in mancanza di un concetto determinato (poiché non c'è nessuna categoria adatta a ciò), né anche possono essere affermati per oggetti del nostro intelletto.

L'intelletto, pertanto, limita la sensibilità, senza perciò estendere il suo proprio campo; e, ammonendola che non presuma di raggiungere cose in sé, ma unicamente fenomeni, si foggia in se stesso un oggetto, ma soltanto come oggetto trascendentale, che è la causa del fenomeno (quindi non fenomeno esso) e che non può esser pensato né come quantità, né come realtà, né come sostanza, ecc. (poiché tali concetti richiedono sempre forme sensibili, nelle quali essi determinano un oggetto); di cui dunque si ignora affatto se esso sia in noi o anche fuori di noi, se verrebbe annullato insieme con la sensibilità o se, quando noi sopprimessimo questa, esso tuttavia resterebbe. Se noi vogliamo dire questo oggetto noumeno, pel fatto che la rappresentazione di esso non è sensibile, siamo liberi di farlo. Ma, poiché non possiamo applicarvi nessuno dei nostri concetti dell'intelletto, tale rappresentazione tuttavia rimane per noi vuota e non serve se non a tracciare i limiti della nostra conoscenza sensibile e a lasciare uno spazio, che non ci è dato di riempire né con una possibile esperienza, né con l'intelletto puro.

La critica di questo intelletto puro non permette, adunque, di crearsi un nuovo campo di oggetti, oltre quelli che si possono presentare a lui come fenomeni, né di divagare in mondi intelligibili, anzi neppure nel concetto di essi. L'errore, che trae a questi termini nella maniera più manifesta e che può certamente valere di scusa, benché esso non possa essere giustificato, sta in ciò: che l'uso dell'intelletto, contro la sua destinazione, è fatto trascendentale, e gli oggetti, cioè le intuizioni possibili, devono regolarsi secondo i concetti, non i concetti secondo le intuizioni possibili (come quelle su cui soltanto poggia il loro valore oggettivo). Ma la causa di ciò, a sua volta, è che l'appercezione, e con essa il pensiero, precede a ogni possibile ordine determinato delle rappresentazioni. Noi quindi pensiamo qualcosa in generale, e la determiniamo, da una parte, sensibilmente; se non che distinguiamo tuttavia l'oggetto generale e rappresentato *in abstracto*, da questo modo di intuirlo; e allora

ci resta un modo di determinarlo semplicemente per mezzo del pensiero, che veramente è una semplice forma logica senza contenuto, ma a noi sembra nondimeno un modo in cui l'oggetto esiste in sé (noumeno), senza guardare alla intuizione, che è limitata ai nostri sensi.

Prima di lasciare l'Analitica trascendentale, dobbiamo aggiungere ancora qualcosa, che, sebbene in sé di non particolare momento, pure potrebbe parer necessario alla compiutezza del sistema. Il più alto concetto, da cui si suoi prendere le mosse in una filosofia trascendentale, è comunemente la divisione di possibile e di impossibile. Ma, poiché ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve essere addotto un concetto ancora più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto in modo problematico, e senza decidere se esso sia qualche cosa o niente). Poiché le categorie sono i soli concetti, che si riferiscono ad oggetti in generale, il distinguere se un oggetto è qualche cosa o è niente, procederà seguendo la classificazione e l'indicazione delle categorie.

1. Ai concetti di tutto, molti e uno è opposto quello, che annulla tutto, cioè nessuna cosa, ed è l'oggetto di un concetto, al quale non corrisponde punto una intuizione additabile, = niente; cioè un concetto senza oggetto, come i noumeni, che non possono annoverarsi tra le possibilità, quantunque né anche debbano perciò spacciarsi per impossibili (*ens rationis*); o come certe forze fondamentali nuove, che si pensano bensì senza contraddizione, ma anche senza esempio desunto dall'esperienza; e però non possono esser annoverate tra le possibilità.

2. La realtà è qualcosa, la negazione è niente, ossia un concetto della mancanza di un oggetto, come l'ombra, il freddo (*nihil privativum*).

3. La semplice forma dell'intuizione, senza sostanza, non è in sé un oggetto, ma la semplice condizione formale di questo (come fenomeno), come lo spazio puro e il tempo puro, che sono bensì qual cosa come forme d'intuire, ma non sono essi stessi oggetti, che siano intuiti (*ens imaginarium*).

4. L'oggetto di un concetto, che contraddice se stesso, è niente, poiché il concetto è niente, l'impossibile, come per es. la figura rettilinea di due lati (*nihil negativum*).

La tavola di questa divisione del concetto del niente (giacché la divisione, a questa parallela, del qualcosa segue da sé) dovrebbe essere disposta così:

NIENTE  
come

1.

Concetto vuoto senza  
oggetto *ens rationis*.

2.

Oggetto vuoto di un concetto  
*nihil privativum*

3.

Intuizione vuota senza  
oggetto *ens imaginarium*.

4.

Oggetto vuoto senza concetto  
*nihil negativum*.

Ognun vede, che l'ente di ragione (n. 1) dal non-ente (n. 4) si distingue in ciò, da quello non può essere contato tra le possibilità, poiché è una semplice finzione (benché non contraddittoria), laddove questo è opposto alla possibilità, in quanto il concetto annulla perfino se medesimo. Ma entrambi sono concetti vuoti. Il *nihil privativum* (n. 2), invece, e l'*ens imaginarium* (n. 3) son vuoti dati di concetti. Se la luce non fosse data ai sensi, non ci si potrebbe rappresentare né anche il buio, e, se non fossero percepiti esseri estesi, non ci si potrebbe rappresentare né anche lo spazio. Tanto la negazione, quanto la semplice forma dell'intuizione senza un reale, non sono oggetti.

I

DOTTRINA TRASCENDENTALE DEGLI  
ELEMENTI

Parte Seconda

LOGICA TRASCENDENTALE

## II

### DIALETTICA TRASCENDENTALE

#### INTRODUZIONE

##### DELL'APPARENZA TRASCENDENTALE

Noi abbiamo detto più sopra la dialettica in generale logica dell'apparenza<sup>1</sup>. Il che non vuole dire, che essa sia una dottrina della verisimiglianza; giacché questa è verità, ma conosciuta per via dei principi insufficienti, la cui conoscenza perciò è bensì difettosa, ma tuttavia non per questo è fallace, né quindi va separata dalla parte analitica della logica. Tanto meno si deve far tutt'uno di fenomeno<sup>2</sup> e apparenza. La verità, infatti, o l'apparenza non sono nell'oggetto in quanto questo è intuito, ma nel giudizio su di esso, in quanto è pensato. Si può dunque dire a ragione, che i sensi non sbagliano, ma non perché essi giudichino sempre esattamente, anzi perché non giudicano punto. Quindi tanto la verità quanto l'errore, nonché l'apparenza come via a quest'ultimo, non ha luogo se non nel giudizio, ossia nella relazione dell'oggetto col nostro intelletto. In una conoscenza che si accordi completamente con le leggi dell'intelletto, non c'è errore. In una rappresentazione dei sensi (poiché essa non contiene punto un giudizio) né anche c'è errore. Ma nessuna forza della natura da sé può deviare dalle sue proprie leggi. Quindi né l'intelletto per sé solo (senza influsso d'altra causa), né per se stessi i sensi errerebbero; non il primo, perché, se esso opera semplicemente secondo le sue leggi, l'atto suo (il giudizio) deve necessariamente accordarsi con queste leggi. Ma nell'accordo con le

<sup>1</sup> *Schein*; lo stesso che illusione, come K. dirà pure qualche volta.

<sup>2</sup> *Erscheinung und Schein*.

leggi dell'intelletto consiste il lato formale di ogni verità. Nei sensi non c'è giudizio di sorta, né vero, né falso. E poiché noi non abbiamo altre fonti di conoscenza oltre queste due, ne segue, che l'errore non nasce se non dall'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto, onde accade che i principi soggettivi<sup>1</sup> del giudizio si mescolino ai principi oggettivi e li facciano deviare dalla loro destinazione<sup>2</sup>; a quella guisa che un corpo in movimento per sé manterrebbe sempre la linea retta nella stessa direzione, laddove se contemporaneamente agisce su di esso una forza diversa in altra direzione, riesce un movimento curvilineo. Per distinguere l'atto proprio dell'intelletto dalla forza che vi si mescola sarà quindi necessario considerare il giudizio erroneo come la diagonale tra due forze, che determinano il giudizio per due diverse direzioni, le quali formano, per così dire, un angolo, e risolvere quell'azione composta nelle azioni semplici dell'intelletto e della sensibilità; ciò che deve avvenire nei giudizi puri a priori mediante la riflessione trascendentale, per cui (come già è stato mostrato) a ciascuna rappresentazione vien assegnato il posto che le spetta nella facoltà conoscitiva corrispondente, e quindi viene anche distinto l'influsso della seconda sul primo<sup>3</sup>.

A noi non spetta qui di trattare dell'apparenza empirica (per es. di quella ottica) che ha luogo nell'uso empirico di regole, del resto giuste, dell'intelletto, e per cui il giudizio è sviato dall'influsso dell'immaginazione; ma dobbiamo solo occuparci dell'apparenza trascendentale, che influisce su principi, il cui uso non si appoggia mai sull'esperienza, — nel qual caso noi pure avremmo, almeno, una pietra di paragone della loro esattezza; ma malgrado tutte le avvertenze della Critica ci trae affatto fuor di strada del tutto di là dall'uso empirico delle categorie, e ci attrae col miraggio di una estensione dell'intelletto puro. Noi diremo immanenti i principi, la cui applicazione si tiene tutto e per tutto nei limiti dell'esperienza possibile; trascendenti, invece, quelli che devono sorpassare tali limiti. Ma non intendo per questi l'uso o abuso trascendentale delle categorie, che è né più né meno che un errore del giudizio non convenientemente frenato dalla Critica, e che non ba-

<sup>1</sup> Prima edizione «il principio soggettivo».

<sup>2</sup> La sensibilità, sottoposta all'intelletto, come l'oggetto a cui questo applica la sua funzione, è la fonte delle conoscenze reali. Ma essa stessa, per l'appunto, in quanto influisce sull'atto stesso dell'intelletto e lo determina al giudicare, è il principio dell'errore (N. d. K.).

<sup>3</sup> Ossia: della sensibilità sull'intelletto.

da abbastanza ai confini del terreno, in cui soltanto è concesso all'intelletto puro di agire; ma principi reali, che ci istigano a rovesciare tutte quelle barriere, e usurparci tutto un nuovo terreno, che non conosce punto delimitazione di sorta. Quindi trascendentale e trascendente non sono la stessa cosa. I principi dell'intelletto puro, che noi abbiamo sopra esposti, devono essere semplicemente d'uso empirico, e non trascendentale, tale cioè che si spinga di là dai termini dell'esperienza. Ma un principio che abolisce questi limiti, anzi impone di sorpassarli, si chiama trascendente. Se la nostra Critica può arrivare a scoprire l'apparenza di questi pretesi principi, allora quei principi di uso meramente empirico, in opposizione a questi ultimi, si possono denominare principi immanenti dell'intelletto puro.

L'apparenza logica, che consiste nella semplice imitazione della forma razionale (l'apparenza dei sofismi) sorge unicamente da un difetto di attenzione alla regola logica. Appena quindi questa viene rivolta sul caso in questione, quell'apparenza si dilegua del tutto. L'apparenza trascendentale, invece, non cessa egualmente, quando anche altri già l'abbia svelata e ne abbia chiaramente scorta la nullità mediante la Critica trascendentale (per es. l'apparenza nella proposizione: il mondo deve avere un principio nel tempo). E la causa è questa, che nella nostra ragione (considerata soggettivamente, come facoltà conoscitiva umana) ci sono regole fondamentali e massime del suo uso, che hanno tutto l'aspetto di principi oggettivi, per cui accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in favore dell'intelletto venga considerata come necessità oggettiva della determinazione delle cose in sé. Illusione, che è affatto inevitabile, come non possiamo evitare che il mare nel mezzo non ci appaia più alto che alla spiaggia, poiché lì noi lo vediamo per raggi più alti che qui, o come anche lo stesso astronomo non può impedire che la luna al levarsi non gli appaia più grande, quantunque ei non si lasci ingannare da tale apparenza.

La dialettica trascendentale sarà paga pertanto di scoprire l'apparenza dei giudizi trascendenti, e di prevenire insieme che essa non tragga in inganno; ma che questa apparenza anche si dilegui (come l'apparenza logica) e cessi di essere un'apparenza, questo è ciò che non può giammai conseguire. Perché noi abbiamo che fare con una illusione naturale ed inevitabile, che si fonda essa stessa su principi, soggettivi, e li scambia per oggettivi; laddove la dialettica logica, nella risoluzione dei paralogismi, non ha da fare se

non con un errore nello svolgimento dei principi, o con un'artificiale apparenza nell'imitazione di essi. Vi è dunque una dialettica naturale e necessaria della ragion pura; non la dialettica in cui si avviluppi, per es., un guastamestieri per mancanza di cognizioni, o che un qualunque sofista abbia escogitata ad arte per imbrogliare la gente ragionevole; ma la dialettica, che è inscindibilmente legata all'umana ragione e che, anche dopo che noi ne avremo scoperta l'illusione, non cesserà tuttavia di adescarla e trascinarla incessantemente in errori momentanei, che avranno sempre bisogno di essere eliminati.

## II

### DELLA RAGION PURA COME SEDE DALL'APPARENZA TRASCENDENTALE

#### A. DELLA RAGIONE IN GENERALE

Ogni nostra conoscenza sorge dai sensi, indi va all'intelletto e finisce nella ragione, al di sopra della quale non c'è in noi nulla di più alto per elaborare la materia della intuizione e sottoporla alla più alta unità del pensiero. Ora se io debbo dare una definizione di questa suprema potenza conoscitiva, io mi trovo in qualche imbarazzo. Di essa, come dell'intelletto, c'è un uso semplicemente formale, cioè logico, in cui la ragione astrae da ogni contenuto di conoscenza; ma c'è anche un uso reale, in cui essa contiene l'origine di certi concetti e di certi principi, che non ricava né dai sensi né dall'intelletto. Ora la prima facoltà è stata certamente da un pezzo definita dai logici come la facoltà d'inferire mediatamente (per distinguerla dalle inferenze immediate, *consequentibus immediatis*); ma la seconda invece, che produce da sé concetti, con questa definizione non è stata ancora considerata. Ora, poiché qui si presenta una divisione della ragione in facoltà logica e facoltà trascendentale, deve cercarsi un concetto più alto di questa fonte di conoscenza, che comprenda sotto di sé entrambi i concetti, potendo noi, per analogia coi concetti dell'intelletto, sperare che il concetto logico ci fornisca ad un tempo la chiave del trascendentale, e che la tavola delle funzioni dei primi<sup>1</sup>, ci dia la scala genealogica dei concetti della ragione.

<sup>1</sup> Dei concetti dell'intelletto.

Noi definimmo nella prima parte della nostra Logica trascendentale l'intelletto come la facoltà delle regole; qui da esso distinguiamo la ragione, dicendola la facoltà dei principi.

L'espressione «principio» ha un doppio significato; e comunemente significa soltanto una conoscenza che può essere adoperata come principio, comeché, in se stessa e per la propria origine, non sia un *principium*. Ogni proposizione generale, sia essa desunta magari dall'esperienza (per induzione), può servire da premessa maggiore in un sillogismo; ma non perciò essa è, in se stessa, un *principium*. Gli assiomi matematici (per es., tra due punti non ci può essere se non una linea retta) sono bensì conoscenze generali a priori, e son quindi detti a ragione principi relativamente ai casi, che possono essere sussunti sotto di essi. Ma non perciò io posso dire tuttavia di conoscere questa proprietà della linea retta in generale e in sé, in virtù di principi, sibbene soltanto nella intuizione pura.

Direi quindi conoscenza per principi quella, in cui conosco il particolare nel generale mediante concetti. Così ogni sillogismo è una forma della derivazione di una conoscenza da un principio. La premessa maggiore, infatti, da sempre un concetto, che fa sì che tutto ciò che viene sussunto sotto la condizione di esso, venga conosciuto per esso secondo un principio. Ora, poiché ogni conoscenza generale può fungere da premessa maggiore in un sillogismo, e poiché l'intelletto fornisce a priori simili proposizioni generali, così queste, anche rispetto al loro possibile uso, possono esser dette principi.

Ma, se noi consideriamo questi principi dell'intelletto puro in se stessi secondo la loro origine, essi sono tutt'altro che conoscenze ricavate da concetti. Essi infatti neppure sarebbero mai possibili a priori, se noi non vi aggiungessimo l'intuizione pura (in matematica), o condizioni di una possibile esperienza in generale. Che tutto ciò che avviene abbia una causa, non può ricavarci a nessun patto dal concetto di ciò che avviene in generale; piuttosto il principio mostra come di ciò che accade si possa primieramente formare un determinato concetto d'esperienza.

L'intelletto, adunque non può procurare conoscenze sintetiche ricavabili da concetti; e queste sono propriamente quelle che io chiamo assolutamente principi, potendo per altro tutte le proposizioni universali, in generale, esser dette principi relativi.

È antico desiderio, che, non so quando, ma giungerà forse un dì al suo compimento, che si possa scoprire, in luogo dell'infinita molteplicità delle leggi civili, i loro principi; giacché soltanto in ciò può consistere il segreto per semplificare, come si dice, la legislazione.

Senonché le leggi non sono se non limitazioni della nostra libertà a condizioni, dentro le quali essa si accorda pienamente con se medesima; esse quindi si riferiscono a qualcosa che è totalmente opera nostra, e di cui, per quegli stessi concetti, noi possiamo esser causa. Ma volere che gli oggetti in se stessi, che la natura delle cose, sottostiano a principi, e debbano esser determinati secondo meri concetti, è, se non qualcosa di impossibile, per lo meno di molto assurdo. Pure, sia qui come si voglia (perché su ciò abbiamo ancora la ricerca innanzi a noi), da ciò risulta almanco questo: che la conoscenza dedotta da principi (tali in se stessi) è tutt'altra cosa che la semplice conoscenza intellettuale, la quale può anche sì, precedere, in forma di principio, ad altre conoscenze, ma, in se stessa (in quanto essa è sintetica), non si fonda nel semplice pensiero, né contiene in sé un universale secondo concetti.

Se l'intelletto può essere una facoltà dell'unità dei fenomeni mediante le regole, la ragione è la facoltà dell'unità delle regole, dell'intelletto sotto principi. Essa, dunque, non si indirizza mai immediatamente all'esperienza o a un oggetto qualsiasi, ma all'intelletto, per imprimere alle conoscenze molteplici di esso un'unità a priori per via di concetti; unità, che può dirsi unità razionale, ed è di tutt'altra specie da quella che può esser prodotta dall'intelletto.

Questo è il concetto generale della facoltà della ragione, per quanto esso s'è potuto spiegare nella mancanza assoluta di esempi (come quelli che solo in seguito potranno darsi).

#### B. DELL'USO LOGICO DELLA RAGIONE

Si distingue ciò che è immediatamente conosciuto, da ciò che è solo dedotto. Che in una figura limitata da tre linee rette ci siano tre angoli, si conosce immediatamente; ma che questi angoli presi insieme siano eguali a due retti, questo non è se non dedotto. Poiché noi abbiamo costantemente bisogno di dedurre, e perciò infine vi abbiamo fatto del tutto l'abitudine, così finiamo col non avvertire più questa differenza, e spesso, come nelle cosiddette illusioni dei sensi, riteniamo per immediatamente percepito qualcosa, che pure abbiamo solamente dedotto. In ogni deduzione c'è una proposizione che sta a base, e un'altra, la conseguenza, che è ricavata da quella, e infine la connessione deduttiva (rapporto consequenziale) per cui la verità della seconda è indissolubilmente congiunta con la verità della prima. Se il giudizio dedotto è incluso nel primo in modo che ne possa esser ricavato, senza la mediazione di una terza rap-

presentazione, allora dicesi inferenza immediata (*comequentia immediata*); e io preferirei dirla inferenza intellettuale. Ma se, oltre la conoscenza messa a base, è necessario anche un altro giudizio, per avere la conclusione, allora l'inferenza dicesi inferenza razionale. Nella proposizione: tutti gli uomini sono mortali, ci sono già incluse le proposizioni: alcuni uomini son mortali; alcuni mortali sono uomini; niente, che sia immortale, è uomo; e queste sono pertanto conseguenze immediate della prima proposizione. Invece, nel detto giudizio non c'è la proposizione: tutti i dotti sono mortali (perché il concetto di dotto non vi si trova punto), e può esserne inferito soltanto mercé un giudizio intermedio.

In ogni inferenza razionale, io penso prima una regola (*major*) con l'intelletto. Sussumo poi una conoscenza sotto la condizione della regola (*minor*) mediante il giudizio. Infine, determino la mia conoscenza col predicato della regola (*conclusio*), e quindi a priori, con la ragione. La relazione dunque, rappresentata dalla premessa maggiore come regola fra una conoscenza e la sua condizione, costituisce le differenti specie di sillogismi. Essi perciò sono di tre specie, appunto come tutti i giudizi in generale, in quanto essi si distinguono rispetto al modo in cui esprimono la relazione della conoscenza nell'intelletto, ossia: sillogismi categorici, o ipotetici, o disgiuntivi.

Se, come per lo più avviene, la conclusione è stata proposta come un giudizio, per vedere se questo non provenga da giudizi già dati, con cui cioè vien pensato un tutt'altro oggetto; allora io ricerco nell'intelletto se l'asserzione di tale conclusione non vi si trovi sotto certe condizioni secondo una regola generale. Se trovo tale condizione, e sotto la condizione data si può sussumere l'oggetto della conclusione, questo è segno che è dedotta dalla regola, che vale anche per gli altri oggetti della conoscenza. Donde si vede che la ragione, nel dedurre, cerca di ridurre la grande molteplicità della conoscenza dell'intelletto al minimo numero di principi (condizioni universali), e di realizzare così la suprema unità di essa.

#### C. DELL'USO PURO DELLA RAGIONE

Si può isolare la ragione, ed allora è essa tuttavia una speciale fonte di concetti e di giudizi, che derivino unicamente da essa, e per cui essa si riferisca ad oggetti? o essa è una semplice facoltà subalterna di conferire a conoscenze date una certa forma, che si dice logica, e per la quale le conoscenze dell'intelletto sono subordinate



le une alle altre, le regole inferiori alle superiori (la cui condizione abbraccia nella sua sfera la condizione delle prime), per quanto è possibile ottenere ciò col paragone delle medesime? Questa è la questione, di cui ora dobbiamo occuparci soltanto in via preliminare. Nel fatto la molteplicità delle regole e l'unità dei principi è una esigenza della ragione, per rendere l'intelletto perfettamente coerente con se stesso, come l'intelletto subordina il molteplice della intuizione a concetti, e così l'unifica. Ma un principio siffatto non prescrive agli oggetti nessuna legge, e non contiene il principio della possibilità di conoscerli e di determinarli come tali, in generale; anzi è una semplice legge soggettiva dell'economia del corredo del nostro intelletto, a fine di ridurre, mercé il paragone dei suoi concetti, l'uso universale dei medesimi al minor numero possibile, senza che si richieda la comodità e l'estensione del nostro intelletto, e nello stesso tempo a fine di attribuire a quella massima una validità oggettiva. In una parola, la questione è, se la ragione in sé, cioè la ragion pura a priori, contenga principi sintetici e regole, e in che questi principi possano consistere.

Il procedimento logico e formale di essa nel sillogismo già ci dà in proposito lume sufficiente circa il principio sul quale si fonderà il principio trascendentale di essa nella conoscenza sintetica mediante la ragion pura.

In primo luogo, il sillogismo non si riferisce a intuizioni, per sottoporle a regole (come l'intelletto con le sue categorie), ma a concetti e giudizi. Se dunque la ragion pura si riferisce anche ad oggetti, non ha tuttavia nessuna attinenza immediata con essi e con la loro intuizione, ma solo con l'intelletto e con i suoi giudizi, che immediatamente si applicano ai sensi e alla loro intuizione, per determinare questo loro oggetto. L'unità razionale dunque non è unità di un'esperienza possibile, anzi è distinta essenzialmente da questa unità come unità dell'intelletto. Che tutto ciò che accade abbia una causa, non è un principio conosciuto ed imposto dalla ragione. Rende esso possibile l'unità dell'esperienza, né trae nulla dalla ragione, la quale, senza questo riferimento a una esperienza possibile, non avrebbe potuto, da semplici concetti, imporre una tale unità sintetica.

In secondo luogo, la ragione ricerca nel suo uso logico la condizione generale del suo giudizio (sillogismo), e lo stesso sillogismo non è altro che un giudizio mediante la sussunzione della sua condizione sotto una regola generale (premessa maggiore). Ora, poiché questa regola, a sua volta, è assoggettata esattamente alla stessa ri-

cerca della ragione, e poiché deve pertanto cercarsi la condizione della condizione (mediante un prosillogismo), finché ciò è possibile, così si vede bene che il principio proprio della ragione in generale (nel suo uso logico) è: trovare per la conoscenza condizionata dell'intelletto quell'incondizionato, con cui è compiuta l'unità di esso intelletto.

Ma questa massima logica non può altrimenti diventare principio della ragion pura, che ove si ammetta che, se è dato il condizionato, è anche data (cioè contenuta nell'oggetto e nella sua connessione) tutta la serie delle condizioni l'una all'altra subordinate; serie, quindi, che è essa stessa incondizionata.

Ma un tal principio della ragion pura evidentemente è sintetico; perocché il condizionato, veramente, si riferisce analiticamente a una qualche condizione, ma non all'incondizionato. Da esso devono altresì derivare diverse proposizioni sintetiche, di cui l'intelletto puro non sa nulla, come quello che non ha da fare se non con oggetti di un'esperienza possibile, la cui conoscenza e sintesi è sempre condizionata. L'incondizionato, per altro, se ha realmente luogo, può essere particolarmente esaminato secondo tutte le determinazioni, che lo distinguono da ogni condizionato, e deve quindi dare materia a parecchie proposizioni sintetiche a priori.

I principi derivanti da questo principio supremo della ragion pura saranno però, rispetto a tutti i fenomeni, trascendenti; cioè di questo principio non potrà mai farsi un uso empirico ad esso adeguato. Esso dunque è interamente distinto da tutti i principi dell'intelletto (il cui uso è pienamente immanente, avendo essi per loro tema soltanto la possibilità dell'esperienza). Ora, se quel principio, che la serie delle condizioni (nella sintesi dei fenomeni, o anche del pensiero delle cose in generale) si spinga fino all'incondizionato, abbia o no la sua esattezza oggettiva; quali conseguenze ne provengano all'uso empirico dell'intelletto; o se piuttosto non ci sia punto una simile proposizione razionale oggettivamente valevole, ma soltanto una semplice prescrizione logica di avvicinarsi, ascendendo a condizioni sempre più alte, alla compiutezza di esse, e di portare così la più alta unità razionale per noi possibile nella nostra conoscenza; se, dico, questo bisogno della ragione sia stato per un equivoco ritenuto per un principio trascendentale della ragion pura, il quale postuli, precipitatamente, una siffatta compiutezza della serie delle condizioni negli oggetti stessi; e, in questo caso, che cosa possa essersi insinuato per false interpretazioni ed abbagli nei sillogismi, la cui premessa maggiore è stata presa dalla ragion pura

(e che forse è più una petizione che un postulato), e che dall'esperienza risalgono alle sue condizioni, tutto ciò sarà argomento della nostra ricerca nella Dialettica trascendentale, che ora intendiamo di svolgere dalle sue fonti, che sono profondamente celate dentro alla ragione umana. La divideremo in due parti principali, di cui la prima tratterà dei concetti trascendenti della ragion pura, la seconda dei sillogismi trascendenti e dialettici della medesima.

*Libro Primo*

DEI CONCETTI DELLA RAGION PURA

Checché ne sia della possibilità dei concetti ricavati dalla ragion pura, essi di certo non sono semplici concetti riflessi, ma dedotti. I concetti dell'intelletto sono anche pensati a priori, prima dell'esperienza e in servizio dell'esperienza; ma essi non contengono se non l'unità della riflessione sui fenomeni, in quanto questi devono necessariamente appartenere a una possibile coscienza empirica. Soltanto per essi vien resa possibile la conoscenza e la determinazione di un oggetto. Essi dunque forniscono primieramente la materia di ogni inferenza, e innanzi ad essi non v'ha concetti a priori di oggetti, da cui essi possano essere dedotti. La loro realtà oggettiva si fonda invece unicamente sul fatto, che, dal momento che essi costituiscono la forma intellettuale di ogni esperienza, deve sempre potersene additare l'applicazione nell'esperienza.

Ma la denominazione di concetto razionale dimostra già fin da principio, che questo non vuoi essere limitato dentro l'esperienza, poiché esso concerne una conoscenza, di cui ogni conoscenza empirica (e forse la totalità dell'esperienza possibile o della sua sintesi empirica) è soltanto una parte, e alla quale poi invero non c'è esperienza reale che si adegui mai pienamente, benché tuttavia vi appartenga. I concetti della ragione servono a comprendere<sup>1</sup>, come i concetti dell'intelletto a intendere (le percezioni). Se essi contengono l'incondizionato, riguardano qualcosa, sotto cui sta ogni esperienza, ma che per se stesso non è mai oggetto dell'esperienza; qualcosa, a cui la ragione conduce nelle sue conclusioni dall'esperienza, e secondo cui essa giudica e misura il grado del suo empirico, ma che non costituisce mai un membro della sintesi empirica. Se, malgrado ciò, questi concetti hanno valore oggettivo, possono dirsi

<sup>1</sup> Concetto in ted. *Begriff da begreifen*, comprendere, abbracciare; come intelletto, *Verstand*, ha la stessa radice di *verstehen*, intendere.

*conceptus ratiocinati* (concetti esattamente dedotti); se no, essi si introducono surrettiziamente con un'apparenza almeno di deduzione, e possono essere detti *conceptus ratiocinantes* (concetti sofistici). Ma poiché questo può chiarirsi soltanto nel capitolo dei raziocinii dialettici della ragion pura, non possiamo ancora occuparcene; pure, in via preliminare, come abbiamo chiamato categorie i concetti puri dell'intelletto, indicheremo con un nuovo nome i concetti della ragion pura, e li denomineremo idee trascendentali; ma ora spiegheremo e giustificheremo tale denominazione.

*Sezione Prima*

DELLE IDEE IN GENERALE

Pur nella grande ricchezza delle nostre lingue, il pensatore si trova spesso in imbarazzo nella ricerca d'una espressione che risponda esattamente al suo concetto; e, in mancanza di questa, non gli riesce di farsi intendere bene né dagli altri e né anche da se medesimo. Coniare nuovi termini è come una pretesa di dettar leggi nella lingua; pretesa, la quale riesce di rado; e, prima di ricorrere a questo mezzo disperato, è prudente cercar di vedere in una lingua morta e dotta se già in essa non si trovi cotesto concetto insieme con la sua espressione appropriata; e, quand'anche l'antico uso di essa fosse divenuto, per malaccortezza dei suoi creatori, alquanto ondeggiante, è sempre meglio raffermare il significato che originariamente le era proprio (avesse anche a restar dubbio, se allora proprio quello si avesse proprio esattamente in mente), che perder tutto col solo rendersi inintelligibili.

Pertanto, se per un certo concetto si trova soltanto un termine unico, che nel significato già in corso risponda esattamente a questo concetto, la cui distinzione da altri concetti affini è di grande importanza, non è opportuno esserne prodigo, o adoperarlo a mo' di sinonimo in luogo di altri, tanto per amore di varietà; ma convien conservargli il suo significato peculiare, con ogni cura: perché altrimenti avviene facilmente che l'espressione non fermi più in modo particolare l'attenzione, anzi si smarrisca nella folla delle altre di significato assai diverso, e pertanto ne vada smarrito anche il pensiero, che soltanto la parola avrebbe potuto fissare.

Platone si servì dell'espressione *idea* in modo, che si vede bene che per essa egli intendeva qualcosa che non soltanto non è ricavato mai dai sensi, ma sorpassa anche di gran lunga i concetti dell'intel-

letto, di cui si occupò Aristotile, in quanto che nell'esperienza non si incontra mai nulla che vi sia adeguato. Le idee sono per lui gli archetipi delle cose stesse, e non semplici chiavi per le esperienze possibili, come le categorie. Secondo il suo pensiero, esse emanano dalla ragione suprema, donde vennero partecipate alla ragione umana, la quale, per altro, non si trova più nel suo stato originario, ma deve a fatica richiamare le antiche idee, ora molto oscurate, per mezzo della reminiscenza (cioè la filosofia). Non entrerà qui in un'indagine letteraria, per stabilire il senso che il sublime filosofo annetteva a quella espressione. Noto soltanto, che non è niente insolito, tanto nella conversazione comune quanto negli scritti, mediante il confronto dei pensieri che un autore espone sul suo oggetto, intenderlo, magari, meglio che egli non intendesse se medesimo, in quanto egli non determinava abbastanza il suo concetto, e però talvolta parlava, o anche pensava, contrariamente alla sua propria intenzione.

Platone osservò molto bene, che la nostra attività conoscitiva sente un bisogno ben più alto di compitare semplici fenomeni secondo un'unità sintetica, per poterli leggere come esperienza, e che la nostra ragione naturalmente s'innalza a conoscenze, che vanno troppo in là perché un qualunque oggetto, che l'esperienza può dare, possa mai adeguarvisi, ma che, ciò nondimeno, hanno la loro realtà, e non sono per nulla semplici chimere.

Platone trovava segnatamente le sue idee in tutto ciò che è pratico<sup>1</sup>, che cioè si fonda sulla libertà; la quale, dal canto suo, sta tra le conoscenze, che sono un prodotto proprio della ragione. Chi volesse trarre dall'esperienza i concetti della virtù, chi (come molti hanno fatto realmente) volesse prendere come modello, per la fonte della conoscenza, ciò che, in ogni caso, può servire soltanto da esempio per una imperfetta spiegazione, farebbe della virtù un nome vano<sup>2</sup> ed equivoco, variabile secondo i tempi e le circostanze, e non adoperabile come regola. Ciascuno, al contrario, vede che, ove gli sia proposto un uomo come modello di virtù, egli tuttavia ha sempre

<sup>1</sup> Egli certamente estese il suo concetto anche alle conoscenze speculative, quando esse fossero soltanto pure e date completamente a priori, e perfino alla matematica, sebbene questa non abbia il suo oggetto altrove che nell'esperienza possibile. Ora in ciò io non posso seguirlo, come non posso seguirlo nella deduzione mistica di queste idee, o nelle esagerazioni, onde egli in certo modo le ipostatizzava, per quanto il linguaggio alto, di cui ci si serviva in questo campo, si presti ad una interpretazione più moderata e proporzionata alla natura delle cose (N. d. K.).

<sup>2</sup> *Unding*, non cosa, niente.

solo nella sua propria testa il vero originale, con cui paragona il preteso modello, e alla cui stregua soltanto l'apprezza. Or questo originale è l'idea della virtù, rispetto alla quale tutti i possibili oggetti dell'esperienza servono sì di esempi (prove della fattibilità, in certo grado, di quello che il concetto della ragione esige), ma non di archetipi. Il fatto che un uomo non agirà mai in un modo adeguato al contenuto dell'idea pura della virtù, non dimostra per nulla un che di chimerico in tale pensiero. Ogni giudizio sopra il valore o disvalore morale è infatti possibile soltanto mediante questa idea; e però essa sta necessariamente a fondamento di ogni approssimazione alla perfezione morale, per quanto anche gli impedimenti, il cui grado non è determinabile, propri dell'umana natura, possano tenercene discosti.

La Repubblica platonica è diventata proverbiale come un preteso esempio, che salta agli occhi, di perfezione fantastica, che non può avere sua sede se non nel cervello del pensatore sfaccendato; e il Brucker trova ridicola l'affermazione del filosofo, che un principe non possa mai ben governare se non è a parte delle idee<sup>1</sup>. Se non che, si farebbe meglio ad insistere di più sopra questo pensiero e (dove il grand'uomo ci lascia senza il suo aiuto) metterlo in luce con nuove cure, anzi che metterlo da parte come inutile sotto il troppo misero e nocivo pretesto della sua inattuabilità. Una costituzione che miri alla maggiore libertà umana secondo leggi, che facciano che la libertà di ciascuno possa coesistere con quella degli altri (non della maggior felicità, perché questa già ne seguirà da sé), è pure per lo meno un'idea necessaria, che deve essere a fondamento non solo del primo disegno d'una costituzione politica, ma di tutte le leggi, e in cui si deve, da principio, astrarre dagli ostacoli presenti, che probabilmente non derivano inevitabilmente dalla natura umana, quanto piuttosto dall'inosservanza delle idee vere in materia di legislazione. Niente infatti può trovarsi di più dannoso e di più indegno in un filosofo, che quel triviale appello a una presunta esperienza contraria, che per altro non sarebbe punto esistita, se a tempo opportuno si fossero stabilite quelle istituzioni secondo le idee e se, in luogo di queste, concetti, rozzi appunto perché presi dall'esperienza, non avessero frustrato ogni buona intenzione. Quanto più la legislazione e il governo fossero ordinati

<sup>1</sup> Vedi BRUCKER, *Hist. criti. philos.*<sup>2</sup> (Lipsia, 1767), I, 726.

in accordo a tale idea, tanto più rare sarebbero le pene; ed è perfettamente ragionevole pensare che (come Platone asserisce) in un ordinamento perfetto di quelli, le pene non sarebbero più necessarie. Ora, sebbene quest'ultimo caso non possa mai aver luogo, nondimeno è interamente esatta l'idea, che pone questo *maximum* come archetipo, affinché alla sua stregua la costituzione legale degli uomini venga sempre più avvicinata alla maggiore perfezione possibile. Giacché quale sia per essere il grado supremo, a cui l'umanità debba arrestarsi, e quanto grande, quindi, il distacco che necessariamente rimanga tra l'idea e la sua attuazione, nessuno può o deve determinarlo, appunto perché si tratta di libertà, che può superare ogni limite che le si voglia assegnare.

Ma non soltanto in ciò, in cui la ragione umana dimostra una vera causalità, e in cui le idee diventano cause efficienti (delle azioni e dei loro oggetti), ossia nel campo morale, sibbene anche rispetto alla stessa natura Platone vede a ragione manifeste prove della sua origine da idee. Un vegetale, un animale, l'ordinamento regolare dell'universo (presumibilmente, dunque, anche l'ordine intero della natura) mostrano chiaro che non sono possibili se non secondo idee; che, certo, nessuna creatura singola, nelle condizioni individuali della sua esistenza, si adegua all'idea dell'essere più perfetto della sua specie (come non si adegua l'uomo all'idea dell'umanità, che egli stesso pur reca nell'anima sua, come archetipo delle sue azioni); che, nondimeno, coteste idee nell'intelletto supremo stanno ognuna di per sé, immutabilmente e interamente determinate, e sono le cause originarie delle cose; e che soltanto la totalità del nesso di queste nell'universo è adeguata a quella idea. Se si toglie quello che v'è di esagerato nell'espressione, lo slancio spirituale del filosofo per sollevarsi dall'osservazione della copia nell'ordine fisico dell'universo al suo sistema architettonico secondo scopi, cioè secondo idee, è uno sforzo che merita di essere rispettato e imitato; ma rispetto a ciò che concerne i principi della moralità, della legislazione e della religione, in cui le idee, prima di tutto, rendono possibile la stessa esperienza (del bene), comeché non vi possano trovare una piena espressione, egli è un merito al tutto peculiare, che non si riconosce soltanto perché lo si giudica per l'appunto per mezzo di regole empiriche, la validità delle quali come principi ha dovuto esser distrutta appunto da esse idee. Quanto alla natura, infatti, l'esperienza ci fornisce la regola ed è la fonte della verità; ma rispetto alle leggi morali l'esperienza (ahimè) è la madre dell'apparenza, e niente è più

da riprovare che voler determinare o limitare la legge di quel che io devo fare guardando quel che si fa.

Invece di tutte queste considerazioni, il cui conveniente sviluppo forma nel fatto il vero titolo della filosofia, noi ora ci dobbiamo occupare di un lavoro non così brillante, ma né anche tuttavia privo del suo pregio: di spianare cioè, e rassodare, per quel maestoso edificio morale, il terreno in cui si trovano ogni sorta di gallerie di talpa fattevi da una ragione che scavava inutilmente, ma con buona intenzione, alla ricerca di non si sa quali tesori; gallerie, che compromettono la sicurezza di quell'edificio. L'uso trascendentale della ragion pura, i suoi principi e le sue idee son ciò che ora ci spetta di conoscere con esattezza, per poter convenientemente determinare e apprezzare l'influsso della ragion pura e il valore della medesima. Tuttavia, prima di lasciare questa introduzione preliminare, io prego coloro ai quali sta a cuore la filosofia (ciò che si dice più che comunemente non avvenga), che, se dovessero trovarsi convinti di questo e di quel che segue, prendano sotto il loro patrocinio l'espressione idea nel suo significato originario acciò d'ora innanzi essa non vada confusa tra le altre espressioni, con cui comunemente si designa ogni sorta di rappresentazione, in un negligente disordine, e non ne venga a scapitare la scienza. Non ci mancano di certo denominazioni, che siano convenientemente appropriate a ciascuna specie di rappresentazione, senza dovere a forza usurpare il dominio di un'altra. Ecco qui la scala dei gradi di esse. Il genere è la rappresentazione ingenerale (*repraesentatio*); sotto ad esso sta la rappresentazione con coscienza (*perceptio*). Una percezione, che si riferisca unicamente al soggetto, come modificazione del suo stato, è sensazione (*sensatio*); una percezione oggettiva è conoscenza (*cognitio*). Questa è o un'intuizione, o un concetto (*intuitus vel conceptus*). Quella si riferisce immediatamente all'oggetto ed è singolare; questo mediatamente, per mezzo di una nota, che può esser comune a più cose. Il concetto o è concetto empirico o puro; e il concetto puro, in quanto ha la sua origine unicamente nell'intelletto (non nella immagine pura della sensibilità), di cesi *notio*. Un concetto derivante da nozioni, che sorpassi la possibilità dell'esperienza, è l'idea o concetto razionale. A chi si sia abituato una volta a questa distinzione, deve riuscir intollerabile sentir dire idea la rappresentazione del color rosso. Essa non può dirsi nemmeno nozione (concetto intellettuale).

## Sezione Seconda

## DELLE IDEE TRASCENDENTALI

L'Analitica trascendentale ci diede un esempio del come la semplice forma logica della nostra conoscenza possa contenere l'origine di concetti puri a priori, che rappresentano oggetti innanzi a ogni esperienza, o piuttosto denotano la unità sintetica, che sola rende possibile una conoscenza empirica di oggetti. La forma dei giudizi (trasformata in concetto della sintesi delle intuizioni) produsse le categorie, che guidano nella esperienza ogni uso dell'intelletto. Parimenti, possiamo aspettarci che la forma dei raziocinii, se si applica all'unità sintetica delle intuizioni giusta la regola delle categorie, conterrà l'origine di particolari concetti a priori, che possiamo denominare concetti puri della ragione, o idee trascendentali, e che determineranno secondo principi l'uso dell'intelletto nel complesso dell'intera esperienza.

La funzione della ragione nelle sue interferenze consiste nell'universalità della conoscenza per concetti, e lo stesso raziocinio è un giudizio determinato a priori in tutto l'ambito della sua condizione. La proposizione: «Caio è mortale», io potrei anche ricavarla semplicemente dall'esperienza per mezzo dell'intelletto. Se non che, io cerco un concetto, che contenga la condizione sotto la quale è dato il predicato (l'asserzione in generale) di questo giudizio (cioè, qui, il concetto dell'uomo); e dopo averlo sussunto sotto questa condizione, presa in tutta la sua estensione (tutti gli uomini sono mortali), io vengo quindi a determinare la conoscenza del mio oggetto (Caio è mortale).

Nella conclusione, pertanto, di un raziocinio, non restringiamo un predicato a un certo oggetto, dopo averlo prima, nella premessa maggiore, pensato in tutta la sua estensione sotto una certa condizione. Questa quantità intera dell'estensione in relazione a una tale condizione si dice l'universalità (*universalitas*). Ad essa corrisponde, nella sintesi delle intuizioni, la totalità<sup>1</sup> (*universitas*) delle condizioni. Dunque, il concetto trascendentale della ragione non è altro che il concetto della totalità delle condizioni per un dato condizionato. Ora, poiché soltanto l'incondizionato rende possibile la totalità delle condizioni, e viceversa la totalità delle condizioni è sempre a sua volta incondizionata, un concetto razionale puro in

<sup>1</sup> *Allheit oder Totalität*, che sono sinonimi.

generale può definirsi come il concetto dell'incondizionato, in quanto contiene un principio della sintesi del condizionato.

Ora, quante sono le specie di relazione che si rappresenta l'intelletto mediante la categorie, altrettanti anche saranno i concetti puri della ragione: si dovrà quindi cercare: 1) un incondizionato della sintesi categorica in un soggetto, 2) della sintesi ipotetica dei membri d'una serie, 3) della sintesi disgiuntiva delle parti in un sistema.

Vi sono infatti altrettante specie di sillogismi, ciascuno dei quali, per mezzo di prosillogismi, mette capo all'incondizionato; l'una al soggetto, che non è più a sua volta predicato; l'altra al presupposto che non presuppone più altro; e la terza a un aggregato dei membri della divisione, al quale non occorre aggiunger altro per completare la divisione di un concetto. Quindi i concetti razionali puri della totalità nella sintesi delle condizioni sono necessari per lo meno come problemi per spingere l'unità dell'intelletto, se possibile, fino all'incondizionato, e sono fondati nella natura della ragione umana; quantunque, del rimanente, questi concetti trascendentali possano non avere *in concreto* un uso ad essi adeguato, e non avere perciò altra utilità se non di mettere l'intelletto per la direzione in cui il suo uso, mentre si estende più largo che sia possibile, vien tuttavia ad essere perfettamente d'accordo con se medesimo.

Ma, parlando qui della totalità delle condizioni e dell'incondizionato, come di titolo comune a tutti i concetti razionali, noi ci imbattiamo di nuovo in una espressione, di cui non possiamo fare a meno, ma che non possiamo nemmeno usare sicuramente a cagione dell'equivoco significato che essa ha acquistato per lungo abuso. La parola assoluto è una di quelle poche parole, che nel loro significato originario erano appropriate a un concetto, al quale nessun'altra parola della stessa lingua s'adatta precisamente, e la cui perdita, o, che è lo stesso, il cui uso ondeggiante non può quindi non cagionare anche la perdita dello stesso concetto; e di un concetto il quale, poiché occupa tanto la ragione, non può venire a mancare senza grave inconveniente per tutti i giudizi<sup>1</sup> trascendentali. La parola assoluto oggi viene spesso usata per dire semplicemente che qualcosa vale di una cosa considerata in se stessa ed ha quindi un valore intrinseco. In questo senso «assolutamente possibile» significherebbe quello che è possibile in se stesso (*interne*), e che nel

<sup>1</sup> *Beurtheilung* è propriamente l'atto del giudicare (giudicamento distinto dal giudizio che ne sarebbe l'effetto).

fatto è il meno che di un oggetto si possa dire. Al contrario, talvolta è anche adoperato per esprimere che qualcosa vale sotto ogni rapporto (illimitatamente), (per es., il potere assoluto); e assolutamente possibile in quest'altro significato sarebbe ciò che è possibile sotto ogni aspetto, sotto ogni rapporto; che è, per contro il più che si possa dire della possibilità d'una cosa. Ora questi due significati si trovano bensì qualche volta insieme. Per es., ciò che intrinsecamente è impossibile, è anche sotto ogni rapporto, quindi assolutamente, impossibile. Ma, nel maggior numero dei casi, sono infinitamente lontani l'uno dall'altro; e dal fatto che qualcosa in se stesso è possibile io non posso in modo alcuno inferire che perciò sia possibile anche sotto ogni rapporto, e quindi assolutamente. Anzi, quanto alla necessità assoluta io dimostrerò in seguito, che essa non dipende punto in tutti i casi dalla necessità interna, e che però non è lecito considerarla come sinonimo di questa. Una cosa, il cui contrario è intrinsecamente impossibile, è cosa il cui contrario è di certo impossibile sotto ogni rapporto, e quindi essa stessa assolutamente necessaria; ma io non posso reciprocamente da ciò che è assolutamente necessario inferire l'intrinseca impossibilità del suo contrario, che cioè la necessità assoluta delle cose sia una necessità intrinseca; giacché in certi casi questa necessità interna è un'espressione affatto vuota, alla quale non possiamo unire il medesimo concetto; laddove il concetto della necessità d'una cosa sotto tutti i rapporti (per tutto il possibile) reca in sé determinazioni al tutto particolari. Ora, poiché la perdita di un concetto di grande applicazione nella filosofia speculativa non può essere mai indifferente al filosofo, io spero che non gli riuscirà neppure indifferente la determinazione e la conservazione accurata dell'espressione, a cui il concetto è legato.

Io dunque mi servirò della parola assoluto in questo significato più ampio, e l'opporrò a quello, che ha solo un valore relativo o sotto uno speciale riguardo, in quanto questo è ristretto a certe condizioni, e quello invece vale senza restrizione.

Ora il concetto razionale trascendentale non si riferisce mai se non alla totalità assoluta nella sintesi delle condizioni, e non finisce se non nell'incondizionato assolutamente o sotto ogni rapporto. La ragion pura infatti abbandona tutto l'intelletto, che si riferisce immediatamente agli oggetti dell'intuizione, o piuttosto alla loro sintesi dell'immaginazione. E si riserva soltanto la totalità assoluta nell'uso dei concetti dell'intelletto, e cerca di portare l'unità sintetica, che è pensata nella categoria, fino all'assolutamente incondizionato.

Si può quindi dire, questa unità razionale dei fenomeni, e unità intellettuale quella che esprime la categoria. La ragione adunque si riferisce solamente all'uso dell'intelletto, e non in quanto questo contiene il principio dell'esperienza possibile (giacché la totalità assoluta delle condizioni non è un concetto adoperabile in un'esperienza, poiché nessuna esperienza è incondizionata), ma per prescrivergli la direzione verso una certa unità, di cui l'intelletto non ha nessun concetto, ma che mira a comporre tutti gli atti dell'intelletto concernenti ciascun oggetto in un tutto assoluto. Pertanto l'uso oggettivo dei concetti razionali puri è sempre trascendente, laddove quello dei concetti intellettuali puri, giusta la sua natura, deve essere sempre immanente, limitandosi semplicemente all'esperienza possibile.

Intendo per idea un concetto necessario della ragione, al quale non è dato trovare un oggetto adeguato nei sensi. I nostri concetti puri razionali ora esaminati son dunque idee trascendentali. Essi son concetti della ragion pura; considerano infatti ogni conoscenza sperimentale come determinata da una totalità assoluta di condizioni. Non sono escogitati ad arbitrio, ma dati dalla natura della stessa ragione, e si riferiscono quindi necessariamente all'uso intero dell'intelletto. Essi infine sono trascendenti e sorpassano i limiti di ogni esperienza, nella quale perciò non può presentarsi un oggetto che sia adeguato all'idea trascendentale. Quando si dice idea, si dice molto quanto all'oggetto (come oggetto dell'intelletto puro), ma molto poco quanto al soggetto (cioè rispetto alla sua realtà sotto una condizione empirica); proprio perché essa, come concetto del *maximum*, non può *in concreto* esser data mai in modo adeguato. Ora, poiché è proprio questo nel semplice uso speculativo della ragione tutto lo scopo, e l'approssimazione a un concetto, che poi all'atto pratico non può tuttavia esser mai raggiunto, è come mancare in tutto e per tutto di cogliere il concetto, accade che, di un concetto di questa fatta, si dica: non è se non un'idea. Così si potrebbe dire: il tutto assoluto di tutti i fenomeni non è se non un'idea; poiché infatti non possiamo mai adombrarlo in un'immagine, esso rimane un problema senza soluzione. Al contrario, poiché nell'uso pratico dell'intelletto si ha da fare soltanto con una esecuzione secondo regole, l'idea della ragion pratica può sempre esser data realmente, se anche solo parzialmente *in concreto*, anzi essa è la condizione indispensabile di ogni uso pratico della ragione. La sua attuazione è bensì limitata sempre e difettosa, ma dentro limiti non determinabili, e però sotto l'influsso del concetto di una perfezione

assoluta. Ond'è che l'idea pratica è sempre altamente feconda e, rispetto alle azioni reali, impreteribilmente necessaria. In essa la ragion pura ha fin la causalità di recare in atto realmente ciò che il suo concetto contiene; e però della saggezza non si può, quasi per dispregio, dire: essa non è se non un'idea; ma, appunto per ciò che essa è l'idea dell'unità necessaria di tutti gli scopi possibili, bisogna che essa serva di regola a tutto ciò che è pratico, a titolo di condizione originaria, almeno restrittiva.

Ora, sebbene noi dei concetti trascendentali della ragione dobbiamo dire che non sono se non idee, tuttavia non avremo in alcun modo a ritenerli superflui e nulli. Se infatti per mezzo di essi nessun oggetto può essere determinato, essi nondimeno possono in fondo, e quasi di nascosto, servire all'intelletto da canone nell'estendere e rendere coerente il suo uso; ond'esso bensì non conosce alcun oggetto più che non lo conoscerebbe coi suoi concetti, ma in questa stessa conoscenza è diretto meglio, e più in là. Per tacere che, probabilmente, esse possono renderci possibile un passaggio dai concetti della natura a quelli morali, e procurare in tal modo alle idee morali stesse una specie di sostegno e un nesso con le conoscenze speculative della ragione. Su tutto ciò occorre attendere la spiegazione in quel che segue.

Ma, conformemente al nostro scopo, lasciamo qui da parte le idee pratiche, e consideriamo quindi la ragione soltanto nel suo uso speculativo, e, più strettamente ancora, solo in quello trascendentale. Qui ora ci tocca di battere la stessa via che prendemmo sopra, nella deduzione delle categorie: esaminare cioè la forma logica della conoscenza razionale, e vedere se mai così la ragione non divenga anche una fonte di concetti per riguardare gli oggetti in sé come determinati sinteticamente a priori rispetto ad una o ad un'altra funzione della ragione.

La ragione, considerata come facoltà di una certa forma logica della conoscenza, è la facoltà di dedurre, cioè di giudicare mediatamente (mediante la sussunzione della condizione di un giudizio possibile sotto la condizione di un giudizio dato). Il giudizio dato è la regola universale (premessa maggiore, *major*). La sussunzione della condizione d'un altro giudizio possibile sotto la condizione della regola è la premessa minore (*minor*). Il giudizio reale, che enuncia l'asserzione della regola nel caso sussunto, è la conseguenza (*conclusio*). La regola, cioè, esprime qualche cosa di universale in una certa condizione. Ora, la condizione della regola ha luogo in un caso che ci sta innanzi. Ciò dunque che in quella condizione valeva uni-

versalmente, è da ritenersi valido anche nel caso presente (che porta in sé questa condizione). Si vede agevolmente, che la ragione giunge a una conoscenza attraverso atti dell'intelletto, che costituiscono una serie di condizioni. Se io non arrivo alla proposizione: «tutti i corpi sono mutevoli», se non movendo dalla conoscenza più remota (in cui non c'è ancora il concetto di corpo, ma che ne contiene nondimeno la condizione): «ogni composto è mutevole»; e da questa passo a un'altra più prossima, che sta nella condizione della prima: «i corpi sono composti»; e da questa ancora a una terza, che unisce oramai la conoscenza remota (mutevole) con la presente: «dunque, i corpi sono mutevoli»; io sono giunto a una conoscenza (conclusione) attraverso una serie di condizioni (premesse). Ora, ogni serie, di cui è dato l'esponente (del giudizio categorico o ipotetico), si può continuare; e però l'operazione stessa della ragione conduce alla *ratiocinatio polysyllogistica*, che è una serie di sillogismi, la quale può essere continuata per una lunghezza indefinita, o dalla parte delle condizioni (*per prosyllogismos*) o da quella del condizionato (*per episyllogismos*).

Ma si scorge subito, che la catena o serie dei prosillogismi, ossia delle conoscenze proseguite dalla parte dei principi o delle condizioni di una conoscenza data, in altre parole: la serie ascendente dei sillogismi si deve comportare verso la facoltà della ragione altrimenti che la serie discendente, ossia la progressione della ragione dalla parte del condizionato per episillogismi. Infatti, poiché nel primo caso la conoscenza (*conclusio*) non è data se non come condizionata, non si può giungere ad essa per mezzo della ragione altrimenti che nel presupposto, almeno, che sian dati dalla parte delle condizioni tutti i membri della serie (totalità nella serie delle premesse), giacché soltanto in questo presupposto il giudizio di cui si tratta è possibile a priori; al contrario, dalla parte del condizionato o delle conseguenze, non si concepisce se non una serie in divenire, e non già una serie tutta presupposta o data, e però solo un processo potenziale. Se pertanto una conoscenza si considera come condizionata, la ragione è costretta a riguardare la serie delle condizioni in linea ascendente come completa e data nella sua totalità. Ma, se questa stessa conoscenza viene intanto considerata come condizione di altre conoscenze, che, l'una sotto l'altra, costituiscono una serie di conseguenze in linea discendente, allora alla ragione può essere del tutto indifferente quanto questo processo si estenda *a parte posteriori*, e persino se la totalità di questa serie sia possibile; giacché essa non ha bisogno di una serie tale per la con-

clusione che ha innanzi a sé, essendo questa già sufficientemente determinata e assicurata in forza dei suoi principi *a parte priori*. Ora, può darsi che dalla parte delle condizioni la serie delle premesse abbia un Primo come condizione suprema, e può darsi che no, e però *a parte priori* sia senza limiti; in ogni caso essa deve sempre contenere la totalità delle condizioni, anche ammesso che noi non si possa giunger mai ad abbracciarla, e la serie intera deve esser vera incondizionatamente, se il condizionato, che si considera come una conseguenza da essa derivante, deve valere per vero. È questa una esigenza della ragione, che presenta la sua conoscenza come determinata a priori e necessaria, o in se stessa, e allora non ha bisogno di alcun principio, o, se derivata, come membro d'una serie di principi, che alla sua volta è vera in modo incondizionato.

### Sezione Terza

#### SISTEMA DELLE IDEE TRASCENDENTALI

Qui noi non abbiamo da fare con una dialettica logica, che astrae da ogni contenuto della conoscenza e scopre unicamente la falsa apparenza nella forma di un raziocinio; ma con una dialettica trascendentale, che deve del tutto a priori contenere l'origine di certe conoscenze provenienti dalla ragion pura e di concetti dedotti, il cui oggetto non può esser dato punto empiricamente, e che pertanto sono affatto fuori della facoltà dell'intelletto puro. Dalla relazione naturale, che l'uso trascendentale della nostra conoscenza, così nei sillogismi come nei giudizi, deve avere con l'uso logico, noi abbiamo concluso, che non si danno se non tre specie di sillogismi dialettici, che si riferiscono alla triplice specie di sillogismi, onde la ragione, movendo da principi, può arrivare a conoscenze, e che ogni volta l'ufficio loro è di salire dalla sintesi condizionata, a cui l'intelletto resta sempre legato, a una sintesi incondizionata, che esso non può mai raggiungere.

Ora, quel che c'è di universale in tutte le relazioni, che possono avere le nostre rappresentazioni, è: 1) la relazione al soggetto, 2) la relazione agli oggetti, e agli oggetti o come fenomeni o come termini del pensiero in generale. Se si collega questa suddivisione con la precedente, ogni relazione di rappresentazioni, di cui noi possiamo formarci un concetto o un'idea, è triplice: 1) relazione al soggetto, 2) relazione al molteplice dell'oggetto fenomenico, 3) a tutte le cose in generale.



Ora, tutti i concetti puri in generale hanno che fare con l'unità sintetica delle rappresentazioni, ma i concetti della ragion pura (idee trascendentali) con l'unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni in generale. Per conseguenza, tutte le idee trascendentali si possono ridurre sotto tre classi, di cui la prima comprende l'assoluta (incondizionata) unità del soggetto pensante, la seconda l'assoluta unità della serie delle condizioni del fenomeno, la terza l'assoluta unità della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale.

Il soggetto pensante, è l'oggetto della Psicologia; il complesso di tutti i fenomeni (il mondo) l'oggetto della Cosmologia; e la cosa, che contiene la condizione suprema della possibilità di tutto ciò che può esser pensato (l'essere di tutti gli esseri), l'oggetto della Teologia. La ragion pura dunque fornisce l'idea per una dottrina trascendentale dell'anima (*psychologia rationalis*), per una scienza trascendentale del mondo (*cosmologia rationalis*), e, infine, anche per una conoscenza trascendentale di Dio (*theologia transcendentalis*). Perfino il semplice disegno di uno o dell'altra di queste scienze non proviene punto dall'intelletto, quand'anche esso si unisse al più elevato uso logico della ragione, ossia a tutti i raziocinii immaginabili per spingersi da uno dei suoi oggetti (fenomeno) a tutti gli altri, fino ai membri più remoti della sintesi empirica; ma è unicamente un puro e schietto prodotto o problema della ragion pura.

Nel capitolo seguente sarà esposto esaurientemente quanti modi dei concetti razionali puri stanno sotto questi tre titoli di tutte le idee trascendentali. Essi seguono il filo conduttore delle categorie. Infatti, la ragion pura non si riferisce mai direttamente agli oggetti, ma ai concetti intellettuali dei medesimi. Così soltanto nella trattazione completa si può chiarire anche come la ragione, per mezzo dell'uso sintetico, appunto, della stessa funzione di cui essa si serve pel sillogismo categorico, è destinata a pervenire necessariamente al concetto dell'unità assoluta del soggetto pensante; come il procedimento logico usato nei sillogismi ipotetici deve trarsi dietro necessariamente l'idea dell'assolutamente incondizionato in una serie di condizioni date; e, infine, la semplice forma del sillogismo disgiuntivo, a sua volta, il più alto concetto razionale di una essenza di tutte le essenze; pensiero, che a prima vista pare straordinariamente paradossale.

Di queste idee trascendentali propriamente non è possibile una deduzione oggettiva, come quella che noi potremmo fornire delle categorie. Perché in realtà esse non hanno nessuna relazione con

un oggetto qualunque ad esse adeguato, che possa esser dato, appunto perché esse non sono se non idee. Ma una deduzione soggettiva di esse dalla natura della nostra ragione noi potevamo bensì intraprenderla, ed è quella che è stata anche fatta in questo capitolo.

Facilmente si vede che la ragion pura non ha altro scopo che la totalità assoluta della sintesi dalla parte delle condizioni (o di inerenza o di dipendenza o di concorrenza), e che non ha che fare con la compiutezza assoluta dalla parte del condizionato. Infatti, ha bisogno solo di quella, per presupporre la serie intera delle condizioni e per darla quindi a priori all'intelletto. Ma, se una condizione è data compiutamente (e incondizionatamente), non c'è più bisogno di un concetto razionale rispetto alla continuazione della serie; giacché l'intelletto fa ciascun passo in giù, dalla condizione al condizionato, per se stesso. Sicché le idee trascendentali servono solo a salire nella serie delle condizioni fino all'incondizionato, ossia ai principi. Ma, quanto al discendere al condizionato, vi ha bensì un uso logico largamente esteso, che la nostra ragione fa delle leggi dell'intelletto, ma non un uso trascendentale; e se noi ci facciamo un'idea della totalità assoluta d'una tale sintesi (del *progressus*), per es. della serie intera di tutti i cangiamenti futuri del mondo, questo è un ente di ragione (*ens rationis*), che non è pensato se non arbitrariamente, e non è presupposto dalla ragione necessariamente. Infatti, per la possibilità del condizionato si presuppone bensì la totalità delle sue condizioni, ma non già delle sue conseguenze. Un tal concetto, dunque, non è una di quelle idee trascendentali, di cui dobbiamo unicamente occuparci.

Infine, si scorge anche, che tra le stesse idee trascendentali si manifesta una certa connessione e unità, e che la ragion pura mercé di esse riduce tutte le conoscenze in un sistema. Procedere dalla conoscenza di se stesso (dell'anima), alla conoscenza del mondo, e attraverso di questa all'Ente supremo, è un processo così naturale, che pare simile al progresso logico della ragione dalle premesse alle conseguenze<sup>1</sup>. Ora, se a fondamento di ciò si celi realmente un'affi-

<sup>1</sup> La metafisica ha lo scopo peculiare di indagare tre sole idee: Dio, la libertà e la immortalità, in modo che il secondo concetto, unito col primo, deve condurre al terzo come conseguenza necessaria. Tutto il resto, di cui si occupa questa scienza, le serve soltanto di mezzo, per giungere a coteste idee e alla loro realtà. Essa non ne ha bisogno in servizio della scienza della natura, ma per andare al di là della natura. L'approfondirle, farebbe sì che, la teologia, la morale e, per l'unione di entrambe, la religione, quindi i fini supremi della nostra esistenza, dipendano semplicemente dal potere speculativo della ragione e da nient'altro. In una rappre-

nità del genere di quella tra progresso logico e progresso trascendentale, è una delle questioni, la cui soluzione bisogna attendere dal seguito di queste ricerche. Noi abbiamo preliminarmente ottenuto già il nostro scopo, poiché quei concetti trascendentali della ragione, che ordinariamente, nelle teorie dei filosofi, si mescolano fra gli altri concetti, senza che costoro li distinguano mai convenientemente dai concetti intellettuali, noi li abbiamo sottratti alla loro ambigua posizione, ne abbiamo assegnato l'origine e quindi insieme il numero determinato, oltre il quale non ve ne può essere uno di più, e li abbiamo potuti rappresentare in una connessione sistematica, onde vien segnato e limitato un campo particolare per la ragion pura.

sentazione sistematica di quelle idee l'ordine già dato, come ordine sintetico, sarebbe il più adatto; ma nella elaborazione, che deve di necessità precederle, l'ordine analitico, che è l'inverso del precedente, sarà più appropriato allo scopo di procedere da ciò che l'esperienza ci fornisce immediatamente, la dottrina dell'anima alla dottrina del mondo e fino quindi alla conoscenza di Dio, per eseguire il nostro grande disegno (*N. d. K. nella seconda edizione*).

### Libro Secondo

#### DEI RAZIOCINII DIALETTICI DELLA RAGION PURA

Si può dire che l'oggetto di un'idea meramente trascendentale sia qualcosa, di cui non si ha un concetto, benché questa idea la ragione la produca affatto necessariamente secondo le sue leggi originarie. Giacché, in realtà, anche di un oggetto che deve essere adeguato alle esigenze della ragione, non è possibile un concetto intellettuale, che cioè possa essere mostrato e reso intuibile in una esperienza possibile. Tuttavia ci si esprimerebbe meglio, e con pericolo minore di esser fraintesi, se si dicesse che noi, dell'oggetto che corrisponde ad un'idea, non possiamo avere una conoscenza, sebbene se ne possa avere un concetto problematico.

Ora la realtà trascendentale (soggettiva) dei concetti razionali puri riposa almeno su ciò, che noi siamo condotti a tali idee da un raziocinio necessario. Ci saranno dunque raziocinii, che non contengono nessuna premessa empirica, e mediante i quali da qualcosa, che conosciamo, inferiamo qualcos'altro, di cui pur non abbiamo nessun concetto, e al quale nondimeno per una inevitabile apparenza attribuiamo una realtà oggettiva. Raziocinii siffatti, rispetto al loro risultato, son dunque da dire sofismi, anzi che sillogismi, quantunque per la loro origine possano anche portare l'ultimo nome, poiché essi non sorgono per finzione od a caso, ma derivano dalla natura della ragione. Sono sofisticazioni, non dell'uomo, bensì della stessa ragion pura, dalle quali il più savio degli uomini non può liberarsi, e magari a gran fatica potrà prevenire l'errore, ma senza sottrarsi mai all'apparenza che incessantemente lo insegue e si prende giuoco di lui.

Di questi raziocinii dialettici ve ne ha dunque solo tre specie, tante quante sono le idee, alle quali fan capo le loro conclusioni. Nel raziocinio della prima classe del concetto trascendentale del soggetto, che esclude ogni molteplicità, concludo all'assoluta unità di questo stesso soggetto, di cui, in questo modo, non ho alcuna specie

di concetto. Questo raziocinio dialettico io lo chiamerò paralogismo trascendentale. La seconda classe dei raziocini sofistici si fonda sul concetto trascendentale dell'assoluta totalità della serie delle condizioni di un fenomeno dato in generale; e dal fatto che io posseggo sempre un concetto in se stesso contraddittorio dell'unità sintetica incondizionata della serie da una parte, inferisco la legittimità dell'unità dalla parte opposta, unità di cui neppure ho un concetto. Lo stato della ragione in questi raziocini dialettici sarà da me denominato antinomia della ragion pura. Infine, nella terza specie di raziocini sofistici, della totalità delle condizioni per pensare oggetti in generale, in quanto essi mi posson esser dati, concludo all'unità sintetica assoluta di tutte le condizioni della possibilità delle cose in generale; ossia da cose, che io per il loro semplice concetto trascendentale non conosco, concludo a una essenza di tutte le essenze, che per mezzo di un concetto trascendentale<sup>1</sup> conosco ancor meno, e della cui necessità incondizionata non posso farmi nessun concetto. Questo raziocinio dialettico chiamerò ideale della ragion pura.

## Capitolo Primo

### DEI PARALOGISMI DELLA RAGION PURA

Il paralogismo logico consiste nella falsità formale di un raziocinio, sia del resto qualsivoglia il suo contenuto. Ma un paralogismo trascendentale ha un fondamento trascendentale per concludere falsamente quanto alla forma. In tal modo un simile raziocinio erroneo avrà nella natura della ragion umana il suo fondamento, e recherà in sé una illusione inevitabile, benché non insolubile.

Veniamo ora a un concetto, che sopra, nella lista generale dei concetti trascendentali, non è stato indicato, ma si deve tuttavia aggiungere al conto, senza perciò modificare menomamente e dare per difettosa quella tavola. Questo è il concetto; o, se si preferisce, il giudizio: «Io penso». Ma è facile accorgersi, che esso è il veicolo di tutti i concetti in generale, e però anche dei concetti trascendentali, sicché è sempre compreso in questi, ed è quindi altrettanto trascendentale, ma non può avere alcun titolo particolare, poiché serve soltanto a presentare ogni pensiero come appartenente alla coscienza. Intanto, per quanto puro sia anche dall'elemento empi-

<sup>1</sup> Nelle prime tre edizioni: «trascendente».

rico (impressione dei sensi), ci serve sempre a distinguere due specie di oggetti secondo la natura della nostra facoltà rappresentativa. Io, come pensante, sono un oggetto del senso interno, e mi chiamo anima. Ciò che è oggetto del senso esterno, si dice corpo. Pertanto l'espressione Io, come essere pensante, designa già l'oggetto della psicologia; la quale può dirsi la dottrina razionale dell'anima, quando io dell'anima non voglia sapere più oltre di quanto, indipendentemente dall'esperienza (che mi determina più precisamente e *in concreto*), può essere dedotto da questo concetto dell'io, in quanto presente in ogni pensiero.

Ora la dottrina razionale dell'anima è realmente una impresa di questo genere; giacché, se il minimo elemento empirico del mio pensiero, se una qualunque percezione particolare del mio stato interno si mescolasse tra i fondamenti conoscitivi di questa scienza, essa non sarebbe più una dottrina razionale, ma empirica dell'anima. Noi ci troviamo, dunque, innanzi a una pretesa scienza, edificata sull'unica proposizione «Io penso», il cui fondamento o non fondamento possiamo ora indagare con tutta opportunità e in conformità della natura d'una filosofia trascendentale. Non bisogna qui arrestarsi al fatto, che io pure in tale proposizione, che esprime la percezione di se stesso, ho una esperienza interna, e che quindi la psicologia razionale, che vi è sopra edificata, non è mai pura, ma fondata in parte su un principio empirico. Infatti, questa percezione interna non è altro che la semplice appercezione «Io penso»; la quale rende possibili tutti i concetti stessi trascendentali, nei quali si viene a dire: Io penso la sostanza, la causa, ecc. giacché l'esperienza interna in generale, e la sua possibilità, o la percezione in generale e il rapporto di essa con altra percezione, senza che ne sia data empiricamente una differenza particolare e una determinazione, non può esser considerata come conoscenza empirica, ma deve esser considerata come conoscenza dell'empirico in generale, e rientra nella ricerca della possibilità di ogni esperienza; ricerca, che è senza dubbio trascendentale. Il menomo oggetto della percezione (per es., il semplice piacere o dispiacere), che si aggiungesse alla rappresentazione generale dell'autocoscienza, cangerebbe tosto la psicologia razionale in empirica.

«Io penso» è, dunque, l'unico testo della psicologia razionale, dal quale essa deve sviluppare tutta quanta la sua scienza. Si vede bene che questo pensiero, se deve esser riferito a un oggetto (me stesso), non può importare se non predicati trascendentali di esso;

poiché il minimo predicato empirico guasterebbe la purezza razionale e l'indipendenza della scienza da ogni esperienza.

Ma noi qui dovremo seguire semplicemente il filo conduttore delle categorie; soltanto, poiché qui a principio è c'ita una cosa, Io, come essere pensante, noi, senza alterare l'ordine sopra assegnato delle categorie tra loro, come sono state presentate nella loro tavola, cominceremo qui tuttavia dalla categoria di sostanza, per la quale una cosa è rappresentata in se stessa, e così rifaremo all'inverso la serie di esse categorie. La topica della psicologia razionale, da cui tutto il resto, che vi può esser compreso, deve ricavarci, è pertanto la seguente:

- |                    |   |  |
|--------------------|---|--|
|                    | 1.  |  |
|                    | L'anima è   |  |
|                    | sostanza.   |  |
|                    |   | 3.                                     |
| 2.                 |   | Nei tempi diversi, in cui essa esiste, |
| Per la sua qualità |   | numericamente identica, cioè, unità    |
| semplice.          |   | (non molteplicità).                    |
|                    |   | 4.                                     |
|                    | In relazione                                      |  |
|                    | con oggetti possibili nello spazio <sup>1</sup> . |  |

Da questi elementi derivano tutti i concetti della psicologia pura unicamente per composizione, e senza conoscere menomamente un altro principio. Questa sostanza, semplicemente in quanto oggetto del senso interno, dà il concetto della immaterialità; in quanto sostanza semplice, quello di incorruttibilità; l'identità di essa in quanto sostanza intellettuale dà la personalità; tutti e tre questi elementi insieme la spiritualità; la relazione con essa ci rappresenta la sostanza pensante come il principio della vita nella materia, ossia come l'anima (*anima*) e come il principio dell'animalità; questa, limitata dalla spiritualità, l'immortalità.

<sup>1</sup> Il lettore, che da queste espressioni nella loro astrattezza trascendentale non indovinerà tanto facilmente il loro senso psicologico, e perché l'ultimo attributo dell'anima appartenga alla categoria dell'esistenza, troverà tutto chiarito e giustificato sufficientemente in quel che segue. Del resto, per le espressioni latine, che contro il gusto del buono stile si sono introdotte in luogo delle equivalenti tedesche, in questa sezione come anche in tutta l'opera, posso a mia scusa addurre, che io ho preferito rinunziare un po' all'eleganza della lingua, anzi che render difficile l'uso scolastico con la più piccola oscurità (N. d. K).

Ora a questo fan capo quattro paralogismi di una psicologia trascendentale, che falsamente vien ritenuta come una scienza della ragion pura intorno alla natura del nostro essere pensante. A fondamento di essa noi non possiamo porre altro che la rappresentazione semplice e per se stessa vuota affatto di contenuto: Io: della quale non si può dire che sia un concetto, ma una semplice coscienza, che accompagna tutti i concetti. Per questo Io o Egli o Quello (la cosa), che pensa, non ci si rappresenta altro che un soggetto trascendentale dei pensieri =  $x$ , che non vien conosciuto se non per mezzo dei pensieri, che sono suoi predicati, e di cui noi non possiamo aver astrattamente mai il minimo concetto; e per cui quindi ci avvolgiamo in un perpetuo circolo, dovendoci già servir sempre della sua rappresentazione per giudicar qualche cosa di esso: inconveniente, che non è da esso separabile, poiché la coscienza in sé non è una rappresentazione, che distingue un oggetto particolare, bensì una forma della rappresentazione in generale, in quanto deve esser detta conoscenza: giacché di essa posso dire soltanto, che per suo mezzo io penso qualunque cosa.

Ma a principio deve pur sembrare strano, che la condizione in cui in generale io penso, e che perciò è semplicemente costituzione del mio soggetto, debba insieme valere per tutto ciò che pensa; e che noi possiamo, sopra una proposizione che pare empirica, arrogarci di fondare un giudizio apodittico e universale, cioè: tutto ciò che pensa, è così costituito come dice in me l'oracolo dell'autocoscienza. Ma la causa di questo risiede in ciò, che noi alle cose dobbiamo necessariamente attribuire a priori tutte le proprietà, che costituiscono le condizioni in cui soltanto le pensiamo. Ora, di un essere pensante io non posso avere la minima rappresentazione per mezzo di una esperienza esterna, sibbene soltanto per mezzo dell'autocoscienza. Oggetti siffatti, adunque, non son altro che il trasferimento di questa mia coscienza ad altre cose, che soltanto così sono rappresentate come esseri pensanti. La proposizione: Io penso, qui per altro non viene assunta se non problematicamente: non in quanto essa può importare una percezione di una esistenza (il cartesiano *cogito, ergo sum*), ma per la sua semplice possibilità, per vedere quali proprietà da una proposizione così semplice possono derivare al soggetto (esista poi esso, o no).

Se, a fondamento della nostra conoscenza razionale pura dell'essere pensante in generale, ci fosse più del *cogito*; se noi chiamassimo in aiuto le osservazioni sul giuoco dei nostri pensieri e sulle leggi naturali del soggetto pensante, che se ne possono desumere,

allora ne verrebbe una psicologia empirica, che sarebbe una specie di fisiologia del senso interno, e probabilmente potrebbe servire a spiegare i fenomeni di esso, non mai per altro a manifestare proprietà che (come quelle del semplice) non appartengono punto all'esperienza possibile, né ad insegnarci apoditticamente dell'essere pensante in generale qualcosa che concernesse la sua natura; non sarebbe insomma una psicologia razionale.

Ora, poiché la proposizione «Io penso» (presa problematicamente) contiene la forma di ogni giudizio dell'intelletto in generale, e, come lor veicolo, accompagna tutte le categorie, egli è chiaro che i raziocinii che vi si fondano, possono comprendere un uso meramente trascendentale dell'intelletto, uso che esclude ogni mescolanza di esperienza, e del cui processo, giusta quanto abbiamo sopra dimostrato, non possiamo farci in precedenza nessun concetto utile. Noi lo seguiremo con occhio critico per tutti i predicamenti della psicologia pura<sup>1</sup>; pure, per amor di brevità, faremo procedere il suo esame in una continuazione ininterrotta.

Anzi tutto, la seguente osservazione generale può fermare meglio la nostra attenzione su questa specie di raziocinio. Io non conosco un oggetto qual si sia semplicemente pensando, ma solo determinando un'intuizione data rispetto all'unità della coscienza, in cui ogni pensiero consiste. Sicché io non conosco me stesso pel fatto che sono cosciente di me come pensante, ma se son cosciente dell'intuizione di me stesso, in quanto determinata rispetto alla funzione del pensiero. Tutti i modi dell'autocoscienza nel pensiero in sé non sono quindi ancora concetti intellettuali di oggetti (categorie), ma mere funzioni, che non danno a conoscere al pensiero nessun oggetto, e però né anche me stesso quale oggetto. L'oggetto non è la coscienza del Me determinante, ma soltanto quella del Me determinabile, ossia della mia intuizione interna (in quanto il molteplice di essa può essere unificato conformemente alla condizione generale dell'unità dell'appercezione nel pensiero).

1) Ora in tutti i giudizi io son sempre il soggetto determinante di quella relazione, che costituisce il giudizio. Ma che Io, che penso, nel pensiero debba valer sempre come soggetto, e come qualcosa, che non è considerato come annesso al pensiero semplicemente come un predicato, questa è una proposizione apodittica e

<sup>1</sup> Invece di quel che segue, da questo punto alla fine del presente capitolo nella prima edizione c'era un'esposizione e una critica dei *Paralogismi della ragion pura*, molto più ampia e particolareggiata: che noi daremo in *Appendice*.

anche identica; ma essa non significa che io, come oggetto, sia un essere sussistente per me stesso, o una sostanza. Quest'altra proposizione va molto più in là, e richiede quindi per di più dati, che nel pensiero non si trovano punto: più forse (in quanto considero il pensante semplicemente come tale) che io non ne troverò mai (nel pensiero).

2) Che l'Io dell'appercezione, quindi, in ogni pensiero, sia un che di singolare, che non possa esser risoluto in una pluralità di soggetti, e che designi perciò un soggetto logicamente semplice, è già nel concetto del pensiero, sicché viene ad essere una proposizione analitica; ma essa non significa, che l'Io pensante sia una sostanza semplice; che sarebbe una proposizione sintetica. Il concetto della sostanza si riferisce sempre a intuizioni, che in me non possono essere altrimenti che sensibili, e però son al tutto fuori del campo dell'intelletto e del suo pensiero, che pure è il solo del quale qui propriamente si parla, quando si dice che l'Io nel pensiero è semplice. Ci sarebbe anche da meravigliarsi se ciò che richiede del resto tanto apparato, per distinguere, in ciò che ci fornisce l'intuizione, quel che vi è come sostanza, e soprattutto per vedere se questa sia semplice (come nelle parti della materia), qui mi fosse dato cosiddirettamente nella più povera rappresentazione tra tutte, quasi come per una rivelazione.

3) La proposizione dell'identità di me stesso in tutto il molteplice di cui ho coscienza, è parimenti implicita negli stessi concetti, e però analitica; ma questa identità del soggetto, di cui, in tutte le sue rappresentazioni, posso aver coscienza, non concerne l'intuizione di esso, ond'egli m'è dato come oggetto, né può quindi significare l'identità della persona, per cui s'intende la coscienza dell'identità della sua propria sostanza come essere pensante in ogni cambiamento dei suoi stati; per dimostrarla, non gioverebbe la semplice analisi della proposizione: «Io penso», ma sarebbero necessari vari giudizi sintetici, fondati sull'intuizione data.

4) Che io distingua la mia propria esistenza, come di un essere pensante, da altre cose fuor di me (a cui appartiene anche il mio corpo), è bene del pari una proposizione analitica; le altre cose infatti son tali in quanto le penso distinte da me. Ma, se questa coscienza di me stesso senza cose fuori di me, onde mi son date rappresentazioni, sia punto possibile, e quindi se io possa esistere semplicemente come essere pensante (senza esser uomo), con ciò io non lo so.

Con l'analisi, dunque, della coscienza di me stesso nel pensiero in generale rispetto alla conoscenza di me stesso come oggetto, non

si fa il minimo guadagno. La spiegazione logica del pensiero in generale è considerata a torto come una determinazione metafisica dell'oggetto.

Un grande scoglio, anzi il solo, contro tutta la nostra critica ci sarebbe, se si desse una possibilità di dimostrare a priori, che tutti gli esseri pensanti sono in sé sostanze semplici, e che come tali perciò (che è una conseguenza dello stesso principio) recano in sé inscindibilmente una personalità, e han coscienza della loro esistenza separata da ogni materia. Perché, a questo modo, noi avremmo fatto un passo al di là del mondo sensibile, saremmo entrati nel campo dei noumeni; e allora nessuno ci potrebbe più negare il diritto di estenderci in esso più oltre, di fabbricarvi, e ciascuno secondo il favore della sua buona stella, prendervi stanza. La proposizione, infatti, «ogni essere pensante come tale è sostanza semplice», è una proposizione sintetica a priori, poiché, in primo luogo, sorpassa il concetto che è posto a base di essa, e al pensiero in generale aggiunge la maniera d'esistenza; e, in secondo luogo, a quel concetto unisce un predicato (della semplicità), che non può esser dato di certo in veruna esperienza. Così le proposizioni sintetiche a priori non sarebbero fatitabili e ammissibili soltanto, come noi abbiamo affermato, rispetto ad oggetti di esperienza possibile, e come principi della possibilità della stessa esperienza, ma potrebbero riferirsi anche alle cose in generale, e in se stesse; conseguenza che darebbe fine a tutta questa critica, e obbligherebbe a contentarsi dell'antico. Se non che il pericolo non è così grave, se si guarda la cosa più da vicino.

Nel procedimento della psicologia razionale regna un paralogismo, che è esposto nel raziocinio seguente:

Ciò che non può esser pensato, altrimenti che come soggetto, non esiste, anche, altrimenti che come soggetto, e però è sostanza.

Ora un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può esser pensato altrimenti che come soggetto.

Dunque, esso esiste anche soltanto come tale, cioè come sostanza.

Nella maggiore si parla di un essere, che può esser pensato in generale sotto ogni aspetto, e quindi anche come può esser dato nella intuizione. Ma nella minore si parla soltanto dello stesso essere, in quanto esso stesso si considera come soggetto soltanto relativamente al pensiero e all'unità della coscienza, non già a un tempo in rapporto all'intuizione, ond'esso vien dato al pensiero come

oggetto. La conclusione, dunque, è dedotta *per sophisma figurae dictionis*, e però in forza d'un sillogismo fallace<sup>1</sup>.

Che questa riduzione del celebre argomento a un paralogismo sia perfettamente esatta, si scorge chiaramente, se si vuoi qui rivedere l'Osservazione generale alla rappresentazione sistematica dei principi, nonché il capitolo sui noumeni, dove è stato dimostrato, che il concetto di una cosa, la quale per se stessa può esistere come soggetto ma non come semplice predicato, non importa punto ancora una realtà oggettiva; che cioè non è dato sapere, se gli possa convenire dove che sia un oggetto, poiché non si scorge la possibilità d'un tal modo di esistere; e, insomma, che esso non ci da nulla a conoscere. Se, dunque, sotto il nome di sostanza esso deve indicare un oggetto che può esser dato; se esso deve diventare una conoscenza; allora occorre che gli stia a base una intuizione permanente, quale condizione imprescindibile della realtà oggettiva di un concetto, ossia ciò, in cui solo l'oggetto è dato. Ora noi non abbiamo nell'intuizione interna proprio nulla di permanente, giacché l'Io non è se non la coscienza del mio pensiero; e però, se noi vogliamo starcene semplicemente al pensiero, ci manca anche la condizione necessaria per applicare al Me, come essere pensante, il concetto di sostanza, ossia di soggetto per sé sussistente; e la connessa semplicità della sostanza vien meno del tutto insieme con la realtà oggettiva di questo concetto, e si riduce a una semplice unità qualitativa logica dell'autocoscienza nel pensiero in generale, sia per altro il soggetto composto o no.

#### CONFUTAZIONE DELL'ARGOMENTO DI MENDELSSOHN<sup>2</sup> DELLA PERMANENZA DELL'ANIMA

Questo acuto filosofo notò subito nel comune argomento per cui si vuoi dimostrare che l'anima (ammesso che sia un essere semplice)

<sup>1</sup> Il pensiero nelle due premesse è preso in significato affatto diverso: nella maggiore, qual esso si riferisce ad un oggetto in generale (quindi, come può esser dato nell'intuizione); nella minore, invece, solo qual esso è in relazione con l'autocoscienza, dove dunque non si pensa più a un oggetto, ma si rappresenta soltanto la relazione a sé come soggetto (come forma del pensiero). Nella prima si parla di cose, che non possono esser pensate se non come soggetti; nella seconda invece non di cose, ma del pensiero (astruendo da ogni oggetto), in cui l'Io serve sempre di soggetto alla coscienza; quindi non posso concludere: io non posso esistere se non come soggetto; ma soltanto: io, nel pensiero della mia esistenza, non posso servirmi di me se non come soggetto del giudizio: che è una proposizione identica, che non dice assolutamente nulla circa il modo della mia esistenza (N. d. K.).

<sup>2</sup> MOSE MENDELSSOHN, n. a Dessau nel 1729, m. a Berlino nel 1786. Kant si riferisce al suo dialogo *Phädon od. über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin, 1766.

non può cessar di essere per decomposizione, un'insufficienza rispetto allo scopo di assicurarne sopravvivenza necessaria, poiché si potrebbe anche ammettere una cessazione della sua esistenza per estinzione. Nel suo *Fedone*, dunque, tentò di rimuoverne tale caducità, che ne sarebbe un vero annientamento, confidando di dimostrare che un essere semplice non possa assolutamente cessar di essere perché, — non potendo esso venire sminuito, e a poco a poco, quindi, perder qualche cosa della sua esistenza, e così pian piano esser ridotto in nulla (poiché esso non ha in sé parti, e quindi né anche molteplicità) — tra un istante in cui è, e l'altro in cui non è più, non ci dovrebbe assolutamente esser alcun tempo, che è impossibile. — Se non che, egli non badò che, se anche accordiamo all'anima questa natura semplice, onde non contenga una molteplicità di elementi gli uni fuori degli altri, e quindi una quantità estensiva, tuttavia non le si può negare, come a nessun altro esistente, una quantità intensiva, cioè un grado di realtà rispetto a tutte le sue facoltà, anzi, in generale, a tutto ciò che ne costituisce l'esistenza; grado che può diminuire per infiniti gradi sempre più piccoli, sicché la presunta sostanza (la cosa, la cui permanenza già non sta salda per altri riguardi), benché non per decomposizione, pure per graduale diminuzione (*remissió*) delle sue forze (quindi per illanguimento<sup>1</sup>, se mi è lecito servirmi di questa espressione) può esser annullata. Anche la coscienza, infatti, ha sempre un grado, che può sempre più scemare<sup>2</sup>, e però anche la facoltà di esser coscienti di sé, e tutte le altre facoltà. — Sicché la permanenza dell'anima, come semplice oggetto del senso interno, resta indimostrata, anzi indimostrabile, benché la sua permanenza nella vita, in cui l'essere pensante (come uomo) è a se stesso insieme un oggetto dei sensi esterni, per sé è chiara; dove per altro non c'è tutto quello che occorre al psicologo

<sup>1</sup> *Elanguescenz.*

<sup>2</sup> La chiarezza non è, come dicono i logici, la coscienza d'una rappresentazione; un certo grado infatti di coscienza, che per altro non basta al ricordo, deve pur esserci in certe rappresentazioni oscure, perché, senza punto coscienza, mettendo insieme rappresentazioni oscure noi non formeremmo nessuna distinzione; ciò che possiamo fare tuttavia per le note di taluni concetti (come quelli di diritto ed equità, o quelli del musico, che improvvisando suona più note insieme). Ma chiara è una rappresentazione, in cui la coscienza basta alla coscienza della differenza di essa da altre rappresentazioni. Che se essa basta bensì alla distinzione, non alla coscienza della differenza, la rappresentazione ancora deve dirsi oscura. Ci son dunque infiniti gradi di coscienza fino all'estinzione (*N. d. K.*).

razionale, che imprende a dimostrare l'assoluta sopravvivenza di essa sulla base di semplici concetti<sup>1</sup>.

Se ora noi prendiamo le suddette nostre proposizioni (come esse del resto devon esser prese, in quanto valide per tutti gli esseri pensanti, nella psicologia razionale come sistema) in una connessione sintetica; e, movendo dalla categoria della relazione, con la proposizione: «tutti gli esseri pensanti come tali sono sostanze», retrocediamo per tutta la serie delle categorie, finché il circolo si chiuda, noi ci imbattiamo alla fine nell'esistenza di questi esseri; della quale essi, in questo sistema, non sono solo coscienti indipendentemente dalle cose esterne, ma anche possono determinarla per sé (rispetto

<sup>1</sup> Coloro che, per mettere innanzi una nuova possibilità credono di aver già fatto abbastanza facendosi forti del fatto che nei loro presupposti non si possa loro dimostrare alcuna contraddizione (come fanno tutti coloro che la possibilità del pensiero, di cui essi nella vita umana non hanno esempio se non nelle intuizioni empiriche, credono di vederla anche dopo la cessazione di essa vita) posson esser messi in grande imbarazzo per altre possibilità della divisione di una sostanza semplice in più sostanze e, inversamente, dell'unificazione (coalizione) di più sostanze in una sostanza semplice. Giacché, sebbene la divisibilità presupponga un composto, essa non richiede tuttavia necessariamente un composto di sostanze, ma semplicemente di gradi (delle varie facoltà) di una medesima sostanza. Ora, come si può pensare tutte le forze e facoltà dell'anima, compresa quella della coscienza, dimezzate, in guisa che tuttavia rimanga sempre ancora sostanza; così ci si può rappresentare senza contraddizione anche la metà estinta dell'anima come conservata, non in essa, bensì fuori di essa; e, poiché qui tutto ciò che in essa è comunque reale, e perciò ha un grado, e quindi l'esistenza intera di essa, è stato dimezzato senza che niente venga a mancare, ci si può rappresentare che allora nascerebbe fuori di essa una sostanza separata. Giacché la pluralità, che è stata divisa, era già prima, ma non come pluralità di sostanze, sì di ogni realtà come quantità dell'esistenza in essa, e l'unità della sostanza non era se non un modo di esistere, che da questa divisione è stato soltanto cangiato di una pluralità di sussistenza. Così, d'altra parte, anche più sostanze semplici potrebbero a lor volta, fondersi insieme in una sostanza, in cui niente vada perduto, se non semplicemente la pluralità di sussistenza, poiché quest'unica conterrebbe in sé il grado di realtà di tutte le precedenti; e forse le sostanze semplici, che ci danno il fenomeno d'una materia (non di certo per mezzo di un reciproco influsso meccanico o chimico, ma pure per un influsso a noi ignoto, di cui quello sarebbe solo il fenomeno) per una simile divisione dinamica delle anime dei genitori, in quanto quantità intensive, potrebbero produrre le anime dei figli, mentre le prime compenserebbero da capo la loro perdita unendosi con nuova materia della stessa specie. Io son ben lungi dall'accordare il minimo valore e validità a chimere simili, e già i superiori principi dell'Analitica hanno inculcato abbastanza di non fare delle categorie (come di quella sostanza) nessun uso che non sia l'uso empirico. Ma, se il razionalista, della semplice facoltà del pensiero, senza una intuizione permanente qual sia onde sia dato un oggetto, e tanto audace da fare un essere per sé sussistente, pel solo motivo che l'unità dell'appercezione nel pensiero non gli consente alcuna spiegazione del composto — dove farebbe meglio a confessare che ei non sa spiegare la possibilità di una natura pensante; — perché il materialista, benché neppur lui possa invocare l'esperienza in aiuto delle sue possibilità, non deve esser autorizzato a una pari audacia, di servirsi del suo principio, conservando l'unità formale del primo, per un uso opposto? (*N. d. K.*)

alla permanenza, che rientra necessariamente nel carattere della sostanza). Donde per altro segue che l'idealismo in questo sistema razionalista è inevitabile, per lo meno quello problematico; e se l'esistenza delle cose esterne non è punto richiesta per la determinazione della nostra propria nel tempo, essa non è ammessa se non affatto gratuitamente, senza che se ne possa dar mai una prova.

Se, per contro, noi seguiamo il procedimento analitico, togliendo a fondamento P«Io penso» come una proposizione data, che implica già in sé una esistenza, e quindi la modalità, e l'analizziamo per conoscere il suo contenuto, se e come questo Io determini semplicemente, così, la sua esistenza nel tempo o nello spazio; allora le proposizioni della psicologia razionale non cominceranno dal concetto in un essere pensante in generale, ma da una realtà; e dal modo in cui questa è pensata, dopo aver astratto tutto ciò che v'è di empirico, si inferirà ciò che si appartiene a un essere pensante in generale, come mostra la seguente tavola:

1.	Io penso,	
2.		3.
come soggetto		come soggetto semplice,
	4.	
	come soggetto identico, in ogni stato del mio pensiero.	

Ora, poiché qui nella seconda proposizione non è determinato se io possa esistere ed essere pensato soltanto come soggetto e non anche come predicato d'altro, il concetto di soggetto qui è preso solo logicamente, e resta indeterminato se con esso si debba intendere o no una sostanza. Ma nella terza proposizione l'unità assoluta dell'appercezione, l'Io semplice, diviene anche per sé importante nella rappresentazione a cui si riferisce ogni unione o separazione che costituisce il pensiero, sebbene io non abbia ancora stabilito nulla circa la costituzione o sussistenza del soggetto. L'appercezione è qualcosa di reale, e l'unità di essa c'è già nella sua possibilità. Ora, nello spazio non c'è reale che sia semplice: perché i punti (che costituiscono l'unico semplice nello spazio) sono soltanto limiti, ma non sono per se stessi qualcosa che serva a costituire, come parte, lo spazio. Ne viene, dunque, l'impossibilità di spiegare la costituzione del Me come soggetto semplicemente pensante con i principi del materialismo. Ma, poiché la mia esistenza, nella prima proposi-

zione, è considerata come data — non volendo essa dire: ogni essere pensante esiste (che verrebbe ad affermare la necessità assoluta, e però troppo di essi), ma soltanto: io esisto pensando — questa proposizione è empirica, e contiene la determinabilità della mia esistenza solo rispetto alle mie rappresentazioni nel tempo. Ma poiché, d'altra parte, io ho bisogno per ciò anzi tutto di qualcosa di permanente, e niente di simile, finché io mi penso, mi vien dato nell'intuizione interna, così, per questa semplice autocoscienza, non è assolutamente possibile determinare il modo in cui io esisto, se come sostanza o come accidente. Se, dunque, il materialismo è inetto a una spiegazione della mia esistenza, altrettanto insufficiente è lo spiritualismo; e la conclusione è, che in qualunque modo noi possiamo conoscere nulla della natura della nostra anima, che riguarda la possibilità della sua esistenza separata in generale.

E già come doveva esser possibile che per l'unità della coscienza, che a sua volta ci è nota solo perché non possiamo far a meno di servircene per la possibilità della esperienza, oltrepassassimo l'esperienza (la nostra esistenza in questa vita), anzi estendessimo la nostra conoscenza alla natura di ogni essere pensante in generale mediante la proposizione empirica, ma, rispetto a ogni sorta d'intuizione, indeterminata: «Io penso»?

Non c'è dunque una psicologia razionale come dottrina, che procuri un'aggiunta alla nostra conoscenza di noi stessi, ma solo come disciplina, che pone in questo campo alla ragione speculativa limiti insormontabili, da una parte perché non si getti in grembo al materialismo senz'anima, e non si smarrisca, dall'altra, vagando in uno spiritualismo senza fondamento, per noi, nella vita; ma ci ammonisce altresì di considerare questo ricusarsi della ragione a dare una risposta soddisfacente alle questioni curiose, che vanno al di là di questa vita, come un cenno di lei, di rivolgere la nostra conoscenza di noi stessi, dalla trascendente ma infruttuosa speculazione, al fecondo uso pratico; che, sebbene indirizzato sempre solo agli oggetti dell'esperienza, attinge tuttavia più alto i suoi principi e determina la condotta, come se il nostro destino si estendesse infinitamente di là della nostra esperienza, e però da questa vita.

Da tutto ciò si vede, che un semplice equivoco dà origine alla psicologia razionale. L'unità della coscienza, che è a fondamento delle categorie, vien qui presa per intuizione del soggetto preso come oggetto, e vi si applica la categoria di sostanza. Ma essa non è se non l'unità nel pensiero, per il cui solo mezzo non è dato nessun oggetto, e a cui perciò non si può applicare la categoria di sostanza,



come quella che suppone sempre un'intuizione data; e però questo soggetto non può assolutamente esser conosciuto. Il soggetto delle categorie non può dunque, per il fatto che ei le pensa, conseguire un concetto di se stesso come oggetto delle categorie; perché, per pensarle, deve porre a fondamento la sua autocoscienza pura, che pur doveva esser spiegata. Parimenti il soggetto, in cui la rappresentazione del tempo ha il suo fondamento originario, non può per mezzo di essa determinare la sua propria esistenza nel tempo; e se questo non è possibile, né anche può aver luogo quello, come determinazione di se stesso (come essere pensante in generale) mediante categorie<sup>1</sup>.

Così una conoscenza cercata al di là dei limiti della esperienza possibile, e pure spettante all'interesse più alto dell'umanità, fin che la si esige dalla filosofia speculativa, finisce in una speranza illusoria; dove tuttavia il rigore della critica, dimostrando, al tempo stesso questa l'impossibilità di stabilire dommaticamente, di un oggetto di esperienza, qualcosa al di là dei confini stessi dell'esperienza, rende alla ragione, per questo suo stesso interesse, un servizio non privo di importanza, ponendola intanto al sicuro contro tutte le possibili affermazioni del contrario; ciò che non può avvenire se non quando o si dimostra la propria affermazione apoditticamente, o, se non vien fatto ciò, si indagano le fonti di questa impotenza; le quali, se stanno nei limiti necessari della nostra ragione, allora devono as-

<sup>1</sup> L'«Io penso» è, come s'è già detto, una proposizione empirica, e contiene in sé la proposizione: «Io esisto». Ma io non posso dire: tutto ciò che pensa, esiste; perché allora la proprietà del pensiero farebbe di tutti gli esseri che la posseggono esseri necessari. Quindi la mia esistenza non si può considerare come conseguente alla proposizione: Io penso, come la ritenne Cartesio (perché, se no, dovrebbe precedere la premessa maggiore: tutto ciò, che pensa, esiste) ma è identica ad essa. Essa esprime un'intuizione empirica indeterminata, cioè una percezione (sicché essa dimostra che la sensazione, la quale naturalmente appartiene alla sensibilità, sta già a fondamento di questa proposizione esistenziale), ma precede l'esperienza, che deve determinare l'oggetto della percezione mediante la categoria rispetto al tempo; e l'esistenza non è ancora qui una categoria, come quella che si riferisce, non a un oggetto dato indeterminato, sibbene a un oggetto tale, di cui si ha un concetto, di cui si vuol sapere se sia anche posto fuori di questo concetto, o no. Una percezione indeterminata qui significa soltanto qualcosa di reale, che è dato, solo per il pensiero in generale; quindi non come fenomeno, e neppure come cosa in sé (noumeno), ma come qualcosa che esiste in realtà, e che, nella proposizione «Io penso» è designato come tale. Giacché bisogna notare che, se io ho detto empirica la proposizione «Io penso», con ciò non voglio dire che l'«Io» in questa proposizione sia una rappresentazione empirica; che anzi essa è una rappresentazione intellettuale pura, poiché appartiene al pensiero in generale. Ma, senza una rappresentazione empirica qual sia, che fornisca la materia al pensiero l'atto: «Io penso», non potrebbe aver luogo; e l'empirico non è se non la condizione dell'applicazione o dell'uso della facoltà intellettuale pura (*N. d. K.*).

soggettare ogni avversario a quella stessa legge di rinunzia a tutte le pretese di un'affermazione dommatica.

Nondimeno del diritto, anzi della necessità di ammettere, giusta i principi dell'uso pratico della ragione unito con lo speculativo, una vita futura, niente va pertanto perduto; giacché l'argomento semplicemente speculativo non ha mai potuto avere un influsso sulla comune ragione umana. Esso è posto sopra la cima di un capello, sì che la stessa scuola non può tanto a lungo mantenerlo se non lo fa girare in tondo su se stesso, incessantemente, come una trottola; e ai suoi propri occhi non offre un saldo fondamento, su cui qualcosa si possa edificare. Gli argomenti, che sono utili per il mondo, restano qui tutti, col loro immutabile valore, e da questa eliminazione di quelle pretese dommatiche guadagnano piuttosto in chiarezza e in forza non artificiale di convinzione, ponendo la ragione nel suo proprio campo, ossia nell'ordine dei fini, che è pure insieme un ordine della natura; la quale ragione allora, per altro, come facoltà pratica in se stessa, senza esser limitata alle condizioni dell'ultimo ordine, è insieme autorizzata ad estendere il primo, e con esso la nostra propria esistenza al di là dei limiti della esperienza e della vita. A giudicare per analogia con la natura degli esseri viventi in questo mondo, nei quali la ragione deve necessariamente ammettere, come principio, che non c'è nessun organo, nessuna facoltà, nessuna tendenza, e insomma niente di non necessario, o inadeguato all'uso, quindi non conforme a un fine, ma tutto è proporzionato esattamente alla sua destinazione nella vita, l'uomo, che pure è quello solo che può contenere in sé l'ultimo scopo finale di tutto questo, dovrebbe essere l'unica creatura che ne sia eccettuata. Infatti le sue naturali disposizioni, non semplicemente per i talenti e impulsi a farne uso, ma principalmente per la legge morale, vanno in lui così in alto al di sopra di tutte le utilità e del vantaggio che egli in questa vita può ricavarne, che questa stessa gli insegna, anzi, a stimar sopra tutto la semplice coscienza della rettitudine dell'intenzione, a costo di tutti i beni e dello stesso fantasma della fama; ed ei si sente interiormente chiamato a rendersi, con la sua condotta in questo mondo e colla rinunzia a tanti vantaggi, degno cittadino di un mondo migliore, che egli ha nell'idea. Questo argomento potente e sempre mai irrefutabile, cui si aggiunge la conoscenza incessantemente crescente della finalità inerente a tutto ciò che vediamo innanzi a noi, e la vista della immensità della creazione, e però anche la coscienza di una certa illimitatezza nella estensione possibile delle nostre conoscenze, insieme con uno stimolo corrispondente, resta pur sem-

pre, anche se dobbiamo rinunciare a scoprire con la conoscenza semplicemente teoretica di noi stessi la continuazione necessaria della nostra esistenza.

CONCLUSIONE DELLA SOLUZIONE  
DEL PARALOGISMO PSICOLOGICO

L'apparenza dialettica nella psicologia razionale riposa sullo scambio di un'idea della ragione (un'idea d'una intelligenza pura) col concetto, in tutte le sue parti indeterminato, di un essere pensante in generale. Io penso me stesso in servizio di una esperienza possibile, mentre astraggo ancora da ogni esperienza reale, e ne concludo che posso aver coscienza della mia esistenza anche fuori dell'esperienza e delle condizioni empiriche della medesima. Sicché scambio l'astrazione possibile della mia esistenza empiricamente determinata con la pretesa coscienza di una possibile esistenza separata del mio Me pensante, e credo di conoscere ciò che v'è di sostanziale in me come soggetto trascendentale, laddove nel pensiero ho semplicemente l'unità della coscienza, che è a fondamento di ogni determinazione come semplice forma della conoscenza.

L'ufficio di spiegare il commercio dell'anima col corpo, non appartiene propriamente a quella psicologia di cui qui si parla, perché questa ha per iscopo di dimostrare la personalità dell'anima anche fuori di tal commercio (dopo la morte), e però è nel senso proprio trascendente, quantunque si occupi di un oggetto dell'esperienza, ma solo in quanto esso cessa di essere oggetto dell'esperienza. Intanto anche a questo, secondo la nostra dottrina, può esser data una risposta sufficiente. La difficoltà che ha fatto sorgere questo problema consiste, com'è noto, nella supposta difformità dell'oggetto del senso interno (dell'anima) dagli oggetti dei sensi esterni, perché a quello è annesso solo il tempo, a questi anche lo spazio, come condizione formale della loro intuizione. Ma, se si riflette che le due specie di oggetti non differiscono l'una dall'altra intrinsecamente, ma solo in quanto l'uno apparisce<sup>1</sup> esternamente all'altro, sicché ciò che è fondamento del fenomeno della materia, come cosa in sé, potrebbe forse non essere così difforme, allora sparisce la difficoltà, e non resta più altro che quella, come in generale sia possibile un commercio di sostanze; difficoltà che non è dato certo di risolvere nel campo della psicologia, e che, come il lettore giudiche-

<sup>1</sup> *Erscheint*. Ma cfr. *Erscheinung* = fenomeno.

rà facilmente dopo quel che è stato detto, nell'Analitica, delle forze fondamentali e delle facoltà, senza alcun dubbio resta anche fuori del campo di ogni conoscenza umana.

OSSERVAZIONE GENERALE INTORNO AL PASSAGGIO  
DALLA PSICOLOGIA RAZIONALE ALLA COSMOLOGIA

La proposizione «Io penso» o «Io esisto pensando», è una proposizione empirica. Ma, a fondamento d'una tale proposizione, c'è un'intuizione empirica: per conseguenza, c'è anche a fondamento l'oggetto che si pensa, come fenomeno; parrebbe dunque, per la nostra teoria, che l'anima tutta intera, persino nel pensiero, si cangiasse in fenomeno, e a questo modo la nostra coscienza stessa, come semplice apparenza, nel fatto dovesse passare in nulla.

Il pensiero, preso per sé, è puramente la funzione logica, quindi mera spontaneità dell'unificazione del molteplice di una intuizione puramente possibile, e non ci mette innanzi, a niun patto, il soggetto della coscienza come fenomeno, perocché esso non guarda al modo dell'intuizione, se essa sia sensibile o intellettuale. Con ciò, io non mi rappresento me stesso né come sono, né come mi apparisco; ma penso me solo come ogni oggetto, in generale, astraendo dal modo d'intuirlo. Se io mi rappresento qui come soggetto dei pensieri, o anche come fondamento del pensiero, questi modi di rappresentarmi non denotano le categorie della sostanza o della causa; giacché queste sono funzioni del pensiero (giudizio) già applicate alla nostra intuizione sensibile, che sarebbe certamente richiesta, se io volessi conoscermi. Ora io voglio aver coscienza di me soltanto come pensante; e però metto da parte come il mio proprio Io sia dato nell'intuizione, e allora per me, che penso, ma non in quanto penso, esso potrebbe essere un semplice fenomeno; nella coscienza del mio Me, nel semplice pensiero io sono l'essere stesso; ma così di certo niente di esso m'è dato al pensiero.

Se non che la proposizione: «Io penso», in quanto dice altrettanto che «Io esisto pensando», non è una semplice funzione logica, ma determina il soggetto (che allora è anche oggetto) rispetto all'esistenza; e non può aver luogo senza il senso interno, la cui intuizione fornisce sempre l'oggetto, non come cosa in sé, bensì semplicemente come fenomeno. In questa proposizione, dunque, non c'è più la semplice spontaneità del pensiero, ma anche la recettività dell'intuizione, cioè il pensiero di me stesso applicato all'intuizione empirica appunto dello stesso soggetto. In quest'ultima, pertanto, l'Io pensante

dovrebbe cercare le condizioni dell'impiego delle sue funzioni logiche come categorie di sostanza, causa, ecc, non solo per designare mediante l'io sé come oggetto in se stesso, ma per determinare anche il modo della sua esistenza, cioè per conoscersi come noumeno; ciò che è impossibile, stanteché l'intuizione empirica interna è sensibile, e non ci dà se non dati del fenomeno, che non può conferir nulla all'oggetto della coscienza pura per la conoscenza della sua esistenza separata, ma solo servire di aiuto all'esperienza.

Ma, posto che in seguito si trovasse, non nell'esperienza, sì in certe (non dico semplici regole logiche, ma) leggi dell'uso puro della ragione, valide a priori circa la nostra esistenza, un motivo per presupporci, affatto a priori, come legislatori rispetto alla nostra propria esistenza, e come determinanti anche questa esistenza; allora si scoprirebbe così una spontaneità, in virtù della quale potrebbe esser determinata la nostra realtà, senza aver bisogno a tal uopo delle condizioni dell'intuizione empirica; e qui noi scorgeremmo, che nella coscienza della nostra esistenza c'è a priori qualcosa, che può servire a determinare la nostra esistenza, che pure è determinabile completamente solo in modo sensibile; a determinarla, dico, tuttavia rispetto a una certa facoltà interna in relazione a un mondo intelligibile (certo soltanto pensato).

Ma questo non farebbe avanzare menomamente tutti i tentativi della psicologia razionale. Infatti, per quella meravigliosa facoltà, che prima di tutto mi rivela la coscienza della legge morale, avrei sì un principio della determinazione della mia esistenza che è puramente intellettuale, ma mediante quali predicati? Non altri da quelli che mi devono esser dati nell'intuizione sensibile; e così tornerei da capo al punto dove ero nella psicologia razionale, ossia al bisogno di intuizioni sensibili, per dare un significato ai miei concetti intellettuali: sostanza, causa, ecc, onde soltanto io posso aver conoscenza di me; ma quelle intuizioni non mi possono mai aiutare al di sopra del campo dell'esperienza. Intanto, rispetto all'uso pratico, che del resto è indirizzato sempre ad oggetti dell'esperienza, conforme al significato analogico che essi hanno nell'uso teorico, sarei sempre autorizzato ad applicare questi concetti alla libertà e al soggetto di essa, intendendo per essi unicamente le funzioni logiche del soggetto e del predicato, del principio e della conseguenza, in conformità delle quali sono determinati gli atti e gli effetti secondo quelle leggi, in modo che insieme con le leggi della natura essi possono essere sempre spiegati secondo le categorie di sostanza e di causa, quantunque derivino da tutt'altro principio. Questo s'è dovuto dire solo per prevenire il ma-

litoso, a cui facilmente è esposta la dottrina dell'intuizione di sé come fenomeno. Nel seguito si avrà occasione di farne uso.

## Capitolo Secondo

### L'ANTINOMIA DELLA RAGION PURA

Nell'introduzione a questa parte della nostra opera noi abbiamo mostrato che ogni apparenza trascendentale della ragion pura si fonda su raziocina dialettici, il cui schema è dato dalla logica in tre specie formali di sillogismi in generale, come, in qualche modo, le categorie trovano il loro schema logico nelle quattro funzioni di tutti i giudizi. La prima specie di questi raziocinii sofisticati riguardava l'unità incondizionata delle condizioni soggettive di tutte le rappresentazioni in generale (soggetto o anima), in corrispondenza dei sillogismi categorici, la cui premessa maggiore, come principio, esprime la relazione di un predicato con un soggetto. La seconda specie d'argomento dialettico, per analogia coi sillogismi ipotetici, farà dunque, suo contenuto l'unità incondizionata delle condizioni oggetti ve del fenomeno; come la ter2a specie, che si presenterà nel capitolo seguente, ha per tema l'unità incondizionata delle condizioni oggettive della possibilità degli oggetti in generale.

Ma è degno di nota, che il paralogismo trascendentale produceva un'apparenza meramente unilaterale per ciò che riguarda l'idea del soggetto del nostro pensiero, e, per l'affermazione dell'antitesi non si ha, in base ai concetti della ragione, la minima apparenza. Il vantaggio è interamente dal lato del pneumatismo, benché questo, con tutta la sua apparenza favorevole, non possa negare il vizio d'origine di sciogliersi in semplice fumo alla prova del fuoco della Critica.

Ben altrimenti accade, se noi applichiamo la ragione alla sintesi oggettiva dei fenomeni, dove essa pensa di far valere, e con molta apparenza, il suo principio dell'unità incondizionata; ma s'avvolge tosto in tali contraddizioni, che è costretta, quanto al punto di vista cosmologico, a desistere da ogni pretesa.

Qui si presenta cioè un nuovo fenomeno della ragione umana, ossia un'Antitetica affatto naturale, per cui nessuno ha bisogno di sottilizzare e tendere artificiosi tranelli, ma in cui la ragione incorre da se stessa e inevitabilmente: un'Antitetica, in vero, per cui è premunita contro quell'assopimento in una convenzione immaginaria, che è il prodotto d'una apparenza unilaterale; ma è insieme esposta alla tentazione o di abbandonarsi a una disperazione scettica, o di

attaccarsi a un'ostinazione dommatica e intestarsi in certe affermazioni senza voler più porgere ascolto e render giustizia alle ragioni della tesi opposta. L'una cosa e l'altra sono la morte della sana filosofia, quantunque il primo caso possa anche dirsi l'eutanasia della ragion pura.

Prima di far valere le scene di discordia e di scompiglio, cui da luogo questo conflitto di leggi (antinomia) della ragion pura, vogliamo dare alcuni schiarimenti, che possono illustrare e giustificare i metodi da noi adoperati nella trattazione di questa materia. Io chiamo tutte le idee trascendentali, in quanto concernono la totalità assoluta nella sintesi dei fenomeni, concetti cosmologici (*Weltbegriffe*): sia a causa appunto di questa totalità incondizionata, su cui si fonda il concetto dell'universo, che è esso stesso semplicemente un'idea; sia perché esse tendono unicamente alla sintesi dei fenomeni, quindi alla sintesi empirica, laddove la totalità assoluta nella sintesi delle condizioni di tutte le cose possibili in generale darà luogo a un ideale della ragion pura, che è affatto distinto dal concetto di mondo, benché stia in relazione con esso. Sicché, come i paralogismi della ragion pura davano il fondamento a una psicologia dialettica, così l'antinomia della ragion pura ci farà vedere i principi trascendentali di una pretesa cosmologia pura (razionale), non allo scopo di trovarla valida e appropriarla, ma, come dice già anche il nome di conflitto della ragione, per esporla in tutta la sua abbagliante ma falsa apparenza, come un'idea che non è compatibile coi fenomeni.

#### Sezione Prima

##### SISTEMA DELLE IDEE COSMOLOGICHE

Per poter enumerare queste idee secondo un principio, con precisione sistematica, dobbiamo primieramente osservare, che è soltanto l'intelletto quello da cui possono derivare concetti puri e trascendentali, e che la ragione propriamente non produce nessun concetto, ma, se mai, libera solamente il concetto intellettuale dalle inevitabili limitazioni di una esperienza possibile, e tenta perciò di estenderlo di là dai limiti dell'empirico, ma tuttavia in connessione con esso. Questo accade perché essa, per un dato condizionato, dalla parte delle condizioni (a cui l'intelletto sottopone tutti i fenomeni della unità sintetica), richiede un'assoluta totalità, e così fa delle categorie un'idea trascendentale per dare alla sintesi empirica una completezza assoluta, continuando la sintesi stessa fino all'incondizionato (che non è mai nell'esperienza, ma solo nell'idea). La ragione

questo richiede, secondo il principio che, se il condizionato è dato, è data anche tutta la somma delle condizioni, quindi l'assolutamente incondizionato mediante cui soltanto era possibile quel condizionato. Sicché, in un primo luogo, le idee trascendentali non saranno propriamente se non categorie spinte fino all'incondizionato, e si potranno ridurre in una tavola ordinata secondo i titoli di esse categorie. In secondo luogo, d'altra parte, non tutte le categorie potranno tuttavia servire a tal uopo, ma soltanto quelle, in cui la sintesi costituisce una serie, e una serie di condizioni, subordinate (non coordinate) tra loro, di un condizionato. La totalità assoluta è richiesta dalla ragione solo in quanto essa riguarda la serie ascendente delle condizioni di un dato condizionato, non quindi quando si tratta della linea discendente delle conseguenze, e né anche dell'aggregato di condizioni coordinate a queste conseguenze. Le condizioni, infatti, rispetto al condizionato dato, sono già presupposte, e si devono anche considerare come date con esso; laddove, poiché le conseguenze non sono esse a render possibili le loro condizioni, anzi piuttosto le presuppongono, nel progresso delle conseguenze (o nel discendere da una data condizione al condizionato), si può non darsi pensiero se la serie cessi o no; e in generale, la questione della sua totalità non è punto un presupposto della ragione.

Così si pensa necessariamente un tempo interamente trascorso fino all'istante dato, anche come dato (sebbene da noi non sia determinabile). Ma, per ciò che riguarda il tempo avvenire, non essendo esso la condizione per giungere al presente, è affatto indifferente, per concepirlo, il modo in cui noi vogliamo comportarci col futuro, o che si voglia farlo cessare a un certo punto, o lasciarlo scorrere all'infinito. Sia la serie  $m, n, o$ , in cui  $n$  è dato come condizionato rispetto a  $m$ , ma insieme come condizione di  $o$ ; la serie salga dal condizionato  $n$  ad  $m$  ( $l, k, i$ , ecc.) e discenda anche dalla condizione  $n$  al condizionato  $o$  ( $p, q, r$ , ecc.): io devo presupporre la prima serie per poter considerare  $n$  come dato, ed  $n$  per la ragione (secondo la totalità delle condizioni) non è possibile se non mediante quella serie; la sua possibilità, invece, non riposa sulla serie seguente  $o, p, q, r$ , la quale pertanto non si può considerare come data, ma soltanto come *dabilis*.

Chiamerò la sintesi di una serie dalla parte delle condizioni, a cominciare da quella che è la più vicina al fenomeno dato e che risalga così verso le condizioni più remote, regressiva; quella, invece, che procede dalla parte del condizionato, dalla conseguenza più vicina a quelle più remote, sintesi progressiva. La prima *va. in antecedentia*, la seconda *in consequentia*. Le idee cosmologiche, dun-

que, han che fare con la totalità della sintesi regressiva, e vanno *in antecedentia*, non *in consequentia*. Quando si dia quest'ultimo caso, è un problema arbitrario e non necessario alla ragion pura, perché noi, per la completa comprensibilità di quel che è dato nel fenomeno, abbiamo bensì bisogno dei principi, ma non delle conseguenze. Ora, per istituire secondo la tavola delle categorie la tavola delle idee, prendiamo da prima i due quanti originari di ogni nostra intuizione, tempo e spazio. Il tempo è in se stesso una serie (e la condizione formale di tutte le serie), e quindi in esso, rispetto a un presente dato, bisogna a priori distinguere gli *antecedentia*, come condizione (il passato), dai *consequentia* (dal futuro). Quindi l'idea trascendentale dell'assoluta totalità della serie delle condizioni di un dato condizionato si riferisce soltanto a tutto il tempo passato. Secondo l'idea della ragione, tutto il tempo già trascorso è necessariamente pensato come dato quale condizione dell'istante dato. Ma, per ciò che spetta allo spazio, in esso, in se stesso, non c'è distinzione di progresso e regresso, poiché esso costituisce un aggregato, non una serie, essendo le sue parti tutte insieme simultaneamente. Il momento attuale del tempo posso considerarlo soltanto come condizionato rispetto al tempo passato, ma non mai come condizione di questo, perché questo istante non proviene se non dal tempo trascorso (o meglio dal trascorrere del tempo precedente). Ma, poiché la parti dello spazio non sono tra loro subordinate, bensì coordinate, una parte non è la condizione della possibilità dell'altra, ed esso non forma, come il tempo, in se stesso una serie. Se non che, la sintesi delle molteplici parti dello spazio, per cui noi lo apprendiamo, è tuttavia successiva, e però avviene nel tempo, e contiene una serie. E poiché in questa serie di spazi aggregati (per es. di piedi in una pertica), a partire da uno spazio dato quelli via via aggiuntivi del pensiero sono sempre la condizione dei limiti de' precedenti, così la misura di uno spazio va anche considerata come sintesi d'una serie delle condizioni per un dato condizionato; soltanto che la parte delle condizioni in se stessa non è differente da quella, da cui sta il condizionato, e però regresso e progresso nello spazio pare siano una cosa sola. Intanto, poiché una parte dello spazio non è data dalle altre, ma è solamente limitata, noi dobbiamo considerare come condizionato ogni spazio limitato, che presuppone un altro spazio come la condizione de' suoi limiti, e così di seguito. Rispetto dunque alla limitazione, il progresso nello spazio è anche un regresso, e l'idea trascendentale dell'assoluta totalità della sintesi nella serie delle condizioni concerne anche lo spazio; e io posso appunto propormi la questione dell'assoluta tota-

lità del fenomeno nello spazio, né più né meno che del fenomeno nel tempo trascorso. Ma, se a tale questione sia anche possibile una risposta, è ciò che si vedrà appresso.

In secondo luogo, la realtà nello spazio, cioè la materia, è un condizionato, le cui condizioni interne sono le sue parti, e le parti delle parti le condizioni remote; di guisa che qui ha luogo una sintesi regressiva, di cui la ragione esige la totalità assoluta, la quale non può ottenersi altrimenti che con una divisione completa, onde la realtà della materia o finisce in nulla, o pure in quel che non è più materia, ossia nel semplice, sicché anche qui c'è una serie di condizioni e un progresso verso l'incondizionato.

In terzo luogo, quanto alle categorie del rapporto reale tra i fenomeni, la categoria della sostanza con i suoi accidenti non si conviene a un'idea trascendentale; cioè la ragione, rispetto a questa categoria, non ha ragione di risalire regressivamente alle condizioni. Gli accidenti, infatti (in quanto ineriscono a una sostanza), sono coordinati tra loro e non formano serie. Ma, rispetto alla sostanza, non sono propriamente subordinati ad essa, anzi sono il modo di esistere nella sostanza stessa. Ciò che qui potrebbe ancora parere un'idea della ragione trascendentale, sarebbe il concetto del sostanziale. Se non che, poiché questo non significa altro che il concetto dell'oggetto in generale, che sussiste in quanto in esso si pensa semplicemente il soggetto trascendentale senza alcun predicato, e qui, all'incontro, si tratta solo dell'incondizionato nella serie dei fenomeni; così è chiaro che il sostanziale non può costituire un membro di essa serie. Altrettanto vale precisamente delle sostanze in reciprocità d'azione, che sono semplici aggregati, e non hanno l'esponente d'una serie, non essendo tra loro subordinati come condizioni della loro possibilità; ciò che si è ben potuto dire degli spazi, il cui limite non era mai determinato, in sé, ma sempre mediante un altro spazio. Resta, dunque, soltanto la categoria della causalità, la quale presenta una serie di cause di un dato effetto, nella quale si può risalire da quest'ultimo, come condizionato, a quelle, come condizioni, e rispondere alla questione della ragione.

In quarto luogo, i concetti del possibile, reale e necessario, non menano a una serie, fuorché solamente in quanto l'accidentale nell'esistenza deve essere sempre considerato come condizionato, e, secondo la regola dell'intelletto, accenna a una condizione, data la quale è necessario che questa rinvii a una condizione più alta, finché la ragione trovi, solo nella totalità della serie, la necessità incondizionata.

Sicché non v'ha più di quattro idee cosmologiche, secondo i quattro titoli delle categorie, scegliendo quelle che portano seco necessariamente una serie nella sintesi del molteplice.

1.  
La totalità assoluta della  
COMPOSIZIONE  
del tutto dato di tutti i fenomeni.
2.  
La totalità assoluta  
della DIVISIONE di un tutto  
dato nel fenomeno.
3.  
La totalità assoluta  
dell'ORIGINE di un fenomeno.
4.  
La totalità assoluta della DIPENDENZA DELL'ESISTENZA  
del mutevole nel fenomeno.

Primieramente qui è da notare, che l'idea della totalità assoluta non riguarda altro che l'esposizione dei fenomeni, e quindi non il puro concetto dell'intelletto di un tutto delle cose in generale. Qui, dunque, i fenomeni son considerati come dati, e la ragione vuole l'assoluta totalità delle condizioni della loro possibilità, in quanto esse formano una serie, e però una sintesi assolutamente (cioè sotto ogni aspetto) completa, per cui il fenomeno possa essere esposto secondo le leggi dell'intelletto.

In secondo luogo, è propriamente soltanto l'incondizionato ciò che la ragione cerca in questa sintesi per serie, e precisamente per serie regressiva, delle condizioni: qualcosa come la totalità nella serie delle premesse, che insieme non ne presuppongono più nessun'altra. Ora questo incondizionato è sempre contenuto nella totalità assoluta della serie, se uno se la rappresenti nella immaginazione. Se non che, questa sintesi assolutamente completa non è, a sua volta, se non un'idea; giacché non si può, almeno anticipatamente, sapere se una tale sintesi sia anche possibile nei fenomeni. Se uno si rappresenta tutto mediante semplici concetti puri dell'intelletto, senza alcuna condizione sensibile, si può dire senz'altro che di un dato condizionato sia data anche la serie intera delle condizioni tra loro subordinate; perché quello è dato soltanto mediante queste. Soltanto, nei fenomeni s'incontra una speciale limitazio-

ne circa il modo in cui le condizioni son date, cioè per la sintesi successiva del molteplice dell'intuizione, che nel regresso dev'essere completa. Ma, se questa completezza sia possibile in modo sensibile, è ancora un problema. Pure l'idea di questa completezza intanto c'è nella ragione, senza guardare alla possibilità o impossibilità di unirvi adeguati concetti empirici. Adunque, poiché nell'assoluta totalità della sintesi regressiva del molteplice nel fenomeno (secondo la guida delle categorie, che la rappresentano come una serie di condizioni di un dato condizionato) è compreso di necessità l'incondizionato — e si può anche lasciare indeciso se e quanto questa totalità si possa realizzare — la ragione qui sceglie la via di muovere dall'idea della totalità, benché essa abbia per ultimo iscopo l'incondizionato, sia della serie intera, sia di una parte di essa.

Ora, questo incondizionato si può pensare o come semplicemente consistente nella serie intera, in cui, dunque, tutti i membri senza eccezione sono condizionati, e solo il tutto di essa sarebbe assolutamente incondizionato — in tal caso il regresso si dice infinito —; o l'assolutamente incondizionato è soltanto una parte della serie, a cui tutti gli altri membri sono subordinati, ma che, a sua volta, non sta sotto un'altra condizione<sup>1</sup>. Nel primo caso, la serie è senza limiti (senza cominciamento), cioè infinita, *a parte priori*, e pure interamente data: ma il regresso in essa non è completo, e può essere detto infinito solo *potentialiter*. Nel secondo caso, c'è un primo della serie, che rispetto al tempo passato si dice cominciamento del mondo; rispetto allo spazio, limite del mondo; rispetto alle parti di un tutto dato ne' suoi limiti, semplice; rispetto alle cause, spontaneità assoluta (libertà); rispetto alla esistenza delle cose mutevoli, assoluta necessità naturale.

Noi abbiamo due espressioni: mondo (*Welt*) e natura, che talvolta si scambiano tra loro. La prima significa il tutto matematico di tutti i fenomeni e la totalità della loro sintesi nel grande come nel piccolo, cioè tanto nel progresso di essa per composizione, quanto per divisione. Ma questo stesso mondo è detto natura<sup>2</sup>, in quanto

<sup>1</sup> Il tutto assoluto della serie delle condizioni di un dato condizionato è sempre incondizionato; perché, oltre di esso, non vi sono più condizioni, rispetto alle quali potrebbe essere condizionato. Se non che, questo insieme assoluto di una tale serie non è se non un'idea, o piuttosto un concetto problematico, di cui deve indagarsi la possibilità, e indagarsi in relazione al modo in cui l'incondizionato, che è propriamente l'idea trascendentale di cui si tratta, può esservi contenuto (N. d. K.J.).

<sup>2</sup> Natura, presa *adjective (formaliter)*, significa la connessione delle determinazioni di una cosa secondo un principio interno di causalità. Invece, per natura *substan-*

vien considerato come un tutto dinamico, e non si guarda all'aggregazione nello spazio o nel tempo, per realizzarlo come una quantità, ma all'unità nell'esistenza dei fenomeni. Ora, in questo caso, la condizione di ciò che accade si dice causa, e la causalità incondizionata della causa nel fenomeno libertà; quella condizionata, invece, causa naturale in senso stretto. Il condizionato nell'esistenza in generale si dice accidentale, e l'incondizionato necessario. La necessità incondizionata dei fenomeni può dirsi necessità naturale.

Le idee, delle quali noi ora ci occupiamo, le ho chiamate sopra idee cosmologiche, sia perché per cosmo si intende il complesso di tutti i fenomeni, e le nostre idee si riferiscono anche soltanto all'incondizionato tra i fenomeni; sia, anche, perché la parola cosmo (*Welt*) nel senso trascendentale designa la totalità assoluta del complesso delle cose esistenti, e noi rivolgiamo soltanto la nostra attenzione alla completezza della sintesi (comeché solo propriamente nel regresso verso le condizioni). Considerato che, oltracciò, queste idee sono tutte trascendenti, e, benché non oltrepassino veramente, quanto al modo, l'oggetto, cioè i fenomeni, ma abbiano che fare unicamente col mondo sensibile (non coi noumeni), tuttavia spingono la sintesi fino a un grado, che sorpassa ogni possibile esperienza, si può con tutta proprietà, secondo la mia opinione, denominarle tutte quante concetti cosmologici. Rispetto alla distinzione dell'incondizionato matematico e dell'incondizionato dinamico, a cui tende il regresso, io direi tuttavia le due prime idee concetti cosmologici (del cosmo in grande e in piccolo) in senso stretto, e le altre due invece concetti trascendenti della natura. Questa distinzione, al presente, non è ancora di special rilievo; ma può acquistare in seguito una maggiore importanza.

#### Sezione Seconda

##### ANTITETICA DELLA RAGION PURA

Se Tetica è ogni insieme di dottrine dommatiche, io intendo per Antitetica, non affermazioni dommatiche del contrario, ma il conflitto di conoscenze secondo l'apparenza dommatiche (*thesin cum*

*tive (materialiter)* si intende il complesso dei fenomeni, in quanto questi, mercé un interno principio di causalità, sono fra loro legati da un nesso universale. Nel primo senso, si parla della natura della materia fluida, del fuoco, e così via, e ci si serve di questa parola solo *adjective*; al contrario, se si parla delle cose della natura, si ha in mente un tutto sussistente (N. à. K.).

*antithesi*), senza che si annetta all'una piuttosto che all'altra uno speciale diritto all'assenso. L'Antitetica, dunque, non si occupa punto di affermazioni unilaterali, ma prende a considerare le conoscenze universali della ragione solo pel conflitto di esse tra loro e per le cause di tal conflitto. L'Antitetica trascendentale è una ricerca intorno all'antinomia della ragion pura, le sue cause e il suo risultato. Quando noi rivolgiamo la nostra ragione non semplicemente, per l'uso dei principi dell'intelletto, agli oggetti dell'esperienza, ma ci avventuriamo ad estenderla al di là dei limiti di questa, allora vengon fuori proposizioni sofistiche, che dalla esperienza non possono né sperare conferma, né temere confutazione; ciascuna delle quali non soltanto è in se stessa senza contraddizione, ma trova perfino nella natura della ragione le condizioni della sua necessità; solo che, disgraziatamente, il contrario ha dalla parte sua ragioni altrettanto valide e necessarie di affermazione.

Le questioni che si presentano naturalmente in una tale dialettica della ragion pura, son dunque: 1) In quali proposizioni propriamente la ragion pura è soggetta inevitabilmente a una antinomia. 2) Su quali cause si fonda questa antinomia. 3) Se nondimeno, e in qual modo, alla ragione, in questo conflitto, resti aperta una via alla certezza.

Un teorema dialettico della ragion pura deve, dunque, avere in sé questo, che lo distingua da tutte le proposizioni sofistiche: che non concerna una questione arbitraria, che non si solleva se non per un certo scopo voluto, ma sia una questione siffatta, che ogni ragione umana nel suo cammino vi si deve necessariamente imbattere; e in secondo luogo, che così essa come la contraria porti seco non soltanto un'apparenza artificiosa, che, se uno l'esamina, dilegua tosto, ma un'apparenza naturale e inevitabile, che, quando anche uno non ne sia più ingannato, illude pur sempre, sebbene non riesca più a gabbare; e però può bensì esser resa innocua, ma non può giammai venire estirpata.

Una tale dottrina dialettica non si riferirà all'unità intellettuale di concetti d'esperienza, ma all'unità razionale di semplici idee, le cui condizioni — poiché primieramente, come sintesi secondo regole, essa deve accordarsi con l'intelletto, e pure, insieme, come unità assoluta di essa, con la ragione, — se essa è adeguata all'unità della ragione, saranno troppo grandi per l'intelletto, e se proporzionata all'intelletto, troppo piccole per la ragione; dal che deve sorgere un conflitto, che non si può evitare, donde che si prendano le mosse.

Queste affermazioni sofistiche aprono dunque una lizza dialettica, dove ogni parte cui sia permesso di dar l'assalto ha il disopra, e soggiace di sicuro quella che è costretta a tenersi sulla difensiva. Quindi anche i cavalieri gagliardi, s'impegnino essi per la buona o per la cattiva causa, sono sicuri di riportare la corona della vittoria, se badano solo ad avere il privilegio di dar l'ultimo assalto senza essere più obbligati a sostenere un nuovo attacco dell'avversario. Si può facilmente immaginare, che questo arringo pel passato è stato abbastanza spesso corso, che molte vittorie sono state guadagnate da ambo le parti; ma per l'ultima, che decide la cosa, si è sempre badato che il difensore della buona causa tenesse solo il terreno, e così fosse impedito all'avversario di impugnare più oltre le armi. Come giudici di campo imparziali, dobbiamo mettere affatto da parte, se sia la buona o la cattiva causa quella che i combattenti sostengono, e lasciar che essi se la sbrighino prima tra loro. Forse, dopo essersi l'un l'altro più stancati che danneggiati, essi scorgeranno da se stessi la vanità della loro lotta e si separeranno da buoni amici.

Questo metodo di assistere a un conflitto di affermazioni, o piuttosto di provocarlo da sé, non per decidere alla fine in favore dell'una o dell'altra parte, ma per ricercare se l'oggetto di esso non sia forse una semplice illusione, che ciascuno vanamente s'affanna ad acchiappare, e in cui ei non può nulla guadagnare, quand'anche non gli si resistesse punto: questo metodo, dico, si può chiamare metodo scettico. Esso è da distinguere del tutto dallo scetticismo, principio di una inscienza secondo arte e scienza<sup>1</sup>, che spianta le fondamenta d'ogni cognizione, per non lasciarle, possibilmente, in nessuna parte alcuna certezza e sicurezza. Giacché il metodo scettico mira alla certezza, in quanto cerca di scoprire in un tale combattimento, onestamente inteso da ambo le parti e condotto con intelligenza, il punto dell'equivoco, per fare come i saggi legislatori, che dall'imbarazzo dei giudici nell'amministrazione della giustizia ricavano per sé un ammaestramento intorno a ciò che di manchevole e non abbastanza determinato è nelle loro leggi. L'antinomia, che si rivela nell'applicazione delle leggi, è per la nostra limitata sapienza la maggior prova d'esame della nomotetica, per rendere così attenta la ragione, che nella speculazione astratta non s'accorge facilmente dei suoi passi falsi, ai momenti della determinazione dei suoi principi.

Ma codesto metodo scettico è essenzialmente proprio solo della filosofia trascendentale; e in ogni modo, può farsene a meno in ogni altro campo di ricerche, solo in questo no. Nella matematica il suo uso sarebbe assurdo: poiché in essa non può restar nascosta e sfuggire all'occhio nessuna falsa affermazione, in quanto le dimostrazioni vi debbono sempre procedere al filo dell'intuizione pura, e mediante una sintesi sempre evidente. Nella filosofia sperimentale<sup>1</sup> può bene un dubbio sospensivo esser utile; se non che, nessun malinteso, almeno, è possibile, il quale non si possa facilmente tor via, e ad ogni modo nell'esperienza devono in definitiva trovarsi gli ultimi mezzi della decisione del dissidio, presto o tardi che essi abbiano a rintracciarsi. La morale può dare tutti i suoi principi anche *in concreto* e insieme le conseguenze pratiche, almeno in esperienze possibili, e così evitare il malinteso dell'astrazione. Per contro, le affermazioni trascendentali, che si arrogano vedute che si estendono al di là del campo d'ogni possibile esperienza, né si trovano nel caso che la loro sintesi astratta possa esser data in qualche intuizione a priori, né son tali che il malinteso possa esser scoperto mercé una qualche esperienza. La ragione trascendentale non ci permette dunque altra pietra di paragone che il tentativo d'un accordo delle sue affermazioni tra loro stesse, e quindi, prima, di una gara di combattimento tra loro, libera e senza ostacoli; e a questa gara al presente noi vogliamo dar corso<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> È superflua anche qui la congettura proposta dal WILLE, che si legga *fisica sperimentale*, invece di *filosofia sperimentale* (Kantst., IV, 311).

<sup>2</sup> Le antinomie si susseguono nell'ordine delle sopra dette idee trascendentali (N. d. K.).



## PRIMO CONFLITTO DELLE

## Tesi

Il mondo nel tempo ha un cominciamento, e inoltre, per lo spazio, è chiuso dentro limiti.

## Dimostrazione

Infatti, se si ammette che il mondo non abbia nel tempo un cominciamento, fino a ogni istante dato è passata una eternità e però è trascorsa nel mondo una serie infinita di stati successivi delle cose. Ora l'infinità d'una serie consiste appunto in ciò, che essa non può esser mai compiuta mediante una sintesi successiva. E dunque impossibile una serie cosmica infinita trascorsa; e però un cominciamento del mondo è condizione necessaria della sua esistenza; ciò che era primieramente da dimostrare.

Rispetto poi al secondo punto, si ammetta da capo il contrario; allora il mondo sarà un tutto infinito, già dato, di cose simultaneamente esistenti. Ora, noi non possiamo pensare in altro modo la quantità di un *quantum*<sup>1</sup> che non sia dato dentro certi limiti ad ogni intuizione, se non mediante la sintesi delle parti, e la totalità di un tale *quantum* solo mercé la sintesi completa, o mercé l'addizione ripetuta dell'unità a se stessa<sup>2</sup>. Pertanto, per concepire il mondo, che riempie tutti gli spazi, come un tutto, occorrerebbe considerare la sintesi successiva delle parti di un mondo infinito come completa, cioè un tempo infinito dovrebbe essere considerato come trascorso nella enumerazione di tutte le cose coesistenti; il che è impossibile. Dunque, un aggregato infinito di cose reali non può essere considerato come un tutto dato, e però né anche come dato simultaneamente. Per conseguenza, un mondo per la estensione nello spazio e non infinito, ma chiuso nei suoi limiti; che era il secondo punto.

<sup>1</sup> Noi possiamo intuire un *quantum* indeterminato come un tutto, se è chiuso in limiti, senza aver bisogno di costruirne con la misura, cioè con la sintesi successiva delle sue parti, la totalità. Perché i limiti determinano già la totalità, escludendo ogni di più (N. d.K.).

<sup>2</sup> Il concetto della totalità non è altro, in questo caso, se non la rappresentazione della sintesi completa delle sue parti, perché, non potendo noi ricavare il concetto dell'intuizione del tutto (come quella, che in questo caso è impossibile), possiamo soltanto coglierlo almeno in idea mercé la sintesi delle parti fino al compimento dell'infinito (N. d. K.).

## IDEE TRASCENDENTALI

## Antitesi

Il mondo non ha né cominciamento né limiti spaziali, ma è, così rispetto al tempo come rispetto allo spazio, infinito.

## Dimostrazione

Poniamo infatti che abbia un cominciamento. Poiché il cominciamento è una esistenza alla quale precede un tempo in cui la cosa non è, ci deve essere stato un tempo in cui il mondo non era, ossia un tempo vuoto. Ora, in un tempo vuoto non è possibile il sorgere di una cosa qual sia, perché nessuna parte di un tempo tale ha in sé, piuttosto che un'altra qualunque, una condizione distintiva di essere piuttosto che di non essere (sia che si supponga che essa sorga da se stessa o per altra causa). Parecchie serie, dunque, di cose possono cominciare nel mondo, ma il mondo stesso non può avere un cominciamento; e però esso, quanto al tempo passato, è infinito.

Per ciò che spetta alla seconda parte, se si ammette da principio il contrario, che cioè il mondo, quanto allo spazio, sia finito e limitato, allora esso si trova in uno spazio vuoto, che non è limitato. Si dovrebbe perciò incontrare, non soltanto una relazione delle cose nello spazio, ma altresì una relazione delle cose con lo spazio. Ora, poiché il mondo è un tutto assoluto, fuori del quale non c'è oggetto d'intuizione, né, perciò, un correlato del mondo, con cui questo sia in relazione, la relazione del mondo con lo spazio vuoto sarebbe una relazione con nessun oggetto. Ma una simile relazione, e però anche la limitazione del mondo da parte dello spazio vuoto, non è niente. Dunque il mondo, rispetto allo spazio, non è punto limitato; cioè esso, quanto alla estensione, è infinito<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Lo spazio è semplicemente la forma dell'intuizione esterna (intuizione formale) ma non un oggetto reale, che si possa intuire esternamente. Lo spazio anteriore a tutte le cose, che lo determinano (riempiono o limitano) o che piuttosto nella sua forma, danno una intuizione empirica, rappresenta, sotto nome di spazio assoluto, nient'altro che la semplice possibilità dei fenomeni esterni, in quanto essi o esistono in sé o possono aggiungersi a fenomeni dati. L'intuizione empirica, dunque, non risulta dalla composizione di fenomeni con lo spazio (della percezione e della vuota intuizione). Un elemento non è verso l'altro un correlato di sintesi, ma sono solamente legati in una medesima intuizione empirica, come materia e forma di essa. Se si vuole staccare uno di questi due elementi dall'altro (lo spazio da tutti i fenomeni), ne sorgono ogni sorta di vuote determinazioni dell'intuizione esterna, che non sono per altro percezioni possibili. Per es. il movimento o la quiete del mondo nello spazio vuoto infinito: una determinazione del rapporto di entrambi tra loro, che non può mai essere percepita, e che, quindi, è anche il predicato di un semplice ente immaginario (N.d.K.).

## Nota alla

## I. alla tesi

In questi argomenti tra loro in contrasto io non ho cercato l'illusione, per condurre (come si dice) una dimostrazione avvocatesca, che si serva a proprio vantaggio della imprudenza dell'avversario e sfrutti volentieri il ricorso di costui a una legge fraintesa, per edificare le proprie ingiuste pretese sulla confutazione di essa. Ciascuno di questi argomenti è tratto dalla natura della cosa, ed è messo da parte il vantaggio, che potrebbero offrire gli erronei ragionamenti dei dommatici delle due parti.

Io avrei potuto dimostrare la tesi anche secondo l'apparenza, premettendo dell'infinità di una quantità data, secondo l'abitudine dei dommatici, un concetto difettoso. Infinità è una quantità, di cui non è possibile una maggiore (maggiore cioè del numero di una data unità contenutovi). Ora nessun numero è il massimo, perché sempre si può aggiungere una o più unità. Dunque, una quantità infinita data, quindi anche un mondo infinito (quanto alla serie tra scorsa, come quanto all'estensione) è impossibile: dunque esso, per entrambi i rispetti, è limitato. Io avrei potuto condurre così la mia dimostrazione; se non che, questo concetto non s'accorda con ciò che s'intende per un tutto infinito. Così non è rappresentato quanto grande esso sia; quindi il suo concetto non è quello di un *maximum*, ma vien pensato allora soltanto il suo rapporto a una unità presa a piacere, rispetto alla quale esso è maggiore di ogni numero. Ora, secondo che si assume l'unità maggiore o minore, l'infinito sarebbe maggiore o minore; ma l'infinità, consistendo semplicemente nel rapporto a questa unità data, rimarrebbe sempre la stessa, quantunque certamente la quantità assoluta del tutto così non sarebbe stata guarì conosciuta: ma qui non si tratta di questa.

Il vero (trascendentale) concetto dell'infinità è, che la sintesi successiva dell'unità nella misurazione d'un *quantum* non può mai esser compiuta<sup>1</sup>. Quindi segue con ogni sicurezza, che non può esser trascorsa un'eternità di stati successivi fino a un dato momento (presente), e che il mondo dunque deve avere un cominciamento.

Rispetto alla seconda parte della tesi, la difficoltà di una serie infinita, e nondimeno passata, in verità viene meno, perché il molteplice di un mondo infinito d'estensione è dato simultaneamente. Se non che, per pensare la totalità di un tale insieme, non potendo noi ricorrere a limiti che stabiliscono da sé questa totalità nella intuizione, dobbiamo render conto del nostro concetto, che in

<sup>1</sup> Esso contiene un numero (di unità data), che è maggiore di ogni numero; che è il concetto matematico dell'infinito (N. d. K.).

## prima Antinomia

## II. all'antitesi

La dimostrazione dell'infinità della serie cosmica data e del complesso del mondo si fonda su questo, che nel caso contrario un tempo vuoto, come uno spazio vuoto, dovrebbe costituire il limite del mondo. Ora non mi è ignoto che contro questa conseguenza si cercano sotterfugi, col pretesto che sia bene possibile un limite del mondo nel tempo e nello spazio, senza che si debba ammettere appunto un tempo assoluto al di là del cominciamento del mondo, o uno spazio assoluto fuori del mondo reale; ciò che è impossibile. Per quest'ultima parte io sono perfettamente soddisfatto di tale opinione dei filosofi della scuola leibniziana. Lo spazio è semplicemente la forma dell'intuizione esterna, non già un oggetto reale, che possa venir intuito esternamente, né un termine correlativo ai fenomeni, ma la forma degli stessi fenomeni. Lo spazio, dunque, non può assolutamente (solo per sé) presentarsi come qualcosa di determinante nell'esistenza delle cose, perché esso non è punto un oggetto, ma solo la forma di oggetti possibili. Le cose, dunque, come fenomeni, determinano bensì lo spazio; cioè di tutti i predicati possibili di esso (grandezza e rapporto) esse fanno che questi o quelli appartengano alla realtà; ma, viceversa, lo spazio non può, come qualcosa che stia per sé, determinare la realtà delle cose rispetto alla grandezza e alla forma, perché in se stesso non è niente di reale. Può dunque uno spazio (sia esso pieno o vuoto)<sup>1</sup> esser limitato dai fenomeni, ma i fenomeni non possono essere limitati da uno spazio vuoto esteriore ad essi. Lo stesso precisamente vale pel tempo. Ora, concesso tutto questo, è nondimeno fuor di questione che si dovrebbero ammettere assolutamente queste due nullità (*Undinge*), lo spazio vuoto al di là e il tempo vuoto prima del mondo, se si ammettesse un limite cosmico, o rispetto allo spazio o rispetto al tempo.

Infatti, quanto alla scappatoia della quale si tenta di scantonare, innanzi alla conseguenza per cui noi diciamo che, se il mondo (nel tempo e nello spazio) ha limiti, il vuoto infinito dovrebbe determinare l'esistenza delle cose reali rispetto alla loro grandezza: essa si rifa di soppiatto da ciò solo, che, invece di un mondo sensibile, si pensa a chi sa quale mondo intelligibile, e invece del primo cominciamento (un'esistenza, alla quale precede un tempo di non essere) si pensa in generale un'esistenza, che non presuppone nes-

<sup>1</sup> Si vede facilmente che con ciò si vuol dire: lo spazio vuoto, in quanto è limitato da fenomeni, quindi quello dentro il mondo, almeno non contraddice ai principi trascendentali, e potrebbe perciò, rispetto a questi, essere ammesso, benché non ne sia pertanto affermata senz'altro la possibilità (N. d. K.).

tal caso non può andare del tutto all'insieme determinato delle parti: ma deve provare la possibilità di un tutto mediante la sintesi successiva delle parti. Ora, poiché questa sintesi dovrebbe costituire una serie che non possa esser mai completa, così non si può, avanti ad essa, e però neanche per mezzo di essa, pensare una totalità. Il concetto, infatti, della totalità stessa, in questo caso è la rappresentazione di una sintesi completa delle parti: e questa completezza, e quindi anche il suo concetto, è impossibile.

## SECONDO CONFLITTO DELLE

### Tesi

Ogni sostanza composta nel mondo consta di parti semplici, e non esiste in nessun luogo se non il semplice, o ciò che ne è composto.

### Dimostrazione

Infatti, se si ammettesse che le sostanze composte non constino di parti semplici, sopprimendo nel pensiero ogni composizione, non resterebbe nessuna parte composta, e (non essendoci parti semplici) nessuna parte semplice, quindi assolutamente niente, e per conseguenza nessuna sostanza sarebbe stata data. O, dunque, è impossibile sopprimere nel pensiero ogni composizione, ovvero, dopo la soppressione di essa, deve restare qualcosa di sussistente senza nessuna composizione, cioè il semplice. Ma, nel primo caso, il composto non consterebbe di sostanze (perché in esse la composizione non è se non una relazione accidentale delle sostanze, senza la quale esse devono sussistere come enti per sé stanti). Ora, poiché questo caso contraddice all'ipotesi, così non resta se non il secondo: che cioè il composto sostanziale nel mondo risulta di parti semplici.

Quindi segue immediatamente, che nel mondo le cose sono tutte semplici, che la composizione è solamente uno stato estrinseco di esse, e che, quantunque noi non possiamo mai sottrarre le sostanze elementari a questo stato di unione, pure la ragione deve concepirle come i soggetti primi di ogni composizione, e quindi, anteriormente ad essa, come enti semplici.

sun'altra condizione nel mondo, invece dei limiti della estensione si pensano barriere dell'universo, e per tal modo si finisce coll'uscir dalla via del tempo e dello spazio. Ma qui non si tratta se non del *mundus phaenomenon* e della sua grandezza, rispetto a cui non si può a niun patto astrarre dalle ricordate condizioni della sensibilità, senza distruggerne l'essenza. Il mondo sensibile, se è limitato, sta necessariamente nel vuoto infinito. Se si vuoi mettere a priori questo da parte, e però lo spazio in generale quale condizione della possibilità dei fenomeni, allora cade tutto il mondo sensibile. Se non che, nel nostro problema soltanto questo è dato. Il *mundus intelligibilis* non è se non il concetto universale d'un mondo in generale, in cui si astraie da tutte le condizioni dell'intuizione di esso, e per cui, dunque, non è guari possibile nessuna proposizione sintetica, né affermativa né negativa.

## IDEE TRASCENDENTALI

### Antitesi

Nessuna cosa composta nel mondo consta di parti semplici; e in esso non esiste, in nessun luogo, niente di semplice.

### Dimostrazione

Poniamo che una cosa composta (come sostanza) consti di parti semplici. Poiché ogni rapporto esterno, quindi anche ogni composizione di sostanze, non è possibile se non nello spazio, il composto deve constare di tante parti, e di altrettante parti deve constare anche lo spazio, che esso occupa. Ma lo spazio non consta di parti semplici, bensì di spazi. Dunque, ogni parte del composto deve occupare uno spazio. Ma le parti assolutamente prime d'ogni composto sono semplici. Dunque, il semplice occupa uno spazio. Ora, poiché ogni reale che occupa uno spazio, contiene in sé una molteplicità di elementi, che si trovano l'uno fuori dell'altro, e quindi è composto, e precisamente un reale composto, non di accidenti (che questi non possono senza sostanza esser l'uno fuori dell'altro), pertanto un composto di sostanze: il semplice sarebbe un composto sostanziale; ciò che si contraddice.

La seconda proposizione dell'antitesi, che nel mondo non esiste niente di semplice, non può qui significare se non che l'esistenza dell'assolutamente semplice non può essere provata per nessuna esperienza o percezione, né esterna né interna, e che l'assolutamente semplice è dunque una semplice idea, la cui realtà oggettiva non può esser dimostrata mai in una qualsiasi esperienza possibile; quindi, che è senza nessuna applicazione e oggetto nell'esposizione dei fenomeni. Infatti, se noi vogliamo ammettere che sia dato, per que-

*Nota alla**I. alla tesi*

Se io parlo di un tutto, che consta necessariamente di parti semplici, intendo per esso solamente un tutto sostanziale come vero e proprio composto, cioè l'unità accidentale del molteplice che dato separatamente (almeno nel pensiero) è posto in un reciproco rapporto, e così costituisce un che d'uno. Lo spazio si dovrebbe propriamente dire non composto, ma tutto, perché la parti di esso sono possibili solo nell'intero, e l'intero non è possibile in virtù delle parti. In ogni caso, dovrebbe dirsi *compositum ideale*, ma non *reale*. Questo tuttavia non è che una sottigliezza. Poiché lo spazio non è un composto di sostanze (né di accidenti reali), soppressa in esso ogni composizione, non potrebbe rimanere nulla, né anche il punto: questo infatti non è possibile se non come limite d'uno spazio (quindi di un composto). Lo spazio e il tempo non risultano dunque di parti semplici. Ciò che appartiene soltanto allo stato di sostanza, quantunque abbia una quantità (per es., il cambiamento), né anche è dato dal semplice; cioè un certo grado di cambiamento non deriva dalla coalizione di molti cambiamenti semplici. La nostra inferenza dal composto al semplice non vale se non delle cose sussistenti per se stesse. Ma gli accidenti di uno stato non sussistono per se stesse. Sicché è facile rovinare la dimostrazione della necessità del semplice come elemento di ogni composto sostanziale, e perciò perdere del tutto la propria causa, se la si spinge troppo oltre, e

sta idea trascendentale, di trovare un oggetto di esperienza, dovrebbe l'intuizione empirica di un oggetto esser conosciuta come tale, che non contenesse assolutamente un molteplice di elementi l'uno fuori dell'altro, e legati in unità. Ora, poiché dalla non coscienza di un tale molteplice non si può inferire l'impossibilità totale di esso in una qualsiasi intuizione di un oggetto, ma questo intanto è affatto necessario per l'assoluta semplicità; ne segue che questa non si possa dedurre da nessuna percezione, quale che essa sia. Poiché, dunque, non può darsi qualcosa come oggetto assolutamente semplice in una qualsiasi esperienza possibile, ma il mondo sensibile dev'esser considerato come il complesso di tutte le esperienze possibili, così in nessun luogo è dato in esso niente di semplice.

Questa seconda proposizione dell'antitesi va molto più in là della prima, che bandisce il semplice solo dall'intuizione del composto, laddove questa lo esclude da tutta la natura; per questo, anche, la si è potuta dimostrare non dal concetto di un dato oggetto dell'intuizione esterna (del composto), ma dal rapporto di esso a una esperienza possibile in generale.

*seconda Antinomia**II. all'antitesi*

Contro questa proposizione di una divisione infinita della materia, il cui principio dimostrativo è semplicemente matematico, sono state opposte dai monadisti alcune obiezioni, che si rendono già sospette pel semplice fatto che non vogliono riconoscere le più chiare dimostrazioni matematiche come conoscenze circa la natura dello spazio in quanto esso è in fatto la formale condizione della possibilità d'ogni materia, ma le considerano solo come inferenze da concetti astratti, ma arbitrari, che non possono riferirsi a cose reali. Come se fosse anche solamente possibile immaginare un'altra specie di intuizione, diversa da quella che ci è data nella intuizione originaria dello spazio, e le determinazioni di questo a priori non concernessero insieme tutto ciò che non è possibile se non a patto di riempire questo spazio. A sentirli, oltre al punto matematico, che è semplice, ma non è una parte, sì il limite semplicemente dello spazio, si dovrebbero concepire anche punti fisici, che sono bensì anch'essi semplici, ma hanno la prerogativa, come parti dello spazio, di riempirlo con la semplice loro aggregazione. Senza ripetere qui le confutazioni comuni e chiare di quest'assurdità, che si incontrano in gran copia, come infatti è del tutto vano voler sofisticare contro l'evidenza della matematica valendosi di semplici concetti discorsivi, così io mi limito ad osservare che, se la filosofia qui litiga a cavilli con la matematica, ciò avviene perché dimentica, che in questa que-

si vuoi farla valere per ogni composto senza distinzione, come molte volte è accaduto pel passato.

Io, del resto, non parlo qui del semplice, se non in quanto esso è necessariamente dato nel composto, potendovisi questo risolvere come nei suoi elementi. Il senso proprio della parola monade (nell'uso di Leibniz) non dovrebbe riferirsi se non al semplice che è dato immediatamente come sostanza semplice (per es. nell'autocoscienza), e non come elemento del composto, che si potrebbe meglio denominare atomo. E poiché, soltanto rispetto al composto, io voglio dimostrare le sostanze semplici come suoi elementi, così io potrei chiamare la tesi<sup>1</sup> della seconda antinomia l'atomistica trascendentale. Ma, poiché questa parola, già da molto tempo, è stata

stione non si ha da fare se non con fenomeni e con le loro condizioni. Ma qui non basta trovare al puro concetto intellettuale del composto il corrispondente concetto del semplice, bensì occorrerebbe trovare all'intuizione del composto (della materia) l'intuizione corrispondente del semplice; e, questo, secondo le leggi della sensibilità, e quindi anche negli oggetti dei sensi, è affatto impossibile. Può dunque, di un tutto di sostanze, che è pensato semplicemente mediante il puro intelletto, esser sempre vero, che noi, prima della composizione di esso, dobbiamo avere il semplice; ma questo non è vero del *totum substantiale phaenomenon*, il quale, come intuizione empirica nello spazio, reca in sé la proprietà che nessuna parte è semplice, per la ragione che nessuna parte dello spazio è semplice. Intanto i monadisti sono stati abbastanza fini per sfuggire a questa difficoltà; giacché essi non presuppongono lo spazio come condizione della possibilità degli oggetti dell'intuizione esterna (corpi), ma questi, invece, è il rapporto dinamico delle sostanze in generale, come la condizione della possibilità dello spazio. Ora, noi abbiamo un concetto dei corpi solo come fenomeni, e, come tali, essi presuppongono necessariamente lo spazio quale condizione della possibilità di ogni fenomeno esterno; e la scappatoia è pertanto vana, come infatti è stata già abbastanza tagliata, di sopra, nella Estetica trascendentale. Se essi fossero cose in sé, allora l'argomento dei monadisti sarebbe senza dubbio valido.

La seconda affermazione dialettica ha questo di particolare, che ha contro un'affermazione dommatica, la quale, fra tutte le affermazioni sofistiche, è la sola che assuma di dimostrare evidentemente, in un oggetto della esperienza, la realtà di ciò che noi abbiamo sopra messo semplicemente nel conto delle idee trascendentali, ossia la semplicità assoluta della sostanza: cioè che l'oggetto del senso interno, l'Io che pensa, sia una sostanza semplice. Senza dilungarmi qui su ciò (perché è stato esaminato sopra più distesamente), noto soltanto che, se qualcosa è pensato semplicemente come oggetto, senza aggiungervi qualche determinazione sintetica della sua intuizione (come infatti questo accade con la rappresentazione tutta nuda: Io), non si può certamente percepire niente di molteplice e nessuna composizione in una tale rappresentazione. Inoltre, poiché i predicati, onde io penso quest'oggetto, sono semplici intuizioni del senso interno, né anche vi si può presentar nulla, che dimostri un molteplice di elementi estrinseci l'una all'altro, né quindi una reale composizione. L'autocoscienza, dunque, implica soltanto che, poiché il soggetto che pensa è insieme, suo proprio oggetto, esso non può divider se stesso (benché possa dividere le determinazioni ad esso inerenti); giacché rispetto a se stesso ogni oggetto (*Gegenstand*) è unità assoluta. Nondimeno, se questo soggetto si considera esternamente, come un oggetto della intuizione, allora mostrerà in sé

<sup>1</sup> Il testo reca *Antithese*, ma è opportuna la correzione del Mellin in *These* (N. d. R.).

adoperata per designare un modo speciale di spiegare i fenomeni corporei (*moleculae*), e presuppone quindi concetti empirici, essa può dirsi il principio dialettico della monadologia.

### TERZO CONFLITTO DELLE

#### Tesi

La causalità secondo le leggi della natura non è la sola da cui possono esser derivati tutti i fenomeni del mondo. È necessario ammettere per la spiegazione di essi anche una causalità per libertà.

#### Dimostrazione

Se si ammette che non si dia altra causalità oltre quella secondo leggi della natura, allora tutto ciò che accade presuppone uno stato antecedente, al quale segue immancabilmente secondo una regola. Ma lo stato antecedente deve essere esso stesso qualcosa che è accaduto (divenuto nel tempo, poiché esso prima non era); giacché, se fosse stato sempre, la sua conseguenza, anche essa, non sarebbe sorta a un tratto, sarebbe stata sempre. La causalità, dunque, della causa, per cui qualcosa avviene, è essa stessa un accadere, che, secondo leggi della natura, a sua volta presuppone uno stato precedente e la sua causalità; ma anche questo, del pari, un altro ancor più antico, e così via. Se dunque tutto accade secondo semplici leggi della natura, si ha sempre solo un cominciamento subalterno, ma non si ha mai un primo cominciamento; e però, in generale, non si ha nessuna completezza della serie dalla parte delle cause derivanti l'una dall'altra. Ma la legge della natura consiste appunto in ciò, che niente accada senza una determinata causa a priori sufficiente. Dunque, questa proposizione, che ogni causalità sia possibile soltanto secondo leggi naturali, si contraddice da se stessa nella sua illimitata universalità; né può, dunque, tale causalità essere ammessa come la sola.

Pertanto si deve ammettere una causalità, per cui qualcosa avviene, senza che la causa di essa sia ancora determinata ulteriormente da un'altra causa antecedente secondo leggi necessarie; cioè una spontaneità assoluta delle cause a cominciare da sé una serie di fenomeni che si svolga secondo leggi naturali; quindi una libertà trascendentale, senza la quale nello stesso corso della natura la successione della serie dei fenomeni dalla parte delle cause non è mai completa.

certamente una composizione nel fenomeno. Ma bisogna sempre considerarlo così, se si vuoi sapere se in esso ci sia, o no, una molteplicità di elementi estrinseci l'uno all'altro.

### IDEE TRASCENDENTALI

#### Antitesi

Non c'è nessuna libertà, ma tutto nel mondo accade unicamente secondo leggi della natura.

#### Dimostrazione

Poniamo che si dia una libertà nel senso trascendentale come una particolare specie di causalità, secondo la quale gli avvenimenti del mondo potrebbero seguire, ossia una facoltà di incominciare assolutamente uno stato, quindi anche una serie di conseguenze del medesimo; allora comincerà assolutamente, non soltanto una serie mercé questa spontaneità, ma la determinazione di questa stessa spontaneità per la produzione della serie, cioè la causalità, di guisa che non preceda nulla, da cui questa azione, che avviene secondo leggi costanti, sia determinata. Ma ogni cominciare ad agire presuppone uno stato della causa ancora non agente; e un primo cominciamento dinamico dell'azione presuppone uno stato, che non ha con quello precedente appunto della stessa causa nessun rapporto di causalità, cioè non ne segue in nessuna maniera. Dunque la libertà trascendentale è opposta alla legge causale, ed è un tale collegamento di stati successivi di cause efficienti, per cui non è possibile alcuna unità d'esperienza, e che non si riscontra quindi né anche in alcuna esperienza, quindi un vuoto essere immaginario.

Noi non abbiamo dunque se non la natura, nella quale dobbiamo cercare il legame e l'ordine degli avvenimenti del mondo. La libertà (indipendenza) dalle leggi della natura è bensì una liberazione dalla costrizione, ma anche dal filo conduttore di tutte le regole. Giacché non si può dire, che al luogo delle leggi della natura subentrino, nella causalità del corso cosmico, leggi della libertà; poiché, se questa fosse determinata secondo leggi, non sarebbe libertà, ma essa stessa non sarebbe altro che natura. Natura, dunque, e libertà trascendentale, si distinguono come l'esser conforme a leggi e l'essere eslege: di cui quello, in verità, scomoda l'intelletto con la difficoltà di ricercare sempre più alto l'origine degli avvenimenti nella serie della causa, poiché la causalità in essi è sempre condizionata, ma in compenso promette un'unità, completa e conforme a leggi, dell'esperienza; laddove, al contrario, l'illusione della libertà promette bensì pace all'intelletto indagatore lungo la catena delle cause,

*Nota alla**I. alla tesi*

L'idea trascendentale della libertà è lungi dal costituire tutto il contenuto del concetto psicologico di questo nome, che in gran parte è empirico; ma designa soltanto il contenuto della spontaneità assoluta dell'azione come il fondamento proprio della imputabilità di questa; essa è intanto la pietra dello scandalo per tutta la filosofia, che trova difficoltà insormontabili a concedere una specie simile di causalità incondizionata. Quello dunque, che nella questione della libertà del volere ha messo da tempo immemorabile la ragione speculativa in così grande imbarazzo, non è propriamente se non qualcosa di trascendentale, e si riferisce unicamente a questo, se si deve ammettere una facoltà di cominciare da se stesso una serie di cose o di stati successivi. Come una tale facoltà sia possibile non è altrettanto necessario poterlo dire, in quanto noi, anche nella causalità secondo leggi naturali dobbiamo contentarci di riconoscere a priori, che tale causalità si deve presupporre, benché noi non intendiamo in nessuna maniera la possibilità che per una certa esistenza sia posta l'esistenza di un'altra cosa, e benché, perciò, noi dobbiamo rimettercene unicamente alla esperienza. Ora noi, per vero, abbiamo mostrata questa necessità di un primo cominciamento di una serie di fenomeni dalla libertà solo in quanto esso è richiesto per la comprensibilità d'una origine del mondo, mentre tutti gli stati seguenti si possono considerare come una conseguenza secondo semplici leggi naturali. Ma, una volta dimostrata (benché non intesa) la facoltà di cominciare assolutamente da se stesso una serie nel tempo, è anche dato oramai di far cominciare da se stesse, in mezzo al corso del mondo, diverse serie di causalità, e di attribuire alle sostanze di esse facoltà di agire per libertà. Ma qui non bisogna lasciarsi trattenere dal malinteso, che, poiché una serie successiva nel mondo non può avere se non un primo cominciamento relativo, essendoci tuttavia sempre nel mondo uno stato precedente, non ci sia nel corso cosmico un cominciamento di serie assolutamente primo. Noi infatti non parliamo qui di un assoluto primo cominciamento rispetto al tempo, ma rispetto alla causalità. Se io ora (per es.) mi

menandolo a una causalità incondizionata, che prende ad agire da se stessa, ma che, poiché essa stessa è cieca, spezza il filo conduttore delle regole, in cui soltanto è possibile una esperienza tutta legata.

*terza Antinomia**II. all'antitesi*

Il sostenitore dell'onnipotenza della natura (fisiocrazia trascendentale) contro la dottrina della libertà potrebbe affermare la sua proposizione contro i raziocinii sofisticati di questa nel seguente modo. Se voi non ammettete nel mondo un Primo matematico rispetto al tempo non avete neppure necessità di cercare un Primo dinamico rispetto alla causalità. Chi vi ha detto di escogitare uno stato assolutamente primo del mondo, e quindi un assoluto cominciamento della serie via via svolgentesi dei fenomeni e, — al solo scopo di procurare un punto di riposo alla vostra immaginazione, — di assegnare limiti all'illimitata natura? Poiché le sostanze nel mondo ci son sempre state, — almeno l'unità dell'esperienza rende necessario tale presupposto — non v'ha difficoltà ad ammettere, anche, che il cangiamento de' loro stati, cioè una serie de' loro cangiamenti, ci sia stata sempre; e quindi non c'è bisogno di cercare un primo cominciamento, né matematico, né dinamico. La possibilità di una tale derivazione infinita, senza un primo membro, rispetto al quale tutto il rimanente è semplicemente consecutivo, non si può, quanto alla sua possibilità, render concepibile. Ma, se voi volete perciò buttar via questi enigmi della natura, vi vedrete costretti a buttar via molte proprietà fondamentali sintetiche (forze fondamentali), che voi potete intendere altrettanto poco; e la stessa possibilità di un cangiamento in generale vi deve fare intoppo. Se infatti voi non trovaste, mediante l'esperienza, che essa è reale, non potreste mai escogitare a priori, come sia possibile una tale incessante alternativa di essere e di non essere.

Intanto, in ogni caso, quand'anche si conceda una facoltà trascendentale della libertà per dare inizio ai mutamenti del mondo, questa facoltà tuttavia dovrebbe almeno essere soltanto estrinseca al mondo (benché resti sempre una pretesa ardita ammettere, fuori dell'insieme di tutte le intuizioni possibili, un altro oggetto, che non può esser dato in nessuna percezione possibile). Ma nello stesso mondo, non è dato mai attribuire alle sostanze una siffatta facoltà, poiché allora sparirebbe per gran parte quel nesso dei fenomeni de-

alzo dalla mia sedia affatto liberamente e senza l'influsso necessariamente determinante delle cause naturali, in questo fatto comincia assolutamente, insieme con le sue conseguenze naturali all'infinito, una nuova serie, sebbene quanto al tempo questo fatto non sia se non continuazione di una serie precedente. Giacché cotesta risoluzione e cotesto fatto non sono punto nel seguito dei semplici effetti naturali, e non ne sono una semplice continuazione; ma le cause naturali determinanti cessano in capo ad essa rispetto a questo avvenimento, che segue bensì a queste cause, ma non ne consegue, e però deve esser detto assoluto principio d'una serie di fenomeni, non rispetto al tempo, bensì rispetto alla causalità.

La conferma del bisogno della ragione di ricorrere, nella serie delle cause naturali, a un primo cominciamento per libertà, risplende molto chiaramente innanzi ai nostri occhi in ciò: che tutti i filosofi dell'antichità (la scuola epicurea esclusa) si videro costretti, per la spiegazione dei movimenti cosmici, ad ammettere un primo motore, cioè una causa agente liberamente, che abbia cominciato da prima e da se stessa questa serie di stati. Giacché essi non ardivano spiegare con la semplice natura un primo cominciamento.

#### QUARTO CONFLITTO DELLE

##### Tesi

Nel mondo c'è qualcosa che, o come sua parte o come sua causa, è un essere assolutamente necessario.

##### Dimostrazione

Il mondo sensibile, come l'insieme di tutti i fenomeni, contiene anche una serie di cambiamenti. Infatti senza questa, non ci sarebbe data neppure la rappresentazione della serie temporale quale condizione della possibilità del mondo sensibile<sup>1</sup>. Ma ogni cambiamento sottosta alla sua condizione, la quale precede nel tempo, e sotto la quale esso è necessario. Ora, ogni condizionato che sia dato, suppone, rispetto alla sua esistenza, una serie completa di condizioni fino all'assolutamente incondizionato, che è solo assolutamente necessario. Deve dunque esistere qualcosa di assolutamente necessa-

<sup>1</sup> Il tempo, per verità, quale condizione formale della possibilità dei cambiamenti, precede oggettivamente questi; se non che, soggettivamente, e nella realtà della coscienza, questa rappresentazione, come ogni altra, non è data se non all'occasione delle percezioni (N. d. K.).

terminantisi l'un l'altro secondo leggi universali, che si chiama natura, e con esso il carattere della verità empirica, che distingue l'esperienza dal sogno. A canto, infatti, a una tale facoltà eslege della libertà, a stento si può concepire più una natura; perché le leggi di questa vengono ad essere continuamente modificate dall'influsso di quella, e il giuoco dei fenomeni, che in base alla sola natura sarebbe regolare e uniforme, vien reso così confuso e sconnesso.

#### IDEE TRASCENDENTALI

##### Antitesi

In nessun luogo esiste un essere assolutamente necessario, né nel mondo, né fuori del mondo, come sua causa.

##### Dimostrazione

Supposto che il mondo stesso, o un essere in esso, sia necessario: o nella serie de' suoi cambiamenti ci sarebbe un cominciamento, che sarebbe incondizionatamente necessario, quindi senza causa, — ciò che contrasta colla legge dinamica della determinazione di tutti i fenomeni nel tempo; o la serie stessa sarebbe senza nessun cominciamento; e quantunque in tutte le parti accidentale e condizionata, pure nell'insieme assolutamente necessaria e incondizionata; ciò che è in se stesso contraddittorio, poiché l'esistenza di un insieme non può essere necessaria, se nessuna singola parte di esso possiede in sé un'esistenza necessaria.

Supposto, al contrario, che si dia una causa cosmica assolutamente necessaria fuori del mondo, questa, come supremo membro nella serie delle cause dei cambiamenti cosmici, darebbe principio



rio, se esiste un cambiamento come sua conseguenza. Ma questo necessario appartiene anch'esso al mondo sensibile. Ponete, infatti, che sia fuori di questo; allora la serie dei cambiamenti deriverebbe da esso il suo cominciamento, senza che tuttavia questa causa necessaria appartenesse essa stessa al mondo sensibile. Ora, questo è impossibile. Poiché infatti il principio di una serie temporale non può essere determinato se non da ciò che precede nel tempo, la condizione suprema del cominciamento di una serie di cambiamenti deve esistere nel tempo in cui questa ancora non era (giacché il cominciamento è un'esistenza, che è preceduta da un tempo, in cui la cosa che comincia, ancora non era). La causalità, dunque, della causa necessaria dei cambiamenti, quindi anche la causa stessa, appartiene al tempo, e però al fenomeno (in cui il tempo solamente è possibile come sua forma); per conseguenza, non può esser pensata separata dal mondo sensibile quale complesso di tutti i fenomeni. Dunque, nel mondo stesso è contenuto qualcosa di assolutamente necessario (sia poi esso la stessa serie cosmica intera, o una parte di essa).

#### Nota alla

##### I. alla tesi

Per dimostrare l'esistenza di un essere necessario, qui non mi tocca di servirmi se non dell'argomento cosmologico, ossia di un argomento che dal condizionato nel fenomeno risale all'incondizionato nel concetto, considerando questo come la condizione necessaria dell'assoluta totalità della serie. Tentare la dimostrazione dalla semplice idea di un essere supremo tra tutti gli esseri in generale, appartiene a un altro principio della ragione; e questa dimostrazione dovrà essere presentata a parte.

Ora, la pura dimostrazione cosmologica non può provare l'esistenza di un essere necessario, se non lasciando insieme indeciso, se sia lo stesso mondo, o altro da esso. Infatti, per decidere questo, occorrono principi che non sono più cosmologici, e non procedono nella serie dei fenomeni: bensì concetti di esseri contingenti in generale (in quanto questi son considerati semplicemente quali oggetti dell'intelletto), e un principio per collegare questi esseri a un essere necessario mediante semplici concetti; il che appartiene tutto a una filosofia trascendente; ma non è questo il luogo.

Ma, una volta che si imprende la prova cosmologica, ponendo a fondamento la serie dei fenomeni e il regresso in essa secondo le

all'esistenza di queste e alla loro serie<sup>1</sup>. Ma allora dovrebbe anche cominciare ad agire, e la sua causalità apparterrebbe al tempo, e appunto perciò al complesso dei fenomeni, cioè al mondo; e però essa stessa, la causa, non sarebbe fuori del mondo: ciò che contraddice all'ipotesi. Dunque, né nel mondo, né fuori del mondo (ma in rapporto causale con esso) c'è alcun essere assolutamente necessario.

#### quarta Antinomia

##### II. all'antitesi

Se si pensa d'imbattersi in difficoltà nel risalire nella serie dei fenomeni verso l'esistenza di una causa suprema assolutamente necessaria, queste difficoltà non devono nemmeno fondarsi sul semplice concetto dell'esistenza necessaria d'una cosa in generale, ed essere quindi ontologiche, ma provenire dal rapporto causale con una serie di fenomeni per ammettere una sua condizione che sia essa stessa incondizionata, ed essere, pertanto, cosmologiche, e dedotte secondo leggi empiriche. Si deve insomma mostrare, che l'ascensione nella serie delle cause (nel mondo sensibile) non può mai finire in una condizione empiricamente incondizionata, e che l'argomento cosmologico della contingenza degli stati cosmici, secondo i loro cambiamenti, va contro l'ammissione di una causa prima e cominciare assolutamente la serie.

Ma in questa antinomia si dimostra un contrasto strano: che

<sup>1</sup> La parola: cominciare, è presa in duplice significato. Il primo è attivo, quando la causa comincia una serie di stati quali suoi effetti (*infit*). Il secondo passivo, quando la causalità comincia (*fit*) essa stessa nella causa. Io passo qui dal primo al secondo (N. d. K.).

leggi empiriche della causalità, non si può dopo disfarsene, e passare a qualcosa, che non appartiene punto alla serie, come membro di essa. Infatti, qualcosa quale condizione deve essere considerato appunto nello stesso significato nel quale era presa la relazione del condizionato con la sua condizione, nella serie, che, nel suo continuo processo, doveva condurre alla condizione suprema. Ora, se questa relazione è sensibile, e fa parte del possibile uso empirico dell'intelletto, la suprema condizione ? causa può soltanto secondo le leggi della sensibilità, quindi soltanto come appartenente alla serie temporale, chiudere il regresso; e l'essere necessario deve esser considerato come il membro supremo della serie cosmica.

Eppure altri si prese la libertà di fare un tale salto (met?Bas?? e?? ???? ?????). Si inferì cioè da' cangiamenti nel mondo la sua contingenza empirica, ossia la sua dipendenza da cause empiricamente determinanti; e si ottenne una serie ascendente di condizioni empiriche, ciò che era anche affatto giusto. Ma, poiché qui non si poteva trovare un primo cominciamento e un membro supremo, si abbandonò a un tratto il concetto empirico di contingenza, e si prese la categoria pura, che allora die luogo a una semplice serie intelligibile, la cui completezza riposava sull'esistenza di una causa assolutamente necessaria; che ormai, non essendo più legata a nessuna condizione sensibile, fu anche liberata dalla condizione del tempo, per cominciare da se stessa la sua causalità. Ma questo procedimento è del tutto illegittimo, come si può argomentare da quanto segue.

Contingente nel puro significato della categoria è ciò il cui opposto contraddittorio è possibile. Ma dalla contingenza empirica non si può a nessun patto concludere a quella intelligibile. Ciò che cangia è ciò il cui contrario (il contrario del suo stato) in un altro tempo è reale, quindi anche possibile; con ciò, questo non è l'opposto contraddittorio dello stato antecedente, per cui si richiede che nello stesso tempo in cui era lo stato antecedente, al luogo di esso, potesse essere il suo opposto; ciò che non si può ricavare dal cangiamento. Un corpo in movimento = *A*, entra in quiete = *non A*. Ora, dal fatto, che uno stato opposto allo stato *A* segua a questo, non può punto dedursi che l'opposto contraddittorio di *A* sia possibile, e quindi che *A* sia contingente; giacché a ciò si richiederebbe, che nello stesso tempo che c'era il movimento, in sua vece potesse esservi la quiete. Ora, noi non sappiamo altro che la quiete era reale, e quindi anche possibile, nel tempo successivo. Ma movimento in un tempo e quiete in un altro tempo non sono opposti contraddittori. Dunque, la successione di determinazioni opposte, ossia il can-

ciò dallo stesso argomento, da cui nella tesi è stata dedotta l'esistenza di un essere originario, nell'antitesi vien dedotta, e dedotta con l'identica forza, la sua inesistenza. Prima si diceva: C'è un essere necessario, perché tutto il tempo passato comprende in sé la serie di tutte le condizioni, e con essa, quindi, anche l'incondizionato (il necessario). Ora si dice: non c'è un essere necessario, appunto perché l'intero tempo trascorso comprende in sé la serie di tutte le condizioni (che sono quindi tutte, a loro volta, condizionate). Ma la causa di ciò è questa. Il primo argomento guarda solo alla totalità assoluta della serie delle condizioni, delle quali l'una determina l'altra nel tempo, e ottiene così un incondizionato e necessario. Il secondo, invece, prende in considerazione la contingenza di tutto quello che è determinato nella serie temporale (poiché ad ognuno precede un tempo, in cui la condizione stessa deve a sua volta esser determinata come condizionata), onde cade affatto ogni incondizionato e ogni necessità assoluta. Intanto, la maniera d'argomentare nei due casi è in tutto adeguata anche alla ragione umana comune, che più volte incorre nel caso di entrare in dissidio con se stessa, considerando il suo oggetto da due punti di vista differenti. Il signor de Mairan<sup>1</sup> ritenne la disputa di due celebri astronomi, che derivava da una difficoltà di questo genere circa la scelta del punto di vista, un fenomeno abbastanza degno di nota per scrivervi sopra una speciale memoria. L'uno ragionava così: la Luna gira intorno al proprio asse, perché rivolge alla Terra sempre la stessa faccia; e l'altro: la Luna non si muove intorno al proprio asse, appunto perché rivolge alla Terra sempre la stessa faccia. I due ragionamenti erano esatti, secondo il punto di vista scelto per osservare il movimento della Luna.

<sup>1</sup> Su Jean-Jacques Dortous de Mairan (1678-1771) matematico, astronomo, filosofo cartesiano, v. BOUILLIEE, *Hist. philos. cartès.*, II, 588-91.

giamento, non dimostra menomamente la contingenza secondo concetti della ragion pura; e però non può né anche condurre all'esistenza di un essere necessario secondo concetti puri dell'intelletto. Il cangiamento non dimostra se non la contingenza empirica, ossia che il nuovo stato per se stesso, senza una causa appartenente al tempo anteriore, non avrebbe potuto punto aver luogo, in conseguenza della legge di causalità. Questa causa, anche se è assunta come assolutamente necessaria, deve tuttavia in questo modo esser incontrata in un tempo, e appartenere alla serie dei fenomeni.

#### Sezione Terza

##### DELL'INTERESSE DELLA RAGIONE IN QUESTO SUO CONFLITTO

Ora noi possediamo tutto il giuoco dialettico delle idee cosmologiche, che non permettono punto che sia dato loro un congruo oggetto in una qualsiasi esperienza possibile, anzi neppure che la ragione le pensi in accordo con le leggi universali dell'esperienza; ma tuttavia non sono escogitate arbitrariamente; che ad esse la ragione è tratta per necessità nel processo continuo della sintesi empirica, quando vuoi liberare da ogni condizione, e concepire nella sua incondizionata totalità, quello che non può mai essere determinato secondo regole sperimentali se non come condizionato. Queste affermazioni sofistiche sono tanti tentativi di risolvere quattro naturali e inevitabili problemi della ragione; dei quali, dunque, non ce ne può essere se non precisamente tanti, e né più e né anche meno, perché non vi ha un maggior numero di serie di presupposti sintetici, che limitino a priori la sintesi empirica.

Noi non abbiamo rappresentate le splendide pretese della ragione estendente il suo dominio di là dai limiti tutti dell'esperienza, se non in secche forinole, che contengono semplicemente il principio delle sue pretese legali; e, come si conviene ad una filosofia trascendentale, le abbiamo spogliate d'ogni elemento empirico, quantunque solo in rapporto con questo possa rilucere tutto lo splendore delle affermazioni della ragione. Ma, in questa applicazione e in questa progressiva estensione dell'uso della ragione, quando, cominciando dal campo delle esperienze si solleva poco per volta fino a queste idee sublimi, la filosofia dimostra una dignità, che, se le riuscisse di solo affermare le sue pretese, si lascerebbe di gran lunga al di sotto il valore di ogni altra scienza umana, in quanto ella promette i fondamenti per le nostre maggiori speranze e vedute sugli scopi ultimi in cui tutti gli sforzi della ragione debbono infine rac-

cogliersi. Le questioni: se il mondo abbia un cominciamento e un limite della sua estensione nello spazio; se si dia mai, e per avventura nel mio stesso Me, una indivisibile e indistruttibile unità, ? niente che non sia divisibile e transeunte; se io sia libero nelle mie azioni, o, come tutti gli altri esseri, condotto al filo della natura e del destino; se, infine, ci sia una suprema causa cosmica, ? se le cose della natura e il loro ordinamento costituiscano l'ultimo oggetto a cui noi dobbiamo arrestarci in tutte le nostre considerazioni: sono questioni per la cui soluzione il matematico volentieri darebbe tutta la sua scienza; perché questa non gli può procurare nessuna soddisfazione rispetto allo scopo più elevato e più importante dell'umanità. La stessa dignità propria della matematica (di questo orgoglio dell'umana ragione) si appoggia a ciò, che, poiché, essa da alla ragione la guida per scorgere la natura così in grande come in piccolo, nel suo ordine e nella sua regolarità, e insieme nell'unità mirabile delle forze che la mettono in moto, molto al di là d'ogni speranza della filosofia che costruisce sulla comune esperienza, così essa da alla ragione motivo e stimolo a un uso esteso oltre ogni esperienza, intanto che provvede la filosofia, che se ne occupa, dei più eccellenti materiali per puntellare la propria indagine con appropriate intuizioni, per quanto la sua natura lo permette.

Disgraziatamente per la speculazione (ma forse per buona ventura del destino pratico dell'uomo), la ragione, in mezzo alle sue grandissime speranze, si vede così imbarazzata di argomenti pro e contro, che, non essendo possibile, così pel suo onore come anche magari per la sua sicurezza, ritirarsi indietro, né assistere con indifferenza a questo contrasto quasi fosse un semplice combattimento per giuoco, né tanto meno imporre senz'altro la pace, poiché l'oggetto del contrasto interessa assai, non le rimane se non riflettere sull'origine di questo dissidio della ragione con se stessa; se per avventura non ne sia causa un semplice malinteso, chiarito il quale, cadrebbero probabilmente da ambe le parti le orgogliose pretese, ma in cambio avrebbe principio il governo durevolmente tranquillo della ragione sull'intelletto e sui sensi.

Ora, noi intendiamo differire ancora alquanto questo chiarimento fondamentale, e prima togliere ad esame da qual parte potremmo più volentieri batterci se fossimo costretti a prendere partito. Poiché, in questo caso, noi non interroghiamo la pietra di paragone logica della verità, ma semplicemente il nostro interesse, questa ricerca, se anche non risolve nulla rispetto al diritto contestato delle due parti, pure avrà l'utilità di far intendere perché quelli che han-

partecipato a questa lotta si sono battuti piuttosto da una parte che dall'altra, senza che ne sia stata causa una conoscenza preminente dell'oggetto; e di chiarire intanto, per di più, certi accessori: per es., lo zelante ardore di una parte e la fredda affermazione dell'altra, perché gli uni applaudono a un partito con lieto consenso, e si lasciano anticipatamente preoccupare contro gli altri in maniera irrevocabile.

Ma c'è qualche cosa che, in questo giudizio preliminare, determina il punto di vista, dal quale soltanto esso può essere formulato con adeguata cognizione di causa; ed è il raffronto dei principi, da cui le due parti muovono. Nelle affermazioni dell'antitesi si nota una perfetta conformità di modo di pensare, e una piena unità della massima, ossia un principio di puro empirismo, non soltanto nella spiegazione dei fenomeni cosmici, ma anche nella soluzione delle idee trascendentali dello stesso universo. Le affermazioni, invece, della tesi, se, da una parte, adottano una spiegazione empirica all'interno della serie dei fenomeni, ricorrono dall'altra a punti di partenza intellettuali, e la massima pertanto non è semplice. Mi piace chiamarle, dal loro carattere distintivo essenziale, il dommatismo della ragion pura.

Dalla parte, dunque, del dommatismo nella determinazione delle idee cosmologiche della ragione, ossia dalla parte della tesi, si ha:

In primo luogo un certo interesse pratico, a cui partecipa cordialmente ogni persona ben intenzionata, che s'intenda del suo vero interesse. Che il mondo abbia un cominciamento, che il mio Me pensante sia semplice, e quindi di natura incorruttibile, che esso, insieme, nelle sue azioni volontarie sia libero e al di sopra della costrizione naturale, e che infine l'ordinamento generale delle cose, che costituiscono il mondo, tragga origine da un Essere primo, da cui tutto deriva la propria unità e connessione finale: queste sono altrettante pietre fondamentali della morale e della religione. L'antitesi ci porta via, ? almeno pare che ci porti via, tutti questi sostegni.

In secondo luogo, da questa parte si manifesta anche un interesse speculativo della ragione. Infatti, ammesse e usate in questo modo le idee trascendentali, si può abbracciare del tutto a priori la catena intera delle condizioni, e concepire la derivazione del condizionato cominciando dall'incondizionato; ciò che non fa l'antitesi, che si raccomanda assai male con questo fatto, che non può dare alla questione circa le condizioni della sua sintesi nessuna

risposta che non lasci indefinitamente sempre altro da cercare. Secondo essa, da un cominciamento si deve risalire a uno più alto, ogni parte conduce a una parte ancora più piccola, ogni avvenimento ha sempre sopra di sé un altro avvenimento, come sua causa, e le condizioni dell'esistenza, in generale, si appoggiano sempre da capo su altre condizioni, senza giungere mai a fermarsi incondizionatamente e a trovare un appoggio in una cosa per sé stante, come Essere primo.

In terzo luogo, questa parte ha anche il vantaggio della polarità, che non costituisce certamente la parte minima della sua raccomandazione. Il senso comune, nelle idee di cominciamento incondizionato di tutta la sintesi non trova la più piccola difficoltà, perché già esso è più abituato a discendere alle conseguenze che a risalire ai principi, e nei concetti dell'assolutamente Primo (sulla cui possibilità non sottilizza) ha una comodità e insieme un punto fermo, da legarvi il filo conduttore de' suoi passi; laddove, nell'ascendere senza posa dal condizionato alla condizione, sempre con un piede in aria, non può trovare punto nessun piacere.

Dal lato dell'empirismo nella determinazione delle idee cosmologiche, ? dal lato dell'antitesi, si ha:

Primieramente, nessun interesse pratico, che scaturisca da principi puri della ragione, come quelli inerenti alla morale e alla religione. Anzi, il semplice empirismo pare tolga all'una e all'altra ogni potere e ogni influsso. Se non c'è un Essere originario distinto dal mondo, se il mondo non ha un cominciamento, se è quindi senza un creatore, se la nostra volontà non è libera, e l'anima è della stessa divisibilità e corruttibilità della materia: allora anche le idee e i principi morali perdono ogni valore, e cadono insieme con le idee trascendentali, che formavano i loro puntelli teorici.

Ma, d'altra parte, l'empirismo offre all'interesse speculativo della ragione vantaggi che allettano assai, e sorpassano di gran lunga quelli che può promettere il dommatico sostenitore delle idee razionali. Secondo esso, l'intelletto è sempre nel suo proprio terreno, nel campo cioè delle pure esperienze possibili, di cui egli può rintracciare le leggi, e per loro mezzo estendere senza fine la sua conoscenza sicura e chiara. Qui esso può e deve presentare all'intuizione l'oggetto, tanto in se stesso, quanto nelle sue relazioni, ? pure in concetti, la cui immagine può essere esibita chiaramente e distintamente in intuizioni simili date. Non solo esso non è costretto ad abbandonare questa catena dell'ordine naturale, per attaccarsi a idee di cui non conosce gli oggetti, poiché essi, come enti di ragione,

non possono mai esser dati: ma non gli è mai neppure permesso di abbandonare la sua opera e, sotto il pretesto che la sia ormai condotta a termine, trapassare nel dominio della ragione idealizzatrice e a concetti trascendenti, dove non ha più bisogno di osservare e indagare conformemente alle leggi della natura, ma solo di pensare e inventar e, sicuro di non poter essere contraddetto dai fatti della natura, dal momento che ei non sarebbe più legato alla loro testimonianza, ma di poterli trascurare, ? magari subordinare a una autorità superiore, ossia a quella della ragion pura.

L'empirista, quindi, non permetterà mai di assumere una qualsiasi epoca della natura come assolutamente prima, ? di considerare un limite qualunque della sua vista, nell'estensione di essa natura, come il limite estremo; ? di passare dagli oggetti della natura, che egli può spiegare mediante l'osservazione e la matematica e determinare sinteticamente nell'intuizione (ossia, dall'esteso), a quelli oggetti che né il senso, né l'immaginazione, può mai rappresentare *in concreto* (al semplice); né di ammettere che nella stessa natura si ponga a fondamento una facoltà di agire indipendentemente dalle leggi della natura (libertà), e di abbreviare così all'intelletto il suo ufficio di indagare l'origine dei fenomeni secondo il filo conduttore di regole necessarie; e non permetterà, infine, di cercare fuori della natura la causa di una cosa qualunque (Essere originario), poiché noi non conosciamo altro che essa, in quanto essa sola ci offre oggetti, e può istruirci delle sue leggi.

Che se il filosofo empirico, con la sua antitesi, non avesse altro scopo che ribattere l'eccessiva curiosità e temerità della ragione, che, disconoscendo la sua vera destinazione, si dà arie per la sua perspicacia e per il suo sapere, là dove propriamente perspicacia e sapere vengono meno, e vuole spacciare ciò che ha un valore rispetto all'interesse pratico per un avanzamento dell'interesse speculativo, a fin di potere, quando ciò convenga alla sua comodità, spezzare il filo delle ricerche fisiche e, col pretesto di estendere la conoscenza, annodarlo a idee trascendentali, con le quali propriamente non si conosce se non che non si sa niente; se, dico, l'empirista se ne stesse qui, il suo principio sarebbe una massima di moderazione nelle pretese, di discrezione nelle affermazioni, e insieme una massima del maggiore estendimento possibile del nostro intelletto mercé il maestro che ci è propriamente dato, l'esperienza. In tal caso, infatti, non ci sarebbero tolti i presupposti intellettuali e la fede in servizio del nostro interesse pratico; soltanto, non si potrebbe farli comparire sotto il titolo e la pompa di una scienza e

di una veduta della ragione, poiché il sapere propriamente speculativo non può avere altro oggetto che quello dell'esperienza, e se si sorpassano i suoi confini, la sintesi che tenti conoscenze nuove e indipendenti da essa esperienza, non ha nessun sostrato d'intuizione, su cui possa esercitarsi.

Ma, se l'empirismo, rispetto alle idee (come accade il più delle volte), diventa esso stesso dommatico, e nega risolutamente ciò che è sopra la sfera della sua conoscenza intuitiva, allora incorre anch'esso nell'errore della indiscrezione: errore qui tanto più deplorabile, in quanto ne nasce un pregiudizio irreparabile all'interesse pratico della ragione.

Questa è l'opposizione dell'epicureismo<sup>1</sup> al platonismo.

Ciascuno dei due dice più di quel che sa, ma in modo che il primo incoraggia e promuove il sapere, benché a danno della pratica, il secondo fornisce bensì alla pratica principi eccellenti, ma, appunto perciò, rispetto a tutto quello in cui ci è concesso solamente un sapere speculativo, permette alla ragione d'appigliarsi a spiegazioni idealistiche<sup>2</sup> dei fenomeni naturali e di tralasciare rispetto ad essi la ricerca fisica.

Quanto infine al terzo momento, che si può considerare nella scelta provvisoria tra le due parti contendenti, è sommamente strano, che l'empirismo sia interamente contro ogni popolarità, mentre si potrebbe credere che il senso comune dovrebbe accogliere volentieri un disegno che promette di soddisfarlo unicamente per mezzo di conoscenze d'esperienza e del loro razionale concatenamento; laddove la dommatica trascendentale lo costringe a risalire a concetti, che si elevano di gran tratto al di sopra della cognizione e della facoltà di ragionare propria delle menti più esercitate nel pensiero.

<sup>1</sup> Intanto è ancora una questione, se Epicuro abbia mai esposti questi principi come affermazioni oggettive. Se essi non fossero altro, per avventura, che massime dell'uso speculativo della ragione, egli avrebbe mostrato in ciò uno spirito filosofico più schietto che alcun altro filosofo dell'antichità. Che nella spiegazione dei fenomeni si debba procedere come se il campo della ricerca non sia circoscritto da alcun limite ? cominciamento del mondo; e ammettere la materia del mondo come essa deve essere, se noi vogliamo essere intorno ad essa ammaestrati dall'esperienza; che non ci sia altra produzione degli avvenimenti, che quella che può essere determinata secondo le leggi immutabili della natura; e, finalmente, che non si deve ricorrere a nessuna causa distinta dal mondo: sono anche oggi principi molto giusti, ma poco osservati, per estendere la filosofia speculativa, come pure per trovare i principi della morale indipendentemente da ogni fonte estranea di aiuto, senza che perciò chi desidera ignorare quelle proposizioni dommatiche, finché ce ne stiamo alla semplice speculazione, possa per questo essere accusato di volerle negare (N. d. K.).

<sup>2</sup> *Idealischen Erklärungen.*

Ma appunto questo è il motivo che lo spinge. Giacché esso allora viene a trovarsi in uno stato, in cui né anche il più dotto tra i dotti può cavarne fuori nulla di più. Se esso ne capisce poco ? nulla, nessuno, d'altra parte, può vantarsi di capirne di più; e benché egli non ne possa parlare con la precisione scolastica di altri, egli può tuttavia sofisticare certamente di più, perché si aggira tra idee pure, intorno alle quali si può essere eloquentissimi, appunto perché non se ne sa niente; laddove, sul punto della ricerca sulla natura, dovrebbe a dirittura ammutire, e confessare la propria ignoranza. Comodità, dunque, e vanità sono già una potente raccomandazione di cotesti principi. Inoltre, sebbene a un filosofo riesca molto difficile assumere qualcosa come principio senza poterne rendere conto neanche a se stesso, ? a dirittura introdurre concetti di cui non può essere ravvisata la realtà oggettiva; nulla tuttavia è più abituale al pensiero volgare. Esso vuole aver qualcosa, da cui possa cominciare con fiducia. La difficoltà perfino di concepire un tal presupposto non lo turba, perché egli (che non sa che significhi concepire) non l'avverte, e ritiene come noto ciò che gli è, per un uso frequente, familiare. Infine, sparisce in esso ogni interesse speculativo dinanzi all'interesse pratico, ed ei si immagina di vedere e di sapere ciò che le sue apprensioni e le sue speranze lo spingono ad ammettere ? a credere. Così è che l'empirismo della ragione idealizzatrice trascendentale<sup>1</sup> è privo affatto d'ogni popolarità, e per quanto esso possa anche contenere di pregiudizievole contro i supremi principi pratici, non è tuttavia a temere che sia mai per oltrepassare la soglia della scuola, e per guadagnarsi un'autorità solo in qualche maniera considerevole nel pubblico e il favore della gran moltitudine.

La ragione umana è per sua natura architettonica, ossia considera tutte le conoscenze come appartenenti a un unico sistema possibile, e non ammette quindi se non principi che almeno non rendano impossibile a una conoscenza, a cui si miri, di stare in un sistema qualsiasi insieme con altre conoscenze. Ma le proposizioni dell'antitesi sono tali, che rendono assolutamente impossibile il compimento di un edificio di conoscenze. Secondo esse, al di là di uno stato del mondo ce n'è sempre un altro più antico; in ogni parte ci sono sempre ancora altre parti, egualmente divisibili; innanzi a ciascun avvenimento ce n'è sempre un altro, che a sua volta fu prodotto da un altro; e nell'esistenza in generale tutto è sempre sol-

<sup>1</sup> L'Erdmann propone di intendere: «l'empirismo è privo della popolarità propria della ragione trascendentale idealizzatrice» (N. d. R.).

tanto condizionato, senza che si possa mai riconoscere un'esistenza incondizionata e prima. Poiché, dunque, l'antitesi non ammette in nessun modo un Primo e un cominciamento, che possa servire assolutamente di base alla costruzione, un edificio compiuto di conoscenze con tali presupposti è del tutto impossibile. Quindi l'interesse architettonico della ragione (che richiede a priori una unità della ragione, non empirica, ma pura) importa una naturale raccomandazione per le affermazioni della tesi.

Ma un uomo che potesse rinunciare ad ogni interesse, e prendere a considerare le affermazioni della ragione, indifferente a tutte le conseguenze, e solo rispetto al contenuto dei loro principi; un tale uomo, posto che non conoscesse altra via per uscire da queste strette, salvo quella di adottare l'una ? l'altra delle dottrine in conflitto, sarebbe in uno stato di ondeggiamento interminabile. Oggi gli riuscirebbe evidente che la volontà umana è libera: domani, considerando la catena indissolubile della natura, terrebbe per fermo che la libertà non è altro che un'autoillusione, e che tutto è semplice natura. Ma, venendo al fare e all'agire, questo giuoco della ragione puramente speculativa dileguerebbe come le ombre d'un sogno, ed ei sceglierebbe i suoi principi unicamente secondo l'interesse pratico. Se non che poiché a un essere che riflette e indaga si addice consacrare un certo tempo unicamente all'esame della sua propria ragione, deponendo bensì interamente, in questa bisogna, ogni partito preso, e comunicando pubblicamente le sue osservazioni agli altri affinché le giudichino, non si può rimproverare a nessuno, e tanto meno impedire, di far venire innanzi così le tesi come le antitesi, così come esse, non atterrite da alcuna minaccia, possono essere difese innanzi a giurati del loro stesso grado (del grado, cioè, di deboli uomini).

#### Sezione Quarta

##### DEI PROBLEMI TRASCENDENTALI DELLA RAGION PURA IN QUANTO DEVONO ASSOLUTAMENTE POTER ESSERE RISOLUTI

Voler risolvere tutti i problemi e rispondere a tutte le domande sarebbe una invereconda millanteria, e un'arroganza così stravagante da far perdere perciò senz'altro ogni fiducia. Nondimeno ci sono scienze, la cui natura porta con sé, che ogni questione che vi si presenti, deve assolutamente poter ricevere una risposta da quel che si sa, poiché la risposta deve derivare dalle fonti stesse da cui nasce la questione; scienze, dove non è in nessun modo permesso di addurre

a pretesto un'irrimediabile ignoranza, e può invece esser richiesta la soluzione. Quello che in tutti i casi possibili sia giusto o ingiusto, deve, secondo la regola, potersi sapere, perché riguarda il nostro obbligo, e noi non abbiamo nessun obbligo rispetto a ciò che non possiamo sapere. Nella spiegazione dei fenomeni della natura deve intanto restare a noi molto d'incerto e parecchie questioni insolubili, perché quello che noi sappiamo della natura è, in ogni caso, di gran lunga insufficiente a quello che noi dobbiamo spiegare. Ora, si tratta di sapere se nella filosofia trascendentale ci sia una questione concernente un oggetto proposto alla ragione, e per la stessa ragione pura tuttavia insolubile; e se pertanto si abbia il diritto di sottrarsi alla sua risoluzione decisiva, relegando questo oggetto, come assolutamente incerto (in base a tutto ciò che possiamo conoscere), tra quelli di cui abbiamo un concetto sufficiente a far sorgere una questione, ma ci mancano affatto i mezzi o la facoltà per poterla risolvere.

Ora, io affermo che la filosofia trascendentale ha questo di speciale tra tutte le conoscenze speculative: che nessuna questione riguardante un oggetto dato alla ragione pura è insolubile per la stessa ragione umana, e che nessuna scusa di irrimediabile ignoranza nostra e profondità imperscrutabile del problema può assolvere dall'obbligo di darne una soluzione solida ed esauriente; poiché appunto lo stesso concetto che ci mette in grado di porre il problema, ci deve anche rendere abili in ogni modo a risolvere il problema stesso, in quanto l'oggetto (come nel caso del giusto e dell'ingiusto) non si trova fuori del concetto.

Ma nella filosofia trascendentale non ci sono se non solamente le questioni cosmologiche, rispetto alle quali si possa esigere a ragione una risposta sufficiente, che concerna la natura dell'oggetto, senza che sia permesso al filosofo di sottrarsi scusandosi con la impenetrabile oscurità; e queste questioni possono riguardare soltanto le idee cosmologiche. L'oggetto, infatti, dev'essere dato empiricamente, e la questione si riferisce soltanto alla conformità di esso con una idea. Se l'oggetto è trascendentale, e quindi esso stesso ignoto, — per es. se il qualcosa, il cui fenomeno (in noi stessi) è pensiero (l'anima), sia in sé un essere semplice; se ci sia una causa di tutte quante le cose che sia assolutamente necessaria, e così via; — allora noi dobbiamo cercare alla nostra idea un oggetto, di cui noi possiamo confessare che ci è ignoto, ma non per questo tuttavia

impossibile<sup>1</sup>. Le idee cosmologiche hanno soltanto questo di proprio, che possono presupporre come dato il loro oggetto e la sintesi empirica richiesta pel suo concetto; e la questione che sorge da esse concerne soltanto il progresso di questa sintesi, in quanto deve abbracciare la totalità assoluta, la quale non è più niente di empirico, non potendo esser data in nessuna esperienza. Ora, poiché qui si parla unicamente d'una cosa come oggetto di un'esperienza possibile, e non come cosa in se stessa, la risposta alla questione cosmologica trascendente non può esser mai fuori della idea; perché essa non riguarda un oggetto in se stesso; e rispetto all'esperienza possibile non si cerca quel che *in concreto* possa esser dato in una qual sia esperienza, ma quel che c'è nell'idea a cui la sintesi empirica si deve semplicemente avvicinare; essa, dunque, deve poter essere risolta dall'idea soltanto; questa infatti è una semplice creatura della ragione, che non può, quindi, scusarsi e tirar fuori l'oggetto ignoto. Né è cosa tanto straordinaria quanto pare a principio, che una scienza, rispetto a tutte le questioni appartenenti al suo complesso (*quaestiones domesticae*), possa esigere e attendere vere soluzioni certe, quantunque pel momento non si siano per anco forse trovate. Oltre la filosofia trascendentale, ci sono altre due scienze razionali pure, una di contenuto puramente speculativo, l'altra di contenuto pratico: la matematica pura e la morale pura. Si è mai sentito dire che, quasi a cagione di una ignoranza necessaria delle condizioni, sia stato dato per incerto qual rapporto abbia esattamente in numeri razionali o irrazionali il diametro al cerchio? Poiché coi primi non può esser dato il modo interamente congruo, e coi secondi non è stato tuttavia trovato, si giudicò che almeno l'impossibilità di una tale soluzione potesse essere conosciuta con certezza, e Lambert<sup>2</sup> ne diede una dimostrazione. Nei principi universali dei

<sup>1</sup> Certo, non si può dare nessuna risposta alla questione qual sia la natura di un oggetto trascendentale, cioè che cosa esso sia; ma è anche vero, che non c'è né anche la questione, appunto perché non è stato dato un oggetto di essa. Quindi tutte le questioni della psicologia trascendentale possono ricevere e ricevere effettivamente una risposta, giacché esse riguardano il soggetto trascendentale di tutti i fenomeni interni, che non è a sua volta fenomeno, e però non è dato come oggetto, ed è qual cosa per cui nessuna delle categorie (per le quali propriamente è posta la questione) trova le condizioni per la sua applicazione. Qui è dunque il caso, in cui vale il detto comune, che nessuna risposta è anche una risposta; cioè una questione circa la natura di questo qualcosa, che non può esser concepito mediante nessun predicato determinato, essendo al tutto posto fuori della sfera degli oggetti che ci possono esser dati, è affatto nulla e vuota (N. d. K.).

<sup>2</sup> Giovanni Enrico Lambert, di Mülhausen in Alsazia (1728-1777), uno degli amici di Kant, che più influirono sullo sviluppo del suo pensiero; vedi O. BAENSCH, J. H.

costumi non vi può esser nulla d'incerto, perché le proposizioni ? sono affatto nulle e prive di senso, ? devono scaturire semplicemente da' nostri concetti razionali. Al contrario, nella scienza della natura c'è un'infinità di congetture, rispetto alle quali non è dato sperar mai certezza, poiché i fenomeni della natura sono oggetti che ci sono dati indipendentemente dai nostri concetti, e la cui chiave, pertanto, non è in noi e nel nostro pensiero puro, ma fuori di noi, e appunto per questo in molti casi non può esser trovata; e quindi non si può sperare una soluzione sicura. Io non conto qui le questioni dell'Analitica trascendentale, che riguardano la deduzione della nostra conoscenza pura, perché noi ora trattiamo della certezza dei giudizi soltanto rispetto agli oggetti, e non rispetto all'origine dei nostri concetti stessi.

Noi dunque non potremo sottrarci all'obbligo di una soluzione, almeno critica, delle proposte questioni razionali, levando querimonia per gli angusti limiti della nostra ragione e ripetendo, con l'aria di una umile coscienza della nostra capacità, che sia sopra le forze della nostra ragione determinare se il mondo ci sia dall'eternità ? se abbia un principio; se lo spazio cosmico sia pieno d'esseri all'infinito, ? se è chiuso dentro certi limiti; se c'è nel mondo qualcosa di semplice, ? se tutto dev'essere diviso all'infinito; se si dia una produzione e creazione della libertà, ? se tutto è legato alla catena dell'ordine della natura; se, infine, c'è un essere affatto incondizionato e in sé necessario, ? se tutto nella sua esistenza è condizionato, e quindi esternamente dipendente e in sé contingente. Giacché tutte queste questioni concernono un oggetto che non può esser dato altrove che nel nostro pensiero, cioè la totalità assolutamente incondizionata della sintesi dei fenomeni. Se noi su ciò non possiamo dire e determinar nulla di certo in base a' nostri propri concetti, non ne dobbiamo gettare la colpa sulla cosa, che ci si cela; giacché una cosa di questo genere {non essendo punto fuori della nostra idea} non ci può esser data, ma dobbiamo noi cercare la causa nella nostra idea stessa; che è un problema che non ammette alcuna soluzione, ma a cui tuttavia noi ci ostiniamo ad ammettere che corrisponda un oggetto reale. Una esposizione chiara della dialettica inerente al no-

*Lamberts Philos. u. seine Stellung zu Kant* (Tubinga-Lipsia, 1902). Suoi scritti principali, oltre la corrispondenza con K., *Kosmologische Briefe üb. die Einrichtung des Weltbaues* (1761); *Neues Organon od. Gedanken üb. die Erforschung u. Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, 2 voll. (1764); *Anlage zur Architektonik, od. Theorie des Einfachen u. Ersten in der pbilos. u. mathem. Erkenntniss*. 2 voll. (1771); *Logische u. Philos. Abhandlungen* (1782).

stro stesso concetto ci menerebbe subito alla piena certezza di quel che noi dobbiamo giudicare rispetto a una tale questione.

Al vostro pretesto dell'ignoranza per ciò che riguarda questo problema, si può prima di tutto opporre questa domanda, alla quale almeno vi tocca di risponder chiaro: donde vi vengono le idee, la cui soluzione vi avviluppa qui in tale difficoltà? Son forse fenomeni, di cui vi occorre la spiegazione e di cui, in conseguenza di queste idee, voi non dovete cercare se non i principi ? la regola della loro esposizione? Supponete che la natura sia tutta scoperta innanzi a voi, che niente ai vostri sensi e alla vostra coscienza, di tutto quello che è proposto alla vostra intuizione, sia nascosto: voi non potrete tuttavia con nessuna esperienza conoscere *in concreto* l'oggetto delle vostre idee (perché, oltre questa perfetta intuizione, si richiede anche una sintesi completa e la coscienza della sua assoluta totalità, ciò che è impossibile affatto per una conoscenza empirica); sicché la vostra questione non può in nessun modo essere necessaria alla spiegazione di un qualsiasi fenomeno che si presenti, né quindi può esser posta dall'oggetto stesso. L'oggetto infatti non si può mai presentare, perché non può essere dato per alcuna possibile esperienza. Voi, con tutte le percezioni possibili, restate sempre chiusi tra condizioni, ? nello spazio ? nel tempo, e non giungete a nulla d'incondizionato, per determinare se questo incondizionato debba essere posto in un cominciamento assoluto della sintesi, ? in una assoluta totalità della serie senza nessun cominciamento, ma il tutto nel senso empirico è sempre soltanto relativo. Il tutto assoluto della quantità (l'universo), della divisione, della derivazione, della condizione dell'esistere in generale, con tutte le questioni se sia da realizzare con una sintesi finita, ovvero con una sintesi prodotta all'infinito, non ha che fare con alcuna esperienza possibile. Voi, per es., non potrete spiegare meglio, ? magari solo altrimenti, i fenomeni di un corpo, se ammettete che consti di parti semplici o, in tutto e per tutto, sempre di parti composte; perché non vi si può mai presentare un fenomeno semplice, e tanto meno una composizione infinita. I fenomeni chiedono d'essere spiegati soltanto finché son date nella percezione le condizioni della loro spiegazione; ma tutto ciò che mai possa essere dato in essi, raccolto in un tutto assoluto, non è una percezione. Questo tutto, invece, è quello di cui propriamente si domanda la spiegazione nei problemi trascendentali della ragione.

Poiché, dunque, la soluzione stessa di questi problemi non può aversi mai nell'esperienza, voi non potete dire che sia incerto ciò



che qui deve attribuirsi all'oggetto. Giacché il vostro oggetto è semplicemente nel vostro cervello, e non può punto esser dato fuori di esso; quindi non dovete curarvi se non di esser coerenti con voi stessi, e di evitare l'anfibolia, che fa della vostra idea una pretesa rappresentazione di un oggetto empiricamente dato, e da conoscere, quindi, secondo le leggi dell'esperienza. La soluzione dommatica, dunque, non è incerta, ma impossibile. Per contro la soluzione critica, che può essere pienamente certa, non considera la questione oggettivamente ma secondo il fondamento conoscitivo su cui la questione è fondata.

#### Sezione Quinta

##### RAPPRESENTAZIONE SCETTICA DELLE QUESTIONI COSMOLOGICHE PER TUTTE QUATTRO LE IDEE TRASCENDENTALI

Noi ci asterremo volentieri dalla esigenza di veder risolte dommaticamente le nostre questioni, se comprendessimo anticipatamente che, qualunque dovesse riuscire la soluzione, essa non farebbe se non aumentare ancora la nostra ignoranza, e da una oscurità farci precipitare in una oscurità anche maggiore, e forse a dirittura in contraddizione. Se la nostra questione è posta solamente per avere un'affermazione ? una negazione, volendo procedere con prudenza, si devono pel momento lasciar da parte le ragioni probabili della soluzione, e vedere prima che cosa si guadagnerebbe se la risposta riuscisse favorevole a una parte, e che cosa se riuscisse favorevole all'altra parte. Che se si trova che in entrambi i casi non si riesce se non ad una cosa priva di senso (a un nonsenso), allora noi abbiamo fondato motivo di sottoporre a una ricerca critica la nostra questione stessa, e vedere se essa non poggia per se medesima su un presupposto infondato, e abbia che fare con una idea che svela meglio la propria falsità nell'applicazione e per le sue conseguenze, che nella sua rappresentazione presa per sé. È il gran vantaggio, che ha il metodo scettico di trattare le questioni che la ragion pura propone alla ragion pura; e così con poca spesa si può essere sbarazzati d'una gran farragine dommatica, per porre al suo luogo una critica modesta; la quale come un vero catartico, purgherà felicemente dalla presunzione e dalla sua compagnia, la polimatia<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vielwisserei.

Se io pertanto d'una idea cosmologica potessi sapere prima che, qualunque parte essa abbracciasse dell'incondizionato della sintesi regressiva dei fenomeni, sarebbe tuttavia per ogni concetto dell'intelletto ? troppo grande ? troppo piccola, allora io comprenderei che — poiché ella non ha tuttavia che fare se non con un oggetto dell'esperienza, il quale deve essere adeguato a un possibile concetto intellettuale, — essa non può non riuscire affatto vuota e senza significato, dal momento che l'oggetto non è ad essa adeguato, per quanto io procuri di adattarglielo. E questo è effettivamente il caso di tutti i concetti cosmologici, i quali anche appunto perciò avvulpano la ragione, finché questa vi aderisca, in una inevitabile antinomia.

Infatti ammette:

primieramente, che il mondo non abbia un cominciamento; e allora esso è troppo grande pel vostro concetto; giacché questo, consistendo in un successivo regresso, non può mai esaurire tutta l'eternità come già trascorsa. Supponete che abbia un cominciamento; e allora esso è al contrario troppo piccolo pel vostro concetto intellettuale nel necessario regresso empirico. Infatti, poiché il cominciamento presuppone sempre un tempo che preceda, così né anch'esso è incondizionato, e la legge dell'uso empirico dell'intelletto vi fa cercare una condizione di tempo ancora più alta; e il mondo è, dunque, manifestamente troppo piccolo per questa legge.

Così è del pari per la doppia soluzione della questione circa la grandezza del mondo rispetto allo spazio. Ché se esso è infinito e illimitato, è troppo grande per ogni concetto empirico possibile. Se è finito e limitato, voi domandate ancora a ragione: che cosa determina questo limite? Lo spazio vuoto non è un correlato per sé stante delle cose, e non può essere una condizione alla quale voi possiate arrestarvi, e molto meno poi una condizione empirica che formi una parte di un'esperienza possibile (giacché, chi può avere un'esperienza dell'assolutamente vuoto?). Ma per la totalità assoluta della sintesi empirica si richiede sempre che l'incondizionato sia un concetto dell'esperienza. Dunque, un mondo limitato è, pel vostro concetto, troppo piccolo.

In secondo luogo, se ogni fenomeno nello spazio (materia) consta di parti infinite, il regresso della divisione è sempre troppo grande pel vostro concetto; e se la divisione dello spazio deve una volta cessare a un membro di essa (al semplice), esso è troppo piccolo per l'idea dell'incondizionato. Giacché tale membro lascia

sempre possibile un ulteriore regresso a una molteplicità di parti in esso comprese.

In terzo luogo, se ammettete che in tutto quello che accade nel mondo, non ci sia se non conseguenza delle leggi della natura, allora la causalità della causa è sempre, da capo, qualcosa che accade, e rende necessario il vostro regresso a una causa sempre più alta e quindi il prolungamento della serie delle condizioni *a parte priori*, senza arrestarvi. La semplice natura efficiente, dunque, è per ogni vostro concetto, nella sintesi dei fatti cosmici, troppo grande.

Che se voi scegliete qua e là fatti prodottisi da sé, quindi una produzione per libertà, allora vi insegue il perché secondo una legge inevitabile della natura, e vi obbliga a superare questo punto secondo la legge causale dell'esperienza; e voi trovate che una totalità siffatta del nesso è troppo piccola pel vostro necessario concetto empirico.

In quarto luogo, se ammettete un essere assolutamente necessario (sia esso il mondo stesso, ? qualche cosa del mondo, ? la causa del mondo), voi lo ponete in un tempo infinitamente lontano da ogni punto dato del tempo; perché, altrimenti, esso dipenderebbe da un'altra e più remota esistenza. Ma allora questa esistenza pel vostro concetto empirico è inaccessibile e troppo grande, perché possiate mai raggiungerla con un regresso continuato.

Che, se a vostro avviso, tutto ciò che appartiene al mondo (sia come condizionato, sia come condizione), è contingente, ogni esistenza a voi data è troppo piccola pel vostro concetto. Perché essa vi costringe a cercare sempre un'altra esistenza, dalla quale essa dipenda.

Noi, in tutti questi casi, abbiamo detto che l'idea cosmologica è pel regresso empirico, e quindi per ogni possibile concetto dell'intelletto, ? troppo grande o, sempre per gli stessi, troppo piccola. Perché non ci siamo espressi inversamente, e non abbiamo detto che nel primo caso il concetto empirico per l'idea è sempre troppo piccolo, nel secondo invece troppo grande, e che la colpa quindi è del regresso empirico, invece di accusare l'idea cosmologica di scostarsi per eccesso ? per difetto dal suo scopo, ossia dall'esperienza possibile? La ragione fu questa: l'esperienza possibile è quello che solo può dare ai nostri concetti la realtà, e senza di cui ogni concetto non è se non idea, senza verità e senza rapporto a un oggetto. Quindi il concetto empirico possibile era stregua, alla quale doveva essere giudicata l'idea, se essa è una semplice idea e un ente

di ragione, ? se trova nel mondo il suo oggetto. Infatti, che relativamente a qualche altra cosa sia troppo grande ? troppo piccolo, non si dice se non di ciò che è ammesso soltanto per codesta altra cosa, e dev'essere ad essa indirizzato. Tra i giuochi delle antiche scuole dialettiche c'era anche la domanda: se una palla non passa per un buco che cosa si deve dire: che la palla è troppo grossa, ? che il buco è troppo piccolo? In questo caso è indifferente il modo in cui volete esprimervi; perché voi non sapete quale dei due c'è per l'altro. Invece, non direte che l'uomo è troppo lungo pel suo vestito, ma che il vestito è troppo corto per l'uomo.

Noi, dunque, siamo portati almeno a sospettare con ragione che le idee cosmologiche, e con esse tutte le affermazioni sofistiche che sono tra loro in conflitto, abbiano forse a loro fondamento un concetto vuoto e puramente immaginario del modo, in cui c'è dato l'oggetto di queste idee; e questo sospetto già ci può mettere sulla giusta traccia per scoprire l'illusione che ci ha fatto per tanto tempo andare errando.

#### Sezione Sesta

#### L'IDEALISMO TRASCENDENTALE COME CHIAVE DELLA SOLUZIONE DELLA DIALETTICA COSMOLOGICA

Noi abbiamo dimostrato sufficientemente nell'Estetica trascendentale, che tutto ciò è intuito nello spazio ? nel tempo, e quindi tutti gli oggetti di una esperienza per noi possibile, non sono altro che fenomeni, cioè semplici rappresentazioni, le quali, così come sono rappresentate in quanto esseri estesi ? serie di cambiamenti, non hanno fuori del nostro pensiero nessuna esistenza che sia fondata in sé. Questa dottrina chiamo io idealismo trascendentale<sup>1</sup>. Il realista nel senso trascendentale fa di queste modificazioni della nostra sensibilità cose in sé sussistenti, e cangia quindi le semplici rappresentazioni in cose in sé.

Ci si farebbe torto, se ci si volesse attribuire quel già da tanto screditato idealismo, il quale, ammettendo la realtà propria dello spazio, nega l'esistenza dell'essere esteso in esso, ? almeno la mette

<sup>1</sup> Io del resto l'ho anche detto talvolta idealismo formale, per distinguerlo dal materiale ? comune, che mette in dubbio ? nega l'esistenza stessa delle cose esterne. In qualche caso pare consigliabile servirsi di questa anzi che della sopra detta espressione, per evitare ogni equivoco (N. d. K. agg. nella seconda edizione). Cfr. pp. 192-3.

in dubbio, e tra sogno e verità, in questo punto non riconosce differenza sufficientemente dimostrabile. Per ciò che riguarda i fenomeni del senso interno nel tempo, non trova in essi come cose reali difficoltà di sorta; che anzi afferma che questa esperienza interna basta di per sé a provare l'esistenza reale del proprio oggetto (in se stesso, con tutta questa determinazione temporale).

Il nostro idealismo trascendentale, al contrario, ammette che siano altrettanto reali gli oggetti dell'intuizione esterna così come sono intuiti nello spazio, quanto nel tempo tutti i cangiamenti rappresentati dal senso interno. Infatti, siccome lo spazio è già una forma di quella intuizione che noi diciamo esterna, e senza oggetti (*Gegenstände*) in esso non vi sarebbe di certo nessuna rappresentazione empirica, noi possiamo e dobbiamo ammettere in esso, come reali esseri estesi; e lo stesso è del tempo. Quello spazio stesso, bensì, insieme con questo tempo, e, in una con entrambi, le rispettive specie di fenomeni, non sono tuttavia in se stesse cose, ma soltanto rappresentazioni, e non possono esistere punto fuori dall'animo nostro, e la stessa intuizione interna e sensibile del nostro animo (come oggetto della coscienza), la cui determinazione vien rappresentata mediante la successione di stati differenti nel tempo, non è né anche l'io (*Selbst*) vero e proprio, come esiste in sé, ? il soggetto trascendentale, ma solamente un fenomeno, dato alla sensibilità, di questo essere a noi ignoto. L'esistenza di questo fenomeno interno come cosa così esistente in sé, non può essere ammessa, perché è sua condizione il tempo, che non può essere determinazione di una qualsiasi cosa in sé. Ma nello spazio e nel tempo la verità empirica dei fenomeni è abbastanza assicurata e sufficientemente staccata da ogni parentela col sogno, se l'uno ? l'altro si unificano esattamente e completamente in una esperienza secondo leggi empiriche.

Gli oggetti pertanto dell'esperienza non sono mai in sé, ma soltanto dati nell'esperienza, e non esistono punto fuori di essa. Che nella luna ci possano essere abitanti, benché nessun uomo mai li abbia percepiti, deve certamente ammettersi; ma questo non significa altro se non che nel progresso possibile dell'esperienza noi potremmo incontrarci in essi; giacché reale è tutto quello che sta in un contesto con una percezione secondo le leggi del progresso empirico. Essi dunque allora sono reali, quando stanno in una connessione empirica con la mia coscienza reale, quantunque non siano perciò reali in sé, cioè fuori del progresso dell'esperienza.

A noi non è dato altro di reale che la percezione e il progresso empirico da questa ad altre percezioni possibili. Giacché in se stessi

i fenomeni, come semplici rappresentazioni, non sono reali se non nella percezione, che nel fatto non è se non la realtà di una rappresentazione empirica, cioè fenomeno. Il dire un fenomeno, prima della percezione, cosa reale, ? significa che nel progresso della esperienza dobbiamo imbatterci in tale percezione, ? non ha punto significato di sorta: perché che esista in sé, senza relazione ai nostri sensi e all'esperienza possibile, potrebbe dirsi, se si parlasse di una cosa in sé. Invece, si parla solo di un fenomeno nello spazio e nel tempo, che non sono, né l'uno né l'altro, determinazioni della cosa in sé, ma soltanto della nostra sensibilità: sicché ciò che è in essi (fenomeni), non è qualcosa in sé, ma semplici rappresentazioni, le quali, se non sono date in noi (nella percezione), non possono trovarsi in nessun luogo.

La facoltà dell'intuizione sensibile non è propriamente se non capacità di essere modificato in un certo modo per via di rappresentazioni, il cui rapporto reciproco è una pura intuizione di spazio e di tempo (pure forme della nostra sensibilità), e che, in quanto sono connesse e determinabili in questo rapporto (nello spazio e nel tempo) secondo le leggi dell'unità dell'esperienza, diconsi oggetti. La causa non-sensibile di queste rappresentazioni ci è affatto sconosciuta, e però non possiamo intuirle come oggetto; giacché un simile oggetto non dovrebbe esser rappresentato né nello spazio né nel tempo (condizioni della sola rappresentazione sensibile): condizioni, senza le quali noi non possiamo pensare punto nessuna intuizione. Possiamo tuttavia chiamare la causa meramente intelligibile dei fenomeni in generale «oggetto trascendentale» unicamente per aver qualcosa che corrisponda alla sensibilità in quanto recettività. A questo oggetto trascendentale possiamo ascrivere tutto l'ambito e la connessione delle nostre percezioni possibili, e dire che esso è dato in sé prima di ogni esperienza. Ma conformemente ad esso i fenomeni sono dati non in sé, bensì soltanto in questa esperienza, perché sono mere rappresentazioni, che soltanto come percezioni importano un oggetto reale, quando cioè questa percezione si riconnetta con tutte le altre secondo le regole dell'unità dell'esperienza. Così può dirsi, che le cose reali del tempo passato sono date nell'oggetto trascendentale dell'esperienza; ma esse non sono per me oggetti, e non sono reali nel tempo passato se non in quanto io mi rappresento che una serie regressiva di percezioni possibili (vuoi nel filo della storia, vuoi sulle tracce delle cause e degli effetti) secondo leggi empiriche, in una parola, il corso del mondo, riporti a una serie di tempo trascorsa quale condizione del tempo presente; il quale

allora è, per altro, rappresentato come reale solo nel nesso di una esperienza possibile, e non in sé; di guisa che tutti i fatti da tempo immemorabile trascorsi prima della mia esistenza non significano altro che la possibilità del prolungamento della catena dell'esperienza, dalla percezione attuale, su, su, alle condizioni che determinano questa percezione nel tempo.

Se pertanto io mi rappresento insieme tutti gli oggetti dei sensi, esistenti in tutto il tempo e in tutti gli spazi, io non ve li aggiungo prima dell'esperienza, ma questa rappresentazione non è altro che il pensiero di una esperienza possibile nella sua assoluta totalità. Soltanto in essa quegli oggetti (che sono soltanto semplici rappresentazioni) sono dati. Ma il dire che esistono prima d'ogni mia esperienza non vuoi dire se non che essi si dovranno incontrare in quella parte dell'esperienza, alla quale io devo risalire partendo dalla percezione. La causa delle condizioni empiriche di questo risalire — e quindi a quale membro oppure fino a che punto nel regresso io posso trovarne — è trascendentale, e però mi è affatto ignota. Ma neppure si ha da fare con essa, sibbene solo con la regola del progresso dell'esperienza, in cui gli oggetti e cioè i fenomeni, mi sono dati. Nel risultato è del resto tutt'uno, se dico: io posso, nel processo empirico nello spazio, incontrarmi in astri che son lontani cento volte più degli estremi che io vedo, ? se dico: probabilmente nello spazio ce ne sono, quantunque nessun uomo mai li abbia percepiti ? sia per percepirli; perché quand'anche essi fossero in generale cose in sé senza rapporto a un'esperienza possibile, essi per me non son nulla, e però non sono oggetti, se non in quanto vengon compresi nella serie del regresso empirico. Solo in una diversa relazione, quando appunto questi fenomeni devono essere adoperati per l'idea cosmologica di un tutto assoluto, e si ha quindi da fare con una questione che supera i limiti dell'esperienza possibile, solo allora la distinzione del modo in cui si prende la realtà degli oggetti sensibili è importante per ovviare a una fallace opinione, che deve inevitabilmente scaturire dall'equivoco circa i nostri propri concetti di esperienza.

#### Sezione Settima

##### SOLUZIONE CRITICA DEL CONFLITTO COSMOLOGICO DELLA RAGIONE CON SE STESSA

Tutta l'antinomia della ragion pura poggia sull'argomento dialettico: se il condizionato è dato, è data anche la serie intera di tutte

le sue condizioni; ma a noi son dati oggetti sensibili come condizionati; dunque, ecc. Con questo raziocinio, la cui premessa maggiore pare così naturale ed evidente, s'introducono, secondo le diverse condizioni (nella sintesi dei fenomeni), in quanto formano una serie, altrettante idee cosmologiche, che postulano la totalità assoluta di questa serie, e appunto per ciò mettono la ragione inevitabilmente in conflitto con se medesima. Ma prima di svelare la fallacia di questo argomento sofisticato, dobbiamo prepararci a ciò con la rettificazione e determinazione di certi concetti, che qui ci si presentano.

Anzitutto, è chiara e indubitabilmente certa la seguente proposizione: che, se è dato il condizionato, appunto perciò ci è imposto un regresso nella serie delle sue condizioni; perché questo importa già il concetto del condizionato, che qualcosa con ciò sia riferito a una condizione, e se questa è da capo condizionata, a una condizione più remota, e così per tutti i membri della serie. Questa proposizione è, dunque, analitica, e si solleva al di sopra di ogni paura di fronte alla critica trascendentale. E un postulato logico della ragione questo, di seguire con l'intelletto, e portare quanto più innanzi è possibile, quel rannodamento di un concetto alle sue condizioni, che è inerente già allo stesso concetto.

Poi, se tanto il condizionato quanto la sua condizione sono cose in sé, allora, se il primo è dato, non solo è imposto il regresso alla seconda, ma con ciò questa è già realmente data; e poiché questo vale di tutti i membri della serie, la serie intera delle condizioni, e quindi anche l'incondizionato, è pur data, ? piuttosto presupposta per ciò stesso che è dato il condizionato, il quale solo mediante quella serie è possibile. Qui la sintesi del condizionato con la sua condizione è una sintesi del semplice intelletto, il quale rappresenta le cose come esse sono, senza badare se e come noi possiamo pervenire alla conoscenza delle medesime. Al contrario, quando io ho da fare con fenomeni, che, come semplici rappresentazioni, non sono punto dati se non pervengono alla loro conoscenza (ossia, a loro stessi, poiché essi non sono se non conoscenze empiriche), non posso dire, in quello stesso senso, che, se il condizionato è dato, son date anche tutte le condizioni (come fenomeni) di esso, e non posso quindi a niun patto concludere alla totalità assoluta della serie di esse. I fenomeni, infatti, nell'apprensione stessa non sono altro che una sintesi empirica (nello spazio e nel tempo), e non sono dunque dati se non in questa. Ora, non è necessario che, se il condizionato (nel fenomeno) è dato, sia quindi data insieme e presupposta anche la sintesi, che costituisce la sua condizione empirica, ma que-

sta ha luogo nel regresso, e giammai senza di questo. Si può dire bensì, in tal caso, che un regresso alle condizioni, ossia una continuata sintesi empirica dal lato di queste, è richiesta ? imposta, e che non possono mancare le condizioni, che vengono date mediante tale regresso.

Ne risulta, che la premessa maggiore del raziocinio cosmologico prende il condizionato nel senso trascendentale di una categoria pura, ma la minore nel senso empirico di un concetto intellettuale applicato a semplici fenomeni; e però vi ricorre quell'errore dialettico, che si dice *sophisma figurae dictionis*. Ma questo errore non è commesso ad arte, sibbene è una illusione affatto naturale della comune ragione. Infatti per essa noi supponiamo (nella maggiore), quasi senza badare, le condizioni e la loro serie, se qualcosa è dato come condizionato, perché questo non è altro che l'esigenza logica di assumere per una data conseguenza premesse complete; e qui nel nesso del condizionato con la sua condizione non c'è un ordine temporale; essi son presupposti in sé come dati simultaneamente. Poi è altrettanto naturale (nella minore) considerare i fenomeni quali cose in sé, e oggetti dati al semplice intelletto, com'è avvenuto nella maggiore, poiché io ho fatto astrazione da tutte le condizioni dell'intuizione, nelle quali soltanto è possibile che oggetti sieno dati. Ma noi qui avevamo trascurato una distinzione degna di nota tra i concetti. La sintesi del condizionato con la sua condizione e la serie totale delle condizioni (nella maggiore) non importava né la limitazione di carattere temporale, né un concetto di successione. Al contrario, la sintesi empirica e la serie delle condizioni nel fenomeno (sussunta nella minore) è data come necessariamente successiva, e solo un termine dopo l'altro nel tempo: e però io non potevo presupporre qui, come là, la totalità assoluta della sintesi e della serie quindi rappresentata, perché là tutti i membri della serie sono dati in sé (senza condizione temporale), e qui invece non sono possibili se non mediante il regresso successivo, che non è dato se non a patto che lo si compia realmente.

Dopo la dimostrazione di un tal errore inerente all'argomento posto da tutti a base (delle affermazioni cosmologiche), entrambe le due parti contendenti possono essere a buon diritto rimandate, come quelle che non fondano la loro pretesa su nessun titolo solido. Ma intanto non è messo termine al loro dissidio nel senso di convincerle che hanno torto, una di esse ? tutte due, nella cosa stessa che affermano (nella conclusione), anche se non hanno saputo costruirla su argomenti validi. Pure, nulla parrebbe più chiaro di que-

sto: che cioè di due, uno dei quali afferma: il mondo ha un cominciamento, e l'altro: il mondo non ha un cominciamento, ma è dall'eternità, uno debba aver ragione. Ma se è così, egli è perché, se pari è la chiarezza delle due parti, non è mai possibile tuttavia decider da che parte sia la ragione; e il conflitto dura dopo come prima, benché le due parti siano state mandate in pace dal tribunale della ragione; non rimane, dunque, altro mezzo per porre termine stabilmente al conflitto e con soddisfazione di ambe le parti, se non che siano convinte finalmente, poiché l'una può così bene confutar l'altra, che esse combattono per nulla, e che una certa apparenza trascendentale ha messo loro innanzi una realtà, dove non ce n'è. Questa è la via che noi ora batteremo per la composizione d'una lite che non si può risolvere.

Zenone d'Elea, sottile dialettico, fu già da Platone molto biasimato come petulante sofista<sup>1</sup>, perché egli, per dar prova della sua arte, cercava di una stessa proposizione, di dimostrarla per mezzo di speciosi argomenti, e subito dopo abatterla con altri argomenti altrettanto forti. Egli affermava che Dio (che probabilmente per lui non era altro che il mondo) non è né finito né infinito; non è né in movimento né in quiete; non è né simile ad altra cosa né dissimile. A quelli che lo ha giudicato su questo, è sembrato che egli abbia voluto negare affatto due proposizioni tra loro contraddittorie, ciò che è assurdo. Ma io non trovo che si abbia ragione a mettergli a carico quest'assurdo. Illustrerò ora più da vicino la prima di queste proposizioni. Per ciò che riguarda le rimanenti, se con la parola Dio egli intese l'universo, egli doveva certamente dire, che questo né è costantemente presente nel suo luogo (in quiete), né cangia luogo (si muove), perché tutti i luoghi sono nell'universo e questo stesso, dunque, non è in nessun luogo. Se l'universo comprende in sé tutto quello che esiste, esso altresì pertanto non è simile a un'altra cosa, né dissimile, perché fuori di esso non c'è un'altra cosa, con la quale possa essere paragonato. Se due giudizi fra loro opposti presuppongono una condizione impossibile, cadono entrambi malgrado la loro opposizione (che intanto non è una vera e propria contraddizione), perché non ha luogo la condizione alla quale soltanto ciascuna di queste proposizioni dovrebbe essere valida.

<sup>1</sup> Questa allusione poco esatta al *Fedro*, p. 261 D, fa pensare a una conoscenza indiretta e vaga del luogo di Platone.

Se uno dicesse: ogni corpo ? odora bene ? odora non bene, ci sarebbe un terzo caso, cioè che non odori (non esali) punto, e le due proposizioni opposte potrebbero essere ambedue false. Se io dico che odora bene ? non odora bene (*vel suaveolens vel non suaveolens*), questi sono due giudizi tra loro opposti contraddittori, e solo il primo è falso, ma il suo opposto contraddittorio, ossia che alcuni corpi non odorano bene, abbraccia in sé anche i corpi che non odorano punto. Nell'opposizione precedente (*per disparata*) la condizione accidentale rispetto al concetto dei corpi (l'odore) rimaneva ancora nel giudizio contrastante, e quindi non era da questa soppressa: sicché quest'ultimo non era l'opposto contraddittorio del primo.

Se io pertanto dico: il mondo, rispetto allo spazio, ? è infinito ? non è infinito (*non est infinitus*), se la prima proposizione è falsa, dev'esser vero il suo opposto contraddittorio: il mondo non è infinito. Io verrei così a negare soltanto un mondo infinito, senza porne un altro, cioè quello finito. Ma, se si dice: il mondo ? è infinito, ? è finito (non infinito), tutte due le cose potrebbero essere false. Infatti, io considero allora il mondo come in se stesso determinato quanto alla sua grandezza, poiché nella proposizione opposta non soltanto nego l'infinità, e con essa forse tutta la sua esistenza a sé, ma aggiungo una determinazione al mondo, come cosa reale in se stessa; determinazione, che può ben essere falsa, ove cioè il mondo non dovesse esser dato come una cosa in sé, e però né come infinito né come finito rispetto alla sua grandezza. Mi sia permesso di poter chiamare questa specie di opposizione dialettica, e quella invece della contraddizione, opposizione analitica. Due giudizi, dunque, tra loro opposti dialetticamente possono essere tutti due falsi, perché l'uno non contraddice semplicemente all'altro, ma dice qualcosa di più che non occorra alla contraddizione.

Se le due proposizioni: — il mondo rispetto alla grandezza è infinito, il mondo rispetto alla sua grandezza è finito, — sono considerate come tra loro opposte contraddittorie, si viene ad ammettere che il mondo (la serie tutta dei fenomeni) sia una cosa in sé. Infatti esso resta, sia che io neghi nella serie de' suoi fenomeni il regresso infinito ? il finito. Ma se io tolgo questo presupposto, ? questa apparenza trascendentale, e nego che il mondo sia una cosa in sé, allora l'opposizione contraddittoria delle due affermazioni si muta in una semplice opposizione dialettica; e poiché il mondo non esiste punto in sé (indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), esso non esiste né come un tutto in sé infinito, né come un tutto in sé finito. Esso può aversi solo nel

regresso empirico della serie dei fenomeni, e non per sé. Quindi, se questa è sempre condizionata, essa non è mai data tutta, e il mondo quindi non è un tutto incondizionato, e però non esiste nemmeno come tale, né di grandezza infinita né di grandezza finita.

Ciò che qui è stato detto dalla prima idea cosmologica, cioè dell'assoluta totalità della grandezza nel fenomeno, vale anche di tutte le altre. La serie delle condizioni non si può trovare se non nella stessa sintesi regressiva, non già in sé nel fenomeno, come una cosa vera e propria, data innanzi a ogni regresso. Quindi io dovrò anche dire: il numero delle parti in un fenomeno dato in sé non è né finito, né infinito, perché il fenomeno non è nulla di esistente in sé, e le parti son date solo mediante regresso e nel regresso della sintesi decomponente; il quale regresso non è mai dato assolutamente tutto, né come finito, né come infinito. Lo stesso vale della serie delle cause superordinate l'una all'altra, ? delle esistenze condizionate fino a quella incondizionatamente necessaria; serie, che non può esser mai in sé considerata né come finita nella sua totalità, né come infinita, perché essa, in quanto serie di rappresentazioni subordinate, sussiste solo nel regresso dinamico, prima del quale, come serie di cose esistente per sé, non può esistere a nessun patto.

Laonde l'antinomia della ragion pura nelle sue idee cosmologiche vien superata dimostrando che essa è meramente dialettica, è un conflitto d'una apparenza che nasce da questo, che si è applicata l'idea dell'assoluta totalità, che non ha valore se non come condizione delle cose in sé, ai fenomeni, i quali invece non esistono se non nella rappresentazione e, se costituiscono una serie, esistono solo nel regresso successivo, e non altrimenti. Ma si può anche, viceversa, da questa antinomia ricavare un vero vantaggio, non certo dommatico, bensì critico e dottrinale: di dimostrare così indirettamente l'idealità trascendentale dei fenomeni, ove a qualcuno per avventura non bastasse la prova diretta dell'Estetica trascendentale. La dimostrazione consisterebbe in questo dilemma. Se il mondo è un tutto esistente in sé, esso è ? finito ? infinito. Ora la prima cosa è tanto falsa quanto è falsa la seconda (secondo le sopra addotte prove dell'antitesi, per una parte, e della tesi per l'altra). Dunque, è anche falso che il mondo (il complesso di tutti i fenomeni) sia un tutto esistente in sé. Donde poi segue, che i fenomeni in generale non sono nulla fuori delle nostre rappresentazioni: quello che volemmo appunto significare per l'idealità trascendentale di essi.

Quest'osservazione è di rilievo. Di qui si scorge che le prove antecedenti della quadruplici antinomia non erano illusione, ma

qualcosa di fondato, nell'ipotesi cioè, che i fenomeni, ? il mondo sensibile che li comprende in sé tutti insieme, fossero cose in sé. Ma il conflitto delle proposizioni che ne derivano, rivela che nella ipotesi c'è una falsità, e ci conduce pertanto a una scoperta della vera natura delle cose, come oggetti dei sensi. La dialettica trascendentale, adunque, non dà in alcun modo sostegno allo scetticismo, sib-bene al metodo scettico, che può additare in essa un esempio della sua grande utilità, ove si schierino gli uni contro gli altri, nella loro più ampia libertà, gli argomenti della ragione, i quali alla fine, se non quello che si cercava, tuttavia forniranno sempre qualcosa di utile e servibile alla correzione de' nostri giudizi.

## Sezione Ottava

PRINCIPIO REGOLATIVO DELLA RAGION PURA  
RISPETTO ALLE IDEE COSMOLOGICHE

Poiché un massimo della serie di condizioni in un mondo sensibile come cosa in sé non è posto dal principio cosmologico della totalità, ma può solamente essere imposto nel regresso di essa serie, questo principio della ragion pura, nel suo significato per tal modo legittimo, conserva tuttavia il suo buon valore, ma non come assioma per pensar la totalità nell'oggetto come reale, sì come problema per l'intelletto, quindi pel soggetto a fine di instaurare e continuare, secondo la completezza nell'idea, il regresso lungo la serie delle condizioni di un dato condizionato. Infatti, nella sensibilità, cioè nello spazio e nel tempo, ogni condizione a cui noi possiamo giungere nell'esposizione di fenomeni dati, è, a sua volta, condizionata: perché questi fenomeni non sono oggetti in sé, in cui possa in ogni caso aver luogo l'assolutamente incondizionato, ma semplici rappresentazioni empiriche, che devono sempre trovare nella intuizione la loro condizione, che li determini rispetto allo spazio ? rispetto al tempo. Il principio della ragione, dunque, non è propriamente se non una regola, che nella serie delle condizioni di dati fenomeni impone un regresso, al quale non è dato mai di arrestarsi a un assolutamente incondizionato. Esso, dunque, non è un principio della possibilità dell'esperienza e della conoscenza empirica degli oggetti dei sensi, e però non è un principio dell'intelletto giacché ogni esperienza è chiusa ne' suoi limiti (secondo l'intuizione data); e non è né anche un principio costitutivo della ragione per estendere il concetto del mondo sensibile oltre ogni possibile

esperienza; sibbene un principio della maggiore possibile continuazione ed estensione della esperienza; un principio, per cui nessun limite empirico può valere come limite assoluto; quindi un principio della ragione, che, come regola, postula ciò che da noi deve farsi nel regresso, e non anticipa ciò che nell'oggetto è dato in sé innanzi a ogni regresso. E però lo denomino principio regolativo della ragione, dove, per contro, il principio della totalità assoluta della serie delle condizioni, come date in sé nell'oggetto (nei fenomeni), sarebbe un principio cosmologico costitutivo, di cui ho voluto mostrare la nullità<sup>1</sup> appunto per mezzo di questa distinzione, e così evitare che si attribuisca, come altrimenti è inevitabile (per sur-rezione trascendentale), a un'idea che serve semplicemente di regola, una realtà oggettiva.

Ora, per determinare convenientemente il senso di questa regola della ragion pura, si deve anzi tutto notare che essa non può dire che cosa l'oggetto è, ma come si deve istituire il regresso empirico, per giungere al concetto completo dell'oggetto. Perché, se avesse luogo la prima cosa, essa sarebbe un principio costitutivo, e un principio di questo genere ricavato dalla ragion pura non è mai possibile. Non si può dunque con ciò avere in niun modo l'intenzione di dire che la serie delle condizioni per un dato condizionato sia in sé finita ? infinita, perché così una semplice idea dell'assoluta totalità, che è creata unicamente in lei stessa, penserebbe un oggetto che non può esser dato in nessuna esperienza, mentre a una serie di fenomeni si assegnerebbe una realtà oggettiva indipendente dalla sintesi empirica. L'idea razionale, dunque, prescriverà soltanto alla sintesi regressiva nella serie delle condizioni una regola per la quale essa, dal condizionato, mediante tutte le condizioni l'una all'altra subordinate, procede fino all'incondizionato, sebbene questo non sia mai raggiunto. Giacché l'assolutamente incondizionato non può punto trovarsi nell'esperienza.

Ora a questo fine si deve, in primo luogo, determinare esattamente la sintesi d'una serie, in quanto essa non è mai completa. A tal uopo ci si serve ordinariamente di due espressioni, che devono distinguere in ciò qualcosa, senza che si sappia indicar bene il principio di questa distinzione. I matematici parlano unicamente di un *progressus in infinitum*. Gli studiosi dei concetti (filosofi) vogliono invece che s'adopere esclusivamente l'espressione di *progressus in*

<sup>1</sup> *Nichtigkeit*, non *Richtigkeit* (esattezza, regolarità) come, certo per un errore di stampa, da l'ed. Erdmann dell'Accademia.

*indefinitum*. Senza fermarmi all'esame dello scrupolo che ha consigliato a questi una tale distinzione, e al buon ? infecondo uso di essa, cercherò di determinare esattamente questi concetti in rapporto al mio scopo.

D'una linea retta si può dire a ragione, che essa può esser prolungata all'infinito, e qui la distinzione dell'infinito e del progresso ulteriore indeterminato (*progressus in indefinitum*) sarebbe una vuota sottigliezza. Infatti, benché, quando si dice: prolungate una linea, suoni forse meglio se si aggiunge *in indefinitum*, che non se si aggiunga *in infinitum*, poiché la prima espressione non significa altro: prolungatela quanto voi volete, e la seconda invece: voi non dovette cessar mai di prolungarla (che in questo caso non è per l'appunto l'intenzione): tuttavia, quando si parli soltanto del potere, la prima espressione è interamente esatta; perché potete renderla sempre maggiore all'infinito. E così è anche in tutti i casi in cui non si parla se non del progresso, ossia del processo dalla condizione al condizionato: questo processo possibile va, nella serie dei fenomeni, all'infinito. Da una coppia di antenati, in linea discendente di generazione, voi potete andare innanzi senza fine, e voi potete anche benissimo pensare che essa realmente nel mondo vada tanto innanzi. Qui infatti la ragione non ha mai bisogno d'una assoluta totalità della serie, poiché essa non la presuppone come condizione e come dato (*datum*), ma solo come qualcosa di condizionato, che è soltanto *dabile*, ed è aumentato senza fine.

Ben altrimenti va la cosa circa la questione quanto si estenda il regresso, che ascende dal condizionato dato alle condizioni in una serie determinata; se io posso dire che è un regresso che si estende a l i n f i n i t o, ? solo un regresso che si estende indeterminatamente (*in indefinitum*); e se io quindi dagli uomini ora viventi posso salire, nella serie, ai loro progenitori all'infinito; ? se può dirsi solo che, per quanto io sia anche andato indietro, non ho trovato un principio empirico per ritenere la serie a un certo punto limitata, sicché io sono autorizzato e insieme obbligato a cercare a ciascuno degli antenati ancora i suoi ascendenti, benché io non li possa proprio presupporre.

Io dico pertanto: se nell'intuizione empirica è dato il tutto, il regresso nella serie delle sue condizioni interne va all'infinito. Ma, se è dato solo un membro della serie, dal quale il regresso deve quindi andare alla totalità assoluta, allora ha luogo solo un regresso per un tratto indeterminato (*in indefinitum*). Così della divisione d'una materia data tra i suoi limiti (d'un corpo), deve dirsi che essa va

all'infinito. Questa materia infatti è tutta, e però data con tutte le sue parti possibili nella intuizione empirica. Ora, essendo la condizione di questo tutto la sua parte, e la condizione di questa parte la parte della parte, e così via; e non trovandosi mai in questo regresso di decomposizione un membro della serie delle condizioni incondizionato (indivisibile), non solo non c'è mai un principio empirico per arrestarsi nella divisione, ma i membri più lontani della divisione, che se ha da continuare, sono essi stessi dati empiricamente prima di questa continua divisione: cioè la divisione va all'infinito. Al contrario, la serie dei progenitori di un uomo dato non è data nella sua assoluta totalità in nessuna esperienza possibile; ma il regresso risale da ciascun membro di questa generazione a uno più remoto, sicché non è dato mai trovar nessun limite empirico, che rappresenti un membro assolutamente incondizionato. Ma poiché tuttavia anche i membri, che qui potrebbero dare la condizione, non stanno nell'intuizione empirica del tutto già prima del regresso: così questo non va all'infinito (della divisione del dato), ma per un tratto indeterminato di ricerca di un maggior numero di membri, per quelli dati<sup>1</sup>; membri che, alla lor volta, sono sempre soltanto condizionati. In nessuno dei due casi, così del *regressus in infinitum* come di quello *in indefinitum*, la serie delle condizioni è considerata data come infinita nell'oggetto. Non si tratta di cose che siano date in sé, ma di fenomeni, che son dati come condizioni l'un dell'altro solo nello stesso regresso. La questione, dunque, non è più, quanta sia in se stessa questa serie delle condizioni, se finita ? infinita, perché essa non è nulla in sé, ma: come noi dobbiamo porre il regresso empirico, e quanto continuarlo. E a questo proposito c'è una distinzione importante rispetto alla regola di tale progresso. Se il tutto è dato empiricamente, allora è possibile retrocedere all'infinito nella serie delle sue interne condizioni. Ma, se esso non è dato, e deve invece esser dato mediante un regresso empirico, allora io posso solo dire: è possibile all'infinito procedere a condizioni sempre più alte della serie. Nel primo caso, potevo dire: ci sono sempre, e dati empiricamente, più membri che io non ne raggiunga col regresso (della decomposizione); ma nel secondo caso: io posso nel regresso andare sempre più oltre, poiché nessun membro è dato empiricamente come assolutamente incondizionato, e però ancora un membro più remoto è sempre possibile, e quindi ammette una ri-

<sup>1</sup> Ossia, come condizione dei membri dati.



cerca di esso come necessaria. Lì era necessario trovare ulteriori membri della serie, qui invece è sempre necessario cercarne di più, poiché nessuna esperienza è limitata in modo assoluto. Infatti, ? voi non avete una percezione che limiti assolutamente il vostro regresso empirico, e allora non dovete ritenere il vostro regresso come completo; ? avete una tale percezione limitante la vostra serie, e allora questa percezione non può essere una parte della vostra serie compiuta (perché ciò che limita, deve esser distinto da ciò che ne è limitato) e allora voi dovete dunque continuare il vostro regresso anche a questa condizione, e così via.

La sezione seguente porrà queste osservazioni nella loro giusta luce, mercé la loro applicazione.

#### Sezione Nona

##### DELL'USO EMPIRICO DEL PRINCIPIO REGOLATIVO DELLA RAGIONE RISPETTO A TUTTE LE IDEE COSMOLOGICHE

Poiché non si dà, come più volte abbiamo mostrato, un uso trascendentale né dei concetti puri dell'intelletto né di quelli della ragione; poiché la totalità assoluta della serie delle condizioni nel mondo sensibile si basa unicamente sull'uso trascendentale della ragione, che esige questa completezza incondizionata di ciò che essa presuppone come cose in sé; e poiché, invece, il mondo sensibile non contiene cose in sé: non si può più parlare della grandezza assoluta delle serie in esso mondo, né se esse possano essere in sé limitate ? illimitate, ma soltanto, quanto noi nel regresso empirico per ricondurre l'esperienza alle sue condizioni dobbiamo retrocedere, per non arrestarci, secondo la regola della ragione, ad altra soluzione delle questioni di essa che non sia quella adeguata all'oggetto.

Non c'è dunque altro valore del principio della ragione, se non come d'una regola del proseguimento e della grandezza di una esperienza possibile, il solo valore che ci rimanga, dopo che noi abbiamo a sufficienza provato la non validità di esso come principio costitutivo dei fenomeni in se stessi. Che se noi lo possiamo mettere sott'occhio in modo indubitabile, è anche del tutto terminato il conflitto della ragione con se stessa, poiché mediante questa soluzione critica non soltanto vien tolta l'apparenza che la metteva in discordia con se stessa, ma in suo luogo vien dischiuso il senso in cui essa è d'accordo con se stessa, e il cui equivoco soltanto ha cagionato il conflitto, e cangiato un principio altrimenti dialettico in un prin-

cipio dottrinale. Nel fatto, se si può approvare questo principio nel suo significato soggettivo, di determinare il maggior uso possibile dell'intelletto nell'esperienza, adeguatamente agli oggetti di questa, ciò è proprio come se esso, quasi un assioma (che è impossibile per pura ragione), determinasse a priori in se stessi gli oggetti; perché anche l'assioma, rispetto agli oggetti dell'esperienza, non potrebbe aver un maggiore influsso sull'estensione e correzione della nostra conoscenza, che di dimostrarsi attivo nell'uso empirico più esteso del nostro intelletto.

#### I

##### SOLUZIONE DELL'IDEA COSMOLOGICA DELLA TOTALITÀ DELLA RIUNIONE DEI FENOMENI IN UN UNIVERSO

Così, qui come nelle rimanenti questioni cosmologiche, il fondamento del principio regolativo della ragione è la proposizione che, nel regresso empirico, non si può trovare veruna esperienza di un limite assoluto; né però di una condizione come condizione di tal genere, che sia assolutamente incondizionata empiricamente. La ragione di ciò è che una simile esperienza dovrebbe comprendere in sé una limitazione dei fenomeni mediante il nulla ? il vuoto, in cui avrebbe ad imbattersi con una percezione il regresso continuato; ciò che è impossibile.

Ora, questa proposizione, — che dice lo stesso che io non arrivo nel regresso empirico se non a una condizione, che deve essa stessa a sua volta essere considerata come empiricamente condizionata, — contiene, *in terminis*, la regola che, per quanto io possa procedere a questo modo nella serie ascendente, devo sempre cercare un membro superiore della serie, sia che poi questo mi possa esser noto per esperienza, sia che no.

Ora, per la soluzione del primo problema cosmologico, non è necessario altro che determinare se, nel regresso verso la grandezza incondizionata dell'universo (nel tempo e nello spazio), questa ascensione, che non è mai limitata, possa dirsi un regresso all'infinito, ? solo un regresso continuato indeterminatamente (*in indefinitum*).

La semplice rappresentazione generale della serie di tutti gli stati passati del mondo, come delle cose che sono simultaneamente nello spazio del mondo, non è altro, per se stessa, che un regresso empirico possibile, che io concepisco, sebbene ancora determina-

tamente, e da cui può sorgere soltanto il concetto di una tale serie di condizioni di una data percezione<sup>1</sup>. Ora io l'universo l'ho sempre soltanto nel concetto, ma in nessun modo (come totalità) nella intuizione. Non posso, dunque, dalla sua grandezza concludere alla grandezza del regresso e determinar questa in conformità di quella; anzi io devo farmi un concetto della grandezza del mondo per mezzo della grandezza del regresso empirico. Del quale per altro non so mai se non che da ogni membro dato della serie di condizioni mi tocca di proceder oltre empiricamente a un membro sempre più alto (più lontano). Per questa via, dunque, la grandezza del tutto dei fenomeni non è punto determinata assolutamente; e quindi né anche può dirsi che questo regresso vada all'infinito, perché questo anticiperebbe i membri a cui il regresso non è ancora pervenuto, e rappresenterebbe la quantità di essi tanto grande, che nessuna sintesi empirica potrebbe più giungervi; e per conseguenza determinerebbe la grandezza del mondo innanzi al regresso (benché in modo soltanto negativo): ciò che è impossibile. Giacché esso non mi è dato per nessuna intuizione (nella sua totalità); quindi né anche la sua grandezza può esser data punto prima del regresso. Pertanto della grandezza del mondo in sé non possiamo dir nulla, e né anche, che in esso abbia luogo un *regressus in infinitum*; ma dobbiamo solo, secondo la regola determinante in esso il regresso empirico, cercare il concetto della sua grandezza. Ma questa regola non dice altro se non che, per quanto noi possiamo esser andati oltre nella serie delle condizioni empiriche, non dobbiamo mai ammettere un limite assoluto, bensì ogni fenomeno, come condizionato, subordinare a un altro come sua condizione, e quindi passare ulteriormente a questa: che è il *regressus in indefinitum*; il quale, non determinando una grandezza nell'oggetto, è evidentemente da distinguer bene da quello *in infinitum*.

Io non posso dire: il mondo è, rispetto al tempo passato ? rispetto allo spazio, infinito. Infatti, un concetto simile di grandezza, come di una infinità data, è assolutamente impossibile empiricamente, e però anche rispetto al mondo in quanto oggetto de' sensi. E non dirò neppure: il regresso da una percezione data a tutto quello che la limita in una serie, così nello spazio come nel tempo, va

<sup>1</sup> Questa serie cosmica, dunque, non può essere né maggiore né minore del possibile regresso empirico, su cui soltanto poggia il suo concetto. E poiché questo non può darci un determinato infinito, ma anche tanto meno un determinato finito (assolutamente limitato): di qui è chiaro, che noi non possiamo assumere la grandezza del mondo né come finita né come infinita, perché il regresso (onde essa è rappresentata) non permette né l'una cosa, né l'altra (N. d. K.).

all'infinito; giacché questo processo suppone la grandezza infinita del mondo; e neppure: esso è finito; giacché il limite assoluto è parimenti impossibile empiricamente. Pertanto io non potrò dir nulla dell'oggetto intero dell'esperienza (del mondo sensibile), ma soltanto della regola, secondo la quale l'esperienza corrispondente al suo oggetto dev'esser istituita e proseguita.

Alla quistione cosmologica dunque circa la grandezza del mondo c'è la prima risposta, negativa: il mondo non ha un primo cominciamento nel tempo e non ha un limite estremo nello spazio.

Infatti, nel caso opposto, esso sarebbe per un verso limitato dal tempo vuoto, e per un altro dallo spazio vuoto. Ora non potendo, come fenomeno, essere in se stesso nessuna delle due cose, perché il fenomeno non è cosa in sé, dovrebbe essere possibile una percezione della limitazione mediante il tempo ? lo spazio assolutamente vuoto, percezione onde questi confini del mondo fossero dati in una esperienza possibile. Ma una tale esperienza, come affatto vuota di contenuto, è impossibile. Dunque, un limite assoluto del mondo è empiricamente, quindi anche assolutamente, impossibile<sup>1</sup>.

Di qui poi insieme ne segue la risposta affermativa: il regresso nella serie dei fenomeni del mondo, come determinazione della grandezza del mondo, va *in indefinitum*, che è come dire: il mondo sensibile non ha una grandezza assoluta, ma il regresso empirico (onde esso può esser dato soltanto dalla parte delle sue condizioni) ha la sua regola; la regola cioè di passare sempre da ciascun membro della serie come condizionato, a uno ancora più lontano (sia per mezzo di vera e propria esperienza, ? del filo della catena delle cause e de' loro effetti) e di non rinunciare mai all'estensione del possibile uso empirico del proprio intelletto; che è poi anche il proprio e particolare ufficio della ragione ne' suoi principii.

Non è perciò prescritto un determinato regresso empirico, che s'avanzi incessantemente in una certa specie di fenomeni; per es., che da un uomo vivente si debba sempre risalire per la serie dei progenitori, senza aspettarsi una prima coppia, ? per la serie di corpi cosmici, senza ammettere un solo estremo: ma è imposto il passag-

<sup>1</sup> Si noterà che la prova qui è condotta in modo affatto diverso dalla prova dommatica addotta sopra nell'antitesi della prima antinomia. Quivi il mondo sensibile l'avevamo presentato, secondo il modo di vedere comune e dommatico, come cosa in sé, data prima di ogni regresso e nella sua totalità; e gli avevamo negato, se non occupava tutto il tempo e tutto lo spazio, in generale ogni posto determinato qualsiasi in entrambi. Quindi la conseguenza era anche diversa da quella di qui, cioè si conchiudeva alla reale infinità del mondo stesso (N. d. K.).

gio da fenomeni a fenomeni, dovessero questi magari non darci nessuna percezione reale (qualora il suo grado sia troppo debole per diventare esperienza) poiché, ciò non ostante, essi tuttavia appartengono all'esperienza possibile.

Ogni cominciamento è nel tempo, e ogni limite dell'esteso nello spazio. Ma spazio e tempo non sono se non nel mondo sensibile. E però soltanto i fenomeni nel mondo sono limitati condizionatamente, ma il mondo stesso non è limitato in modo condizionato, né limitato in modo incondizionato.

Appunto per ciò, e poiché il mondo non può mai esser dato tutto e la serie stessa delle condizioni di un dato incondizionato non può né anch'essa, come serie cosmica, esser data interamente, il concetto della grandezza del mondo non può esser dato se non mediante il regresso, e non già prima di questo in una intuizione collettiva. Ma il regresso consiste sempre soltanto nel determinare la grandezza e non da quindi nessun concetto determinato, e però né anche nessun concetto d'una grandezza che rispetto a una certa misura infinita, né quindi va all'infinito (quasi fosse dato), ma per un tratto indeterminato, per dare (all'esperienza) una grandezza, che diventa reale per mezzo di questo regresso.

## II

### SOLUZIONE DELL'IDEA COSMOLOGICA DELLA TOTALITÀ DELLA DIVISIONE D'UN TUTTO DATO IN UNA INTUIZIONE

Se io divido un tutto, che è dato nella intuizione, vo da un condizionato alle condizioni della sua possibilità. La divisione delle parti (*subdivisio* ? *decompositio*) è un regresso nella serie di queste condizioni. L'assoluta totalità di questa serie allora soltanto sarebbe data, quando il regresso potesse pervenire alle parti semplici. Ma se tutte le parti sono sempre da capo divisibili in una decomposizione continuamente precedente, la divisione, ? il regresso da condizionato alle sue condizioni, va *in infinitum*: poiché le condizioni (le parti) sono contenute nel condizionato stesso; ed essendo questo dato tutto in un'intuizione racchiusa dentro i suoi limiti, anch'esse sono date tutte quante con esso. Il regresso, dunque, non deve dirsi semplicemente un retrocedere *in indefinitum*, come solo consentiva la precedente idea cosmologica, dove io dovevo passare dal condizionato alle sue condizioni, che eran date fuori di esso, e quindi non simultaneamente con esso, ma che sopraggiungevano nel regresso empirico. Ciò non ostante, non è a nessun patto concesso di dire di

un tal tutto, che è divisibile all'infinito: esso risulta d'infinita parti. Perché, quantunque tutte le parti sian contenute nell'intuizione del tutto, pure non v'è contenuta tutta la divisione, che consiste soltanto nella decomposizione progressiva ? nel regresso stesso, che solo rende reale la serie. Ora, essendo questo regresso infinito, tutti i membri (le parti), in verità, a cui esso giunge, sono contenuti come aggregati nel tutto dato, ma non l'intera serie della divisione, che è successivamente infinita e non mai tutta, e però non può presentare una moltitudine infinita e un raccoglimento di essa in un tutto.

Questa avvertenza generale si può da prima applicare molto agevolmente allo spazio. Ogni spazio intuito ne' suoi limiti è un tal tutto, le cui parti, in ogni decomposizione, sono sempre da capo spazio, ed è quindi divisibile all'infinito.

Quindi anche segue del tutto naturalmente la seconda applicazione, quella cioè a un fenomeno esterno chiuso nei suoi limiti (corpo). La divisibilità di esso si fonda sulla divisibilità dello spazio, che costituisce la possibilità del corpo come un tutto esteso. Questo è, dunque, divisibile all'infinito, senza tuttavia che per ciò consti di infinite parti.

Ei pare in vero che, dovendo un corpo, in quanto sostanza, essere rappresentato nello spazio, esso sarà distinto da questo in ciò che concerne la legge della divisibilità dello spazio; infatti si può in ogni caso ammettere che la decomposizione non possa eliminare mai nell'ultimo ogni composizione, in quanto che allora ogni spazio, che del resto non ha niente di per sé stante, cesserebbe (ciò che è impossibile); ma che, se ogni composizione della materia nel pensiero fosse soppressa, non debba restar niente del tutto, non pare si possa conciliare col concetto di una sostanza, la quale propriamente dovrebbe essere il subbietto d'ogni composizione, e dovrebbe restare ne' suoi elementi quand'anche ogni loro unione nello spazio, ond'essi costituiscono un corpo, fosse annullata. Se non che, a ciò che si dice nel fenomeno sostanza non si applica ciò che si penserebbe a ragione di una cosa in sé mediante un concetto puro dell'intelletto. Quello non è assoluto soggetto, ma immagine costante della sensibilità e niente più che intuizione, in cui non si trova punto nulla d'incondizionato.

Ora, benché questa regola del processo all'infinito abbia luogo senza alcun dubbio nella suddivisione di un fenomeno come d'un semplice riempimento dello spazio, essa tuttavia non può valere se noi la vogliamo estendere anche alla moltitudine delle parti in certo

modo già separate nel tutto dato, onde esse costituiscono un *quantum discretum*. Ammettere che in ogni tutto articolato (organizzato) ogni parte sia a sua volta articolata, e che in tal modo, nella divisione delle parti all'infinito, s'incontrino sempre nuove membra (*Kunsttheik*), in una parola, che il tutto sia organizzato all'infinito, non si può assolutamente concepire, comeché le parti della materia possano esser organizzate nella loro decomposizione all'infinito. L'infinità infatti della divisione di un fenomeno dato nello spazio si fonda solamente su ciò, che per suo mezzo è data semplicemente la divisibilità, ossia una moltitudine di parti in sé assolutamente indeterminata; ma le parti stesse non son date e determinate se non dalla suddivisione; in breve su ciò, che il tutto non è già diviso in sé. Quindi la divisione può determinare in esso una molteplicità, che si estende di tanto, di quanto si vuoi avanzare nel regresso della divisione. Al contrario, in un corpo organico composto all'infinito di membri, il tutto è, appunto per questo concetto, rappresentato già come diviso; in esso si trova una molteplicità infinita di parti prima d'ogni regresso della divisione, onde ci si contraddice; poiché questo infinito sviluppo vien considerato come una serie che non si può mai compiere, e nondimeno nel suo complesso come compiuta. La divisione infinita non denota altro che il fenomeno come *quantum continuum*, ed è inseparabile dal fatto di riempire lo spazio; giacché appunto in questo è il principio della divisibilità infinita. Ma appena qualcosa è considerato come *quantum discretum*, vi è determinata una moltitudine di unità; quindi anche è sempre uguale a un numero. Solo l'esperienza, dunque, può decidere fino a che punto può esserci l'organizzazione in un corpo articolato; e, sebbene essa non giunga mai con certezza a una parte inorganica, di queste parti devono tuttavia essercene, almeno in un'esperienza possibile. Ma, fino a che punto si spinga la divisione trascendentale di un fenomeno in generale, non è punto cosa d'esperienza, bensì un principio della ragione: il principio di non ritenere mai assolutamente compiuto il regresso empirico nella decomposizione dell'esteso conforme alla natura di questo fenomeno.

*Osservazione finale sulla soluzione delle idee  
matematico-trascententali e avvertenza preliminare  
per la soluzione delle idee dinamico-trascententali*

Quando noi abbiamo rappresentato in una tavola l'antinomia della ragion pura per tutte le idee trascendentali, additando il prin-

cipio di questo conflitto e l'unico mezzo per eliminarlo, che consisteva in ciò, che entrambe le affermazioni opposte eran chiarite per false; noi abbiamo rappresentato da per tutto le condizioni come appartenenti al loro condizionato secondo rapporti di spazio e di tempo, ciò che è il presupposto abituale del senso comune, sul quale poggiava interamente anche quel conflitto. Per questo rispetto anche tutte le rappresentazioni dialettiche della totalità nella serie delle condizioni d'un condizionato dato erano assolutamente della stessa specie. C'era sempre una serie, in cui la condizione e il condizionato erano uniti come membri della stessa serie e però della stessa specie, poiché allora il regresso non doveva esser pensato completo o, se ciò doveva accadere, occorreva che un membro, in sé condizionato, fosse stato ammesso falsamente come primo membro, e però incondizionato. Non dunque per verità l'oggetto, cioè il condizionato, era in ogni caso esaminato, bensì la serie delle sue condizioni, semplicemente rispetto alla sua grandezza; e lì la difficoltà, che non poteva esser eliminata da nessun confronto, ma solo per un taglio netto del nodo, consisteva in ciò, che la ragione faceva all'intelletto quest'oggetto ? troppo lungo ? troppo breve, sicché questo non poteva mai riuscir pari all'idea di quella.

Ma noi abbiamo qui trascurato una distinzione essenziale, che regna tra questi oggetti ? concetti dell'intelletto, che la ragione aspira a sollevare a idee: infatti, secondo la nostra tavola antecedente delle categorie, due di esse significano una sintesi matematica di fenomeni, le altre due invece una sintesi dinamica. Fin qui si poteva anche benissimo procedere così, perché, come nella rappresentazione generale di tutte le idee trascendentali noi restavamo sempre solo sotto le condizioni del fenomeno, così anche nelle due idee trascendentali matematiche noi non avevamo oggetto che quello nel fenomeno. Ma ora, che passiamo ai concetti dinamici dell'intelletto, in quanto essi devono corrispondere alle idee della ragione, quella distinzione diventa importante, e ci apre una prospettiva affatto nuova sul conflitto in cui la ragione è intricata, e che, se prima, messo su falsi presupposti da ambe le parti, fu respinto, ora, poiché probabilmente nell'antinomia dinamica ha luogo tale presupposto, che può stare insieme d'accordo con la pretesione della ragione, da questo punto di vista e supplendo il giudice al difetto dei principi giuridici sconosciuti da ambo le parti, esso può essere composto con soddisfazione dell'una parte e dell'altra; ciò che non si poteva fare nel conflitto dell'antinomia matematica.

Le serie delle condizioni sono certamente tutte omogenee, se si

guarda unicamente alla estensione di esse; se siano adeguate all'idea, ? se siano troppo grandi ? troppo piccole per questa. Se non che il concetto intellettuale, che sta a fondamento di queste idee, contiene ? unicamente una sintesi dell'omogeneo (ciò che è presupposto in ogni grandezza, così nella composizione di essa come nella divisione) ? anche dell'eterogeneo; ciò che almeno può ammettersi nella sintesi dinamica, così del rapporto causale come di quello del necessario col contingente.

Quindi ne viene, che nel nesso matematico della serie dei fenomeni non può intervenire altra condizione che la sensibile, tale cioè che essa stessa è una parte della serie; laddove la serie dinamica delle condizioni sensibili ammette ancora una condizione eterogenea, che non è una parte della serie, ma, in quanto semplicemente intelligibile, è fuori della serie; con cui, quindi, vien soddisfatta la ragione e presupposto ai fenomeni l'incondizionato, senza con ciò confondere la serie di essi, sempre condizionati, e senza spezzarla, contro i principi dell'intelletto.

Ora, pel fatto che le idee dinamiche ammettono una condizione dei fenomeni esterna alla serie, tale cioè che non sia essa stessa fenomeno, avviene qualcosa, che è del tutto diversa dall'esito dell'antinomia matematica. Questa, cioè, era causa che entrambe le affermazioni dialettiche dovessero esser dichiarate false. Al contrario, l'assolutamente condizionato delle serie dinamiche, che è inseparabile da esse come fenomeni, unito a una condizione bensì empiricamente incondizionata, ma altresì non sensibile, può soddisfare da una parte l'intelletto, e dall'altra la ragione<sup>1</sup>; e venendo meno quegli argomenti dialettici, che cercavano in un modo ? nell'altro una totalità incondizionata nei semplici fenomeni, le proposizioni della ragione, nel significato in tal modo rettificato, possono essere tutte due vere: ciò che non può mai aver luogo nelle idee cosmologiche, concernenti l'unità solo matematicamente incondizionata, perché in esse non s'incontra nessuna condizione della serie dei fenomeni, tranne quella che è essa stessa fenomeno, e come tale costituisce un membro della serie.

<sup>1</sup> Infatti, l'intelletto non ammette tra i fenomeni una condizione che non sia essa stessa empiricamente condizionata. Ma, se si potesse pensare una condizione intelligibile, che non rientrasse come suo membro nella serie dei fenomeni, per un condizionato (nel fenomeno), senza tuttavia rompere per ciò menomamente la serie delle condizioni empiriche, allora si potrebbe ammettere una tale condizione come empiricamente condizionata, in modo che non ci sarebbe così mai interruzione nel regresso empirico continuo (N. d. K.).

## III

SOLUZIONE DELLE IDEE COSMOLOGICHE<sup>1</sup>  
 DELLA TOTALITÀ DELLA DERIVAZIONE DEGLI  
 AVVENIMENTI COSMICI DALLE LORO CAUSE

Non si può pensare se non una doppia specie di causalità rispetto a ciò che avviene, ? secondo la natura ? per libertà. La prima è il collegamento d'uno stato con uno stato antecedente nel mondo sensibile, a cui esso segue secondo una regola. Ora, poiché la causalità dei fenomeni si fonda su condizioni di tempo, e lo stato antecedente, se fosse sempre stato, non avrebbe prodotto un effetto sorto a un tratto nel tempo; così la causalità della causa di ciò, che avviene ? sorge, è anch'essa sorta, e ha bisogno, secondo il principio dell'intelletto, essa stessa, a sua volta, di una causa.

Al contrario, per libertà, nel senso cosmologico, intendo la facoltà di incominciare da sé uno stato, la cui causalità, dunque, non sta a sua volta sotto un'altra causa, che la determini nel tempo secondo la legge della natura. La libertà, in questo significato, è un'idea pura trascendentale, che primieramente non contiene nulla di derivato dall'esperienza, e il cui oggetto, in secondo luogo, non può né anche esser dato mai come determinato in un'esperienza, giacché è una legge universale della stessa possibilità di ogni esperienza, che tutto quello che accade deve avere una causa, quindi anche la causalità della causa, che è accaduta essa stessa ? sorta, deve a sua volta avere una causa: onde infatti l'intero campo dell'esperienza, per quanto si estenda, vien trasformato in un complesso di semplice natura. Ma poiché in tal modo non si può raggiungere una totalità assoluta delle condizioni nel rapporto di causa, così la ragione si crea l'idea d'una spontaneità, che da se stessa possa cominciare ad agire, senza che occorra premetterle un'altra causa per determinarla all'azione conformemente alla legge del rapporto causale.

E soprattutto degno di nota, che su questa idea trascendentale della libertà si fonda il concetto pratico della medesima, ed essa<sup>2</sup> nella libertà<sup>3</sup> costituisce il momento proprio delle difficoltà,

<sup>1</sup> L'Erdmann corregge: «della idea cosmologica...» ecc. (N. d. R.).

<sup>2</sup> Ossia l'idea trascendentale della libertà.

<sup>3</sup> In *dieser*, «in questa», cioè nella libertà. Certamente erronea è la congettura del WILLE (*Kantst.*, Bd. IV, p. 451, p. 22) che propone di leggere in *diesem* «in questo», invece che in *dieser*, riferendo il questo al concetto pratico.

che hanno finora circondato la questione della sua possibilità. La libertà nel senso pratico è la indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione degli stimoli sensibili. Giacché un arbitrio è sensibile, in quanto esso è modificato patologicamente (per impulsi del senso); si dice animale (*arbitrium brutum*), se può essere necessitato patologicamente. L'arbitrio umano è sì un *arbitrium sensitivum*, ma non *brutum*, anzi *liberum*: perché il senso non rende necessario il suo atto, ma c'è nell'uomo una facoltà di determinarsi da sé indipendentemente dalla costrizione degli stimoli sensibili.

E facile vedere che, se ogni causalità fosse nel mondo sensibile semplicemente natura, ogni avvenimento sarebbe determinato da un altro nel tempo secondo leggi necessarie; e quindi, poiché i fenomeni, in quanto determinano l'arbitrio, dovrebbero render necessario ogni atto come lor conseguenza naturale, la soppressione della libertà trascendentale spianterebbe insieme ogni libertà pratica. Questa infatti presuppone che, sebbene qualche cosa non sia accaduto, avrebbe tuttavia dovuto accadere, e la sua causa fenomenica non era perciò così determinante, che non fosse nel nostro arbitrio una causalità, di produrre da sé indipendentemente da quelle cause naturali, e perfino contro la loro potenza e il loro influsso, qualche cosa che nell'ordine del tempo è determinato secondo leggi empiriche, e però di cominciare assolutamente da sé una serie di avvenimenti.

Qui accade, dunque, quello che in generale s'incontra nel conflitto d'una ragione che s'avventura oltre i limiti dell'esperienza possibile; che il problema non è fisiologico, ma trascendentale. Quindi la questione circa la possibilità della libertà travaglia bensì la psicologia; ma, riposando essa su argomenti dialettici della ragione semplicemente pura, deve essere trattata insieme con la sua soluzione unicamente dalla filosofia trascendentale. Ora affinché questa, che in questo punto non può negare una risposta soddisfacente, sia messa in grado di far ciò, io devo prima di tutto, con una osservazione, tentare di determinare più da vicino il suo procedimento in questa questione.

Se i fenomeni fossero cose in sé, e quindi lo spazio e il tempo forme dell'esistenza delle cose in sé, le condizioni sarebbero sempre col condizionato membri di una e medesima serie; e allora ne sorgerebbe, anche nel caso presente, l'antinomia, che è comune a tutte le idee trascendentali: che cioè questa serie dovrebbe inevitabilmente riuscire per l'intelletto ? troppo grande ? troppo piccola. Ma i concetti dinamici della ragione, con cui noi abbiamo da fare in que-

sto numero e nel seguente, han questo di particolare: che, non riferendosi essi a un oggetto, considerato come quantità, ma soltanto alla sua esistenza, si può astrarre anche dalla quantità della serie delle condizioni, e venire in esse semplicemente al rapporto dinamico della condizione al condizionato; sicché nella questione intorno alla natura e alla libertà già c'imbattiamo nella difficoltà, se la libertà sia comunque soltanto possibile, e se, ove sia possibile, essa possa stare insieme con l'universalità della legge naturale di causalità; quindi, se sia una proposizione esattamente disgiuntiva, che ogni effetto nel mondo deve provenire ? da natura ? da libertà, ovvero se non possa piuttosto, in un medesimo avvenimento, aver luogo insieme l'una e l'altra cosa sotto rispetti diversi. L'esattezza del principio della completa connessione di tutti i fatti del mondo sensibile secondo leggi naturali immutabili, come principio dell'Analitica trascendentale è già assicurata, e non patisce deroga di sorta. Si tratta, dunque, soltanto di sapere, se, malgrado questo principio, rispetto appunto a uno stesso effetto, che è determinato secondo la natura, possa esserci anche libertà, ? se questa sia affatto esclusa da quella regola inviolabile. E qui il presupposto, certo comune, ma fallace della realtà assoluta dei fenomeni mostra subito la sua funesta azione sconcertatrice della ragione. Se, infatti, i fenomeni sono cose in sé, non c'è più scampo per la libertà. Allora la natura è la causa completa e in sé sufficientemente determinante di ogni avvenimento, e la condizione di questo è contenuta sempre solo nella serie dei fenomeni, che, al pari dei loro effetti, sono necessariamente subordinati alla legge naturale. Se, invece, i fenomeni non son presi per nulla più di quello che sono in fatto, cioè non per cose in sé, ma semplici rappresentazioni, legate fra loro secondo leggi empiriche, allora devono essi stessi avere delle cause<sup>1</sup> che non siano fenomeni. Ma una tale causa intelligibile, rispetto alla sua causalità, non è determinata da fenomeni, benché i suoi effetti siano fenomeni e perciò possano essere determinati da altri fenomeni. Essa, dunque, con la sua causalità, è fuori della serie; al contrario i suoi effetti rientrano nella serie delle condizioni empiriche. L'effetto pertanto può, rispetto alla sua causa intelligibile, essere considerato come libero, e nondimeno insieme, rispetto ai fenomeni, come una conseguenza di essi secondo la necessità della natura; distinzione che, se si propone in generale e in modo del tutto astratto, deve

<sup>1</sup> Gründe, fondamenti, principi.

sembrare straordinariamente sottile ed oscura, ma si chiarirà nell'applicazione. Qui ho voluto soltanto osservare che, essendo la connessione universale di tutti i fenomeni in un contesto della natura una legge irremissibile, questa dovrebbe necessariamente distruggere ogni libertà, se si volesse ostinatamente aderire alla opinione della realtà dei fenomeni. Quindi, coloro i quali seguono in ciò l'opinione comune, neppure han mai potuto giungere a conciliare insieme natura e libertà.

*Possibilità della causalità per la libertà in accordo  
con le leggi universali della necessità naturale*

Dico intelligibile, in un oggetto (*Gegenstand*) dei sensi, quello che non è esso stesso fenomeno. Se pertanto quello che nel mondo sensibile deve essere considerato come fenomeno, ha in se stesso anche una facoltà che non è oggetto d'intuizione sensibile, ma per cui può essere tuttavia la causa di fenomeni; la causalità di questo essere si può considerare da due lati, come intelligibile per l'atto come cosa in sé, e come sensibile per gli effetti di esso come fenomeno nel mondo sensibile. Per la facoltà di un tal soggetto noi, quindi, ci faremmo un concetto empirico e nel contempo un concetto intellettuale della sua causalità, che insieme han luogo in uno e medesimo effetto. Un tale doppio modo di concepire la facoltà di un oggetto (*Gegenstand*) dei sensi, non contraddice a nessuno dei concetti, che noi dobbiamo farci dei fenomeni e di una esperienza possibile. Infatti, dovendo questi, poiché non sono cose in sé, avere a fondamento un oggetto trascendentale che li determini come semplici rappresentazioni, niente impedisce che noi a questo oggetto trascendentale, oltre la proprietà per cui è fenomeno, attribuiamo anche una causalità che non è fenomeno, benché il suo effetto s'incontri tuttavia nel fenomeno. Ma ciascuna causa efficiente deve avere un carattere, cioè una legge della sua causalità, senza di cui non sarebbe punto causa. E allora avremmo in un soggetto del mondo sensibile primieramente un carattere empirico, per il quale i suoi atti come fenomeni sarebbero assolutamente legati con altri fenomeni secondo leggi naturali fisse, e da essi, come loro condizioni, potrebbero essere dedotti, e insieme con essi, quindi, formerebbero i membri di un'unica serie dell'ordine naturale. In secondo luogo, gli si dovrebbe riconoscere anche un carattere intelligibile, onde egli è sì la causa di quegli atti come fenomeni, ma per se stesso

non sottostà a nessuna condizione del senso, e non è per se stesso fenomeno. Si potrebbe anche dire il primo carattere della cosa nel fenomeno, il secondo carattere della cosa in se stessa.

Ora, questo soggetto agente, pel suo carattere intelligibile, non sarebbe sottoposto a nessuna condizione di tempo: perché il tempo è soltanto la condizione dei fenomeni, ma non delle cose in se stesse. In esso nessun atto sorgerebbe ? cesserebbe; né però sarebbe sottomesso né anche alla legge di ogni determinazione nel tempo, di ogni cosa che muta: che tutto ciò che accade, trova nei fenomeni (dello stato precedente) la sua causa. In una parola: la causalità di esso, in quanto è intellettuale, non starebbe nella serie delle condizioni empiriche che rendono necessario l'evento nel mondo sensibile. Questo carattere intelligibile potrebbe sì non essere mai conosciuto immediatamente, perché noi non possiamo percepire nulla, se non in quanto apparisce; ma dovrebbe tuttavia esser pensato conformemente al carattere empirico, come noi in generale dobbiamo nel pensiero porre a fondamento dei fenomeni un oggetto trascendentale, quantunque di esso, in verità, non sappiamo che cosa sia in se stesso.

Pel suo carattere empirico, dunque, questo soggetto come fenomeno sarebbe soggetto a tutte le leggi della determinazione secondo il nesso causale; e così, da questo aspetto, non sarebbe se non una parte del mondo sensibile, i cui effetti, come ogni altro fenomeno, deriverebbero immancabilmente dalla natura. Come i fenomeni esterni influirebbero su di esso, come il suo carattere empirico, cioè la legge della sua causalità, verrebbe conosciuto mediante la esperienza, tutte le sue azioni dovrebbero potersi spiegare secondo leggi naturali; e tutti i requisiti per una determinazione completa e necessaria di esse dovrebbero trovarsi in una esperienza possibile.

Ma, pel suo carattere intelligibile (benché non se ne possa avere se non solo il concetto universale), lo stesso soggetto tuttavia dovrebbe esser liberato da ogni influsso del senso e determinazione per via di fenomeni; e poiché in esso, in quanto è noumeno, non accade nulla, nessun cambiamento che importi una determinazione dinamica di tempo, e quindi non c'è nessun rapporto con fenomeni come cause, questo essere attivo, da questo lato, sarebbe indipendente e libero, nelle sue azioni, da ogni necessità naturale, come da quella che non è se non nel mondo sensibile. Di esso potrebbe con tutta ragione dirsi, che esso comincia da se stesso i suoi effetti nel mondo, senza che l'azione cominci in lui stesso; e questo sarebbe vero, senza che perciò gli effetti nel mondo sensibile

dovessero cominciare da sé, perché essi nel mondo sensibile sono sempre determinati innanzi tutto da condizioni empiriche del tempo anteriore, ma pure solo per mezzo del carattere empirico (che è solo il fenomeno dell'intelligibile); ? non sono possibili se non come una continuazione della serie delle cause naturali. Così infatti libertà e natura, ciascuna nel suo pieno significato, si ritroverebbero insieme e senza nessun conflitto, proprio negli stessi atti, secondo che questi si riportino alle loro cause intelligibili ? alle loro cause sensibili.

*Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà in rapporto  
con la necessità universale della natura*

Ho creduto opportuno cominciare dall'adombrare la soluzione del nostro problema trascendentale, per potere quindi riscontrar meglio il cammino della ragione nella soluzione di esso. Ora intendiamo porre, un dopo l'altro, i momenti di questa soluzione, di cui ora propriamente si deve trattare, e togliere in esame ciascuno in particolare.

La legge naturale che tutto ciò che accade ha una causa; che la causalità di questa causa, cioè l'atto, precedendo nel tempo e, rispetto a un effetto che ne è sorto, non potendo esso stesso essere stato sempre, ma dovendo essere avvenuto, ha anch'essa la sua causa tra i fenomeni, ond'è determinata; e che pertanto tutti i fatti nell'ordine naturale sono empiricamente determinati: questa legge per cui i fenomeni costituiscono primamente una natura e possono fornire gli oggetti a una esperienza, è una legge intellettuale, da cui non è permesso, sotto nessun pretesto, deviare, ? escluderne mai un fenomeno qual sia: perché altrimenti lo si metterebbe fuori di ogni esperienza possibile, lo si differenzierebbe da tutti gli oggetti di una possibile esperienza, e se ne farebbe un semplice ente di ragione e una chimera.

Ma, sebbene qui non pare ci sia se non una catena di cause, la quale, nel regresso verso le loro condizioni, non permette una totalità assoluta; non ci trattiene punto questa difficoltà; perché essa è stata già eliminata nel giudizio generale intorno all'antinomia della ragione allorché essa, nella serie dei fenomeni, cerca l'incondizionato. Se noi vogliamo andar dietro all'illusione del realismo trascendentale, allora non resta più né natura, né libertà. Qui si tratta soltanto di sapere: se, ove si riconosca nella serie intera di

tutti i fatti la schietta necessità naturale, sia nondimeno possibile, in quello stesso che da un lato è semplice effetto naturale, ravvisare tuttavia d'altro lato un effetto di libertà, ovvero se tra queste due maniere di causalità si dia una diretta contraddizione.

Tra le cause nel fenomeno non può, di sicuro, esserci nulla, che possa dar principio assolutamente e da sé a una serie. Ogni atto, come fenomeno, in quanto produce un fatto, è esso stesso un fatto e un avvenimento, che presuppone un altro stato, in cui si trovi la rispettiva causa; e così tutto ciò che accade non è se non una continuazione della serie; e, in questa, un cominciamento che avvenga da se stesso non è possibile. Tutti, dunque, gli atti delle cause naturali nella serie temporale sono essi stessi, a loro volta, effetti, che presuppongono egualmente nella serie temporale le loro cause. Un atto originario, per cui accada qualche cosa che non era prima, non si può attendere dalla connessione causale dei fenomeni.

Ma è anche perciò necessario che, se gli effetti sono fenomeni, la causalità della loro causa, la quale (cioè, la causa) è anch'essa fenomeno, debba essere unicamente empirica? E non è possibile piuttosto che, sebbene per ogni effetto del fenomeno sia richiesta assolutamente una connessione con la sua causa secondo leggi di causalità empirica, tuttavia questa stessa causalità empirica, senza rompere menomamente il suo nesso con le cause naturali, possa essere nondimeno effetto di una causalità non empirica, ma intelligibile? cioè di un atto originario, rispetto ai fenomeni, di una causa, il quale, pertanto, non è fenomeno, ma per questa potenza sua è intelligibile, benché del resto debba rientrare affatto nel mondo sensibile come un anello della catena naturale?

Noi abbiamo bisogno del principio di causalità dei fenomeni tra loro, per cercare e poter assegnare dei fatti naturali le condizioni naturali, cioè le cause nel fenomeno. Se si ammette ciò senza attuarlo per nessuna eccezione, allora l'intelletto, che nel suo uso empirico non vede in tutti i fatti null'altro che natura, e a ciò è anche autorizzato, ha tutto quel che può esigere, e le spiegazioni fisiche seguono liberamente il loro corso. Ora non gli si fa la menoma deroga, posto che si debba magari semplicemente ammettere come una finzione, se si ammette che tra le cause naturali ce ne siano anche di quelle che hanno una potenza soltanto intelligibile, in quanto la determinazione di questa all'atto non poggia su condizioni empiriche, ma su semplici principi dell'intelletto, ma per modo che l'atto nel fenomeno di questa causa sia conforme a tutte le leggi della causalità empirica. In questo modo infatti il soggetto agente, come cau-



sa *phaenomenon*, sarebbe incatenato alla natura in una inscindibile dipendenza di tutti i suoi atti; e soltanto il fenomeno di questo soggetto (con tutta la sua causalità nel fenomeno) conterrebbe certe condizioni, che, se si vuoi salire dall'oggetto empirico al trascendentale, dovrebbero esser considerate come meramente intelligibili. Giacché, se noi, in ciò che tra i fenomeni può esser causa, seguiamo la regola naturale, possiamo non curarci di ciò che nel soggetto trascendentale, che ci è empiricamente ignoto, è concepito come principio di questi fenomeni e della loro connessione. Questo fondamento intelligibile non interessa punto le questioni empiriche, ma concerne in qualche modo solo il pensiero nell'intelletto puro; e benché gli effetti di questo pensiero e dell'operare dell'intelletto puro si trovino nei fenomeni, essi devono nondimeno poter esser completamente spiegati dalla loro causa fenomenica secondo leggi naturali, in quanto ci si attiene al suo puro carattere empirico come supremo principio di spiegazioni, e si tralascia affatto, come ignoto, il carattere intelligibile, che ne è la causa trascendentale, tranne in quanto esso ci è additato dall'empirico quale suo segno sensibile. Ci si permetta di applicar ciò all'esperienza. L'uomo è uno dei fenomeni del mondo sensibile, e però anche una delle cause naturali, la cui causalità deve esser soggetta a leggi empiriche. Come tale ei deve pertanto avere un carattere empirico, come tutte le altre cose della natura. Noi lo vediamo per le forze e facoltà, che egli estrinseca nelle sue azioni. Nella natura inanimata ? meramente animale non troviamo nessuna ragione di pensare una facoltà qual sia non condizionata in modo sensibile. Soltanto l'uomo, che non conosce, del resto, tutta la natura se non per mezzo dei sensi, conosce se stesso anche per mezzo di semplice appercezione, e si conosce negli atti e nelle determinazioni interne, che egli non può guari attribuire all'impressione dei sensi, ed è a se stesso certamente da una parte fenomeno, ma dall'altra, cioè rispetto a certe facoltà, un mero oggetto intelligibile, perché il suo atto non può in niun modo esser attribuito alla recettività del senso. Noi diciamo queste facoltà intelletto e ragione; soprattutto quest'ultima è in modo affatto speciale e preminente distinta da tutte le forze empiricamente determinate, poiché essa esamina i suoi oggetti semplicemente secondo idee, e determina conformemente ad esse l'intelletto, che poi fa de' suoi concetti (anche puri) un uso empirico.

Ora, che questa ragione abbia una causalità, ? almeno che noi ce ne rappresentiamo una in essa, è chiaro dagli imperativi, che in tutto il dominio pratico noi proponiamo come regole alle forze da

esercitare. Il dovere (*Sollen*) esprime una specie di necessità e di rapporto con principi, che d'altronde non si riscontra in tutta quanta la natura. L'intelletto può di essa conoscere solo ciò che è, è stato ? sarà. È impossibile che qualcosa debba essere altrimenti da quel che è in fatto in tutte le relazioni temporali; anzi il dovere, quando si ha l'occhio solo al corso della natura, non ha assolutamente significato di sorta. Noi non possiamo punto chiedere che cosa deve accadere nella natura; come non possiamo cercare quali proprietà deve (*soll*) avere un circolo; ma che cosa in quella accade ? quali proprietà questo possiede.

Ora questo dovere esprime un atto possibile, il cui principio non è altro che un semplice concetto; dove, per contro, di un semplice atto naturale il principio non può esser mai se non un fenomeno. L'atto bensì deve assolutamente esser possibile in condizioni naturali se ad esso è indirizzato il dovere; ma queste condizioni naturali non toccano la determinazione dello stesso arbitrio, sibbene solo l'effetto e la conseguenza di essa nel fenomeno. Per quanti possano essere i principi naturali che mi stimolano a volere, per quanti siano gli impulsi sensibili, essi non possono produrre il dovere, ma soltanto un volere, tutt'altro che necessario, anzi sempre condizionato, al quale il dovere, che esprime la ragione, assegna invece misura e scopo, nonché inibizione e autorità. Può essere un oggetto del semplice senso (il piacevole) ? anche della ragion pura (il bene): la ragione non s'arrende al principio, che è dato empiricamente, e non segue l'ordine delle cose, com'esse si presentano nel fenomeno; ma si fa, con piena spontaneità, un suo proprio ordine secondo idee, alle quali adatta le condizioni empiriche, e alla stregua delle quali dichiara necessarie perfino azioni che per anco non sono accadute e probabilmente non accadranno; ma di tutte, nondimeno, suppone che la ragione, rispetto ad esse, possa esercitare una causalità, giacché senza di ciò dalle sue idee non attenderebbe verun effetto nella esperienza.

Ora, arrestiamoci qui, e ammettiamo almeno come possibile questo, che la ragione ha effettivamente una causalità rispetto ai fenomeni; allora essa deve, per quanto sia anche ragione, mostrar in sé, tuttavia, un carattere empirico, perché ogni causa presuppone una regola secondo la quale certi fenomeni seguono come effetti, e ogni regola esige un'uniformità di effetti, che fonda il concetto della causa (come potere); carattere che noi, in quanto deve risultare da semplici fenomeni, possiamo chiamare il suo carattere empirico; il quale è costante, laddove gli effetti, secondo la diversità delle con-

dizioni concomitanti e in parte limitanti, appaiono sotto forme mutevoli.

Sicché ciascun uomo ha un carattere empirico del suo arbitrio, che non è altro che una certa causalità della sua ragione, in quanto questa ne' suoi effetti fenomenici dimostra una regola, secondo la quale si possono dedurre in fondamenti razionali e le loro azioni, quanto al loro modo e a' lor gradi, e giudicare i principi soggettivi del suo arbitrio.

Poiché questo stesso carattere empirico deve esser ricavato come effetto dai fenomeni e dalla loro regola, che l'esperienza fornisce, tutte le azioni dell'uomo nel fenomeno sono determinate dal suo carattere empirico e dalle altre cause coefficienti secondo l'ordine della natura; e se noi potessimo indagare tutti i fenomeni del suo arbitrio fino al fondo, non ci sarebbe una sola azione umana che noi non potremmo con certezza predire e conoscere, per le sue condizioni antecedenti, come necessaria. Rispetto a questo carattere empirico non c'è, dunque, nessuna libertà; e soltanto secondo esso noi possiamo tuttavia guardar l'uomo, se vogliamo starcene unicamente all'osservazione, e, come accade nell'Antropologia, ricercare fisiologicamente le cause motrici delle sue azioni.

Ma se noi, queste stesse azioni, le esaminiamo in relazione con la ragione, e non con la ragione speculativa, per spiegarne l'origine, ma solo in quanto la ragione è la causa della loro stessa produzione, in una parola, se noi le riscontriamo con questa dal punto di vista pratico, allora troviamo una tutt'altra regola e ordine, che non sia l'ordine naturale. Perché allora doveva forse non essere avvenuto tutto ciò che, secondo il corso della natura, è accaduto, e secondo i suoi principi empirici doveva immancabilmente accadere. Ma talvolta troviamo, ? crediamo almeno di trovare, che le idee della ragione hanno realmente dimostrato una causalità rispetto alle azioni fenomeniche dell'uomo, e che perciò queste sono accadute, non già perché fossero determinate da cause empiriche, no, ma perché furono determinate da principi della ragione.

Ora, posto che si possa dire, aver la ragione una causalità rispetto al fenomeno: allora la sua azione potrebbe dirsi libera, essendo essa nel suo carattere empirico (temperamento<sup>1</sup>) esattamente determinata e necessaria? Questo, a sua volta, è determinato nel carattere intelligibile (carattere<sup>2</sup>). Ma quest'ultimo noi non lo conoscia-

<sup>1</sup> *Sinnesart.*

<sup>2</sup> *Denkungsart.*

mo, sibbene lo designano per mezzo di fenomeni, i quali propriamente non ci danno a conoscere immediatamente se non il temperamento (carattere empirico)<sup>1</sup>. Ora l'azione, in quanto va attribuita al carattere come a sua causa, non ne segue nondimeno punto secondo leggi empiriche, in modo cioè, che precedano le condizioni della ragion pura, bensì in modo che precedono soltanto i loro effetti nel fenomeno del senso interno. La ragion pura, come facoltà meramente intelligibile, non è soggetta alla forma del tempo, e quindi neppure alle condizioni della serie temporale. La causalità della ragione nel carattere intelligibile non nasce e non comincia, in qualche modo, in un certo tempo a produrre un effetto. Perché altrimenti sarebbe anch'essa soggetta alla legge naturale dei fenomeni, in quanto questa determina le serie causali secondo il tempo; e la causalità allora sarebbe natura, e non libertà. Noi, dunque, potremmo dire: se la ragione può aver causalità rispetto ai fenomeni, essa è una facoltà, mediante la quale incomincia da prima la condizione sensibile di una serie empirica di effetti. Giacché la condizione, che è nella ragione, non è sensibile, e quindi non comincia già da essa stessa. Quindi pertanto ha luogo quello che noi non trovavamo in tutte le serie empiriche: che la condizione di una serie successiva di fatti possa essere essa stessa empiricamente incondizionata. Perché qui la condizione è fuori della serie dei fenomeni (nell'intelligibile), e quindi non soggetta a nessuna condizione se'nibile e a nessuna determinazione temporale da cause anteriori.

Pure questa stessa causa appartiene, per un altro rispetto, anche alla serie dei fenomeni. L'uomo è anch'esso fenomeno. Il suo volere ha un carattere empirico, che è la causa (empirica) di tutte le sue azioni. Non ce n'è una, delle condizioni che determinano l'uomo conformemente a questo carattere, che non sia contenuta nella serie degli effetti naturali e non obbedisca alla loro legge, secondo la quale non si da causalità empiricamente incondizionata di ciò che accade nel tempo. Quindi nessuna azione data (poiché essa non può essere percepita se non come fenomeno) può cominciare assolutamente da sé. Ma della ragione non si può dire, che prima di quello stato in cui essa determina il volere, ne preceda un altro, in cui

<sup>1</sup> La vera moralità delle azioni (merito e colpa), perfino quella stessa della nostra propria condotta, ci resta qui affatto celata. Le nostre imputazioni possono riferirsi soltanto al nostro carattere empirico. Ma, per quanta parte se ne debba attribuire l'effetto puro alla libertà, per quanta alla semplice natura e al difetto incolpabile del temperamento ? alla sua felice natura (*merito fortunae*), nessuno può scandagliarlo, e quindi né anche può giudicare con piena giustizia (N. d. K.).

questo stato stesso è determinato. Perché, non essendo la ragione stessa un fenomeno, né essendo essa punto soggetta ad alcuna condizione del senso, non ha luogo in essa, né anche per ciò che riguarda la sua causalità, una serie temporale, e ad essa quindi non si può applicare la legge dinamica della natura, che determina secondo regole la serie temporale.

La ragione, dunque, è la condizione permanente di tutte le azioni volontarie, in cui l'uomo si manifesta<sup>1</sup>. Ognuna di esse è, nel carattere empirico dell'uomo, determinata prima ancora che accada. Rispetto al carattere intelligibile, di cui quello è soltanto lo schema sensibile, non vale né prima né dopo; e ogni azione, a prescindere dalla relazione di tempo in cui essa sta con altri fenomeni, è l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragion pura, che opera quindi liberamente, senza essere determinata dinamicamente, nella catena delle cause naturali, da principi esterni ? interni, ma precedenti nel tempo; e questa sua libertà non può essere considerata soltanto negativamente, come indipendenza da condizioni empiriche (perché così la facoltà della ragione cesserebbe di essere causa di fenomeni), ma può anche definirsi positivamente come facoltà di cominciare da sé una serie di fatti; di guisa che in lei stessa nulla comincia, ma essa, come condizione incondizionata di ogni azione volontaria, non ammette sopra di sé condizioni precedenti nel tempo, mentre tuttavia il suo effetto comincia nelle serie dei fenomeni, ma non vi può mai costituire un cominciamento assolutamente primo.

Per spiegare il principio regolativo della ragione con un esempio del suo uso empirico, non certo per assodarlo (perché prove di questo genere sono disadatte alle affermazioni trascendentali), si prenda un'azione volontaria, per es., una menzogna malefica, per cui un uomo ha recato alla società un certo scompiglio; e se ne indagano prima le cause determinanti, da cui essa è nata, e dopo si giudichi come, insieme con le sue conseguenze, possa essergli imputata. Pel primo scopo si prende ad esaminare tutto il suo carattere empirico fino alle sue scaturigini, che si ricercano nella cattiva educazione, nella mala compagnia, in parte anche nella malignità di un naturale insensibile alla vergogna, in parte si attribuiscono alla leggerezza e alla storditaggine; con che non si tralascia poi di guardare alle circostanze<sup>2</sup> che han dato l'occasione. In tutto ciò si procede a quel

<sup>1</sup> *Erscheint* = apparisce, è fenomeno (cfr. *Erscheinung* = fenomeno).

<sup>2</sup> *Gelegenheitsursachen* = cause occasionali.

modo stesso che, in generale, nell'indagine della serie di cause determinanti di un dato effetto naturale. Ora, quantunque si creda che l'azione sia determinata così, non pertanto si biasima meno l'autore, e si biasima non pel suo infelice naturale, ma per le circostanze che influirono su lui, e neppur a causa della maniera di vita da lui tenuta pel passato, perché si suppone che si possa mettere affatto da parte come egli sia fatto, e considerare la serie trascorsa di condizioni come non accaduta, e questo fatto come del tutto incondizionato rispetto allo stato antecedente, come se l'autore con esso cominciasse del tutto da se stesso una serie di conseguenze. Questo biasimo si fonda su una legge della ragione, per cui questa si riguarda come una causa che poteva e doveva determinare altrimenti la condotta dell'uomo, indipendentemente da tutte le dette condizioni empiriche. E, in verità, nella causalità della ragione non si vede quasi una semplice concorrenza, bensì una causalità in sé completa, benché i motivi sensibili non fossero ad essa favorevoli, anzi piuttosto affatto contrari; l'azione è vista in riferimento al suo carattere intelligibile: egli incorre tosto, nell'istante in cui mentisce, interamente nella colpa; quindi la ragione, malgrado tutte le condizioni empiriche del fatto, era pienamente libera, e il fatto è da ascrivere interamente alla sua omissione.

In questo giudizio d'imputazione è facile vedere, che si pensa che la ragione non subisca l'influsso di tutta quella sensibilità; che essa non si muti (quantunque i suoi fenomeni, ossia il modo in cui essa si manifesta nei suoi effetti, si mutino); che in essa non preceda uno stato che determini il successivo; e, però, che essa non appartiene punto alla serie delle condizioni sensibili, che rendono necessari i fenomeni secondo le leggi naturali. Essa, la ragione, è presente e unica in tutte le azioni dell'uomo in tutti gli stati del tempo, ma essa stessa non è nel tempo, e non capita, per così dire, in un nuovo stato, in cui prima non era; essa è determinante, ma non determinabile rispetto ad esso. Non si può quindi domandare: perché la ragione non si è determinata altrimenti? Ma soltanto: perché essa, con la sua causalità, non ha determinato i fenomeni altrimenti? Se non che a questo non è possibile nessuna risposta. Giacché un altro carattere intelligibile avrebbe dato un altro carattere empirico; e se noi diciamo che, malgrado tutta la sua condotta fin qui tenuta, l'autore della menzogna avrebbe potuto tuttavia non cascarvi; questo non significa se non che essa sta immediatamente sotto la potenza della ragione, e la ragione nella sua causalità non è soggetta alle condizioni del fenomeno e del corso temporale; che la differen-

za del tempo può sì costituire una differenza capitale dei fenomeni *respective* tra loro; ma, poiché questi non sono cose, e però né anche cause, in sé, non può costituire una differenza di azione in rapporto con la ragione.

Noi, dunque, col giudizio sulle azioni libere rispetto alle loro causalità possiamo giungere fino alla causa intelligibile, ma non al di là di essa; possiamo conoscere che essa è libera, cioè determinata indipendentemente dal senso, e in tal modo può essere rispetto al senso la condizione sensibilmente incondizionata dei fenomeni. Ma, perché il carattere intelligibile dia per l'appunto questi fenomeni e questo carattere empirico nelle presenti circostanze, è domanda che sorpassa di tanto ogni facoltà che la ragione abbia di rispondere, anzi ogni diritto che essa abbia di domandare, come se si chiedesse: perché l'oggetto trascendentale dia per l'appunto alla nostra intuizione sensitiva esterna solo un'intuizione nello spazio, e non un'altra intuizione qual sia. Se non che, il problema che noi dovevamo risolvere non ci obbliga punto a ciò; esso, infatti, non era altro che questo: se libertà e necessità naturale siano in conflitto in una e medesima azione; e a questo problema abbiamo sufficientemente risposto, avendo mostrato che, essendo possibile in quella una relazione con una tutt'altra specie di condizioni che in questa, la legge della seconda non tocca la prima, sicché l'una può aver luogo indipendentemente dall'altra e non turbata dall'altra.

Bisogna bene avvertire che, con ciò, non abbiamo inteso di esporre la realtà della libertà, come di una delle facoltà che contengono la causa dei fenomeni del nostro mondo sensibile. Giacché, a parte che ciò non sarebbe stato punto una considerazione trascendentale, che ha che fare semplicemente con concetti, ciò non sarebbe potuto riuscire, in quanto che dall'esperienza non possiamo concludere mai a qualcosa, che non dee punto pensarsi secondo le leggi dell'esperienza. Che anzi, non abbiamo neppur voluto dimostare la possibilità della libertà; infatti né anche questo era possibile, poiché in generale, per via di semplici concetti a priori non ci è dato di conoscere la possibilità di nessun fondamento reale e di nessuna causalità. La libertà qui è trattata solo in quanto idea trascendentale, onde la ragione pensa di iniziare assolutamente la serie delle condizioni del fenomeno mediante qualche cosa di incondizionato rispetto al senso<sup>1</sup>; dove per altro ella s'avvolge in una antinomia con

<sup>1</sup> durch das Sinnlichunbedingte.

le sue proprie leggi, che essa prescrive all'uso empirico dell'intelletto. Ora, che questa antinomia si fonda su una semplice apparenza, e che la natura per lo meno non contraddice alla causalità per libertà, era la sola cosa, che noi potevamo mostrare, e la sola, anche, che fosse per noi importante.

SOLUZIONE DELL'IDEA COSMOLOGICA  
DELLA TOTALITÀ DELLA DIPENDENZA DEI FENOMENI,  
RISPETTO ALLA LORO ESISTENZA IN GENERALE

Nel precedente numero considerammo i cangiamenti del mondo sensibile nella loro serie dinamica, dove ciascuno sta sotto l'altro come sua causa. Ora questa serie di stati ci serve solo di guida per giungere a un'esistenza che possa essere la suprema condizione di ogni essere mutevole, ossia *IV* all'essere necessario. Qui non si tratta della causalità incondizionata, ma della esistenza incondizionata della stessa sostanza. La serie che noi abbiamo innanzi è, dunque, propriamente solo serie di concetti, e non di intuizioni, in quanto l'una è la condizione dell'altra.

Ma è facile vedere che, tutto nell'insieme dei fenomeni essendo mutevole, quindi nell'esistenza condizionato, non ci può essere in nessun punto della serie dell'esistenza dipendente un membro incondizionato, la cui esistenza sia assolutamente necessaria; e che perciò, se i fenomeni fossero cose in sé, ma appunto per questo la loro condizione appartenesse sempre ad una identica serie di intuizioni con il condizionato, non potrebbe esserci mai un essere necessario come condizione dell'esistenza dei fenomeni del mondo.

Ma il regresso dinamico ha in sé questo di speciale e distintivo dal regresso matematico: che, poiché questo ha che fare propriamente solo con la composizione delle parti in un tutto, ? con la divisione di un tutto nelle sue parti, le condizioni di questa serie devono sempre essere considerate come parti di essa, quindi come omogenee, e per conseguenza come fenomeni; laddove in quel regresso, poiché vi si ha che fare, non con la possibilità di un tutto incondizionato di parti date ? di una parte incondizionata di un dato tutto, ma con la derivazione di uno stato dalla sua causa ? dell'esistenza contingente della stessa sostanza da quella necessaria, la condizione non può per l'appunto formare necessariamente una serie empirica col condizionato.

Ci resta dunque nell'apparente<sup>1</sup> antinomia, che ci sta dinanzi, aperta ancora una via di uscita, in quanto cioè tutte due le proposizioni in contrasto possono insieme essere vere per diversi aspetti, di guisa che tutte le cose del mondo sensibile siano affatto contingenti, e però anche abbian sempre solo un'esistenza empiricamente condizionata, benché della serie intera ci sia anche una condizione non empirica, cioè un essere incondizionato necessario. Questo infatti, come condizione intelligibile, non rientrerebbe punto, come un membro, nella serie (oppure come il membro supremo), e non costituirebbe né anche un membro della serie empiricamente incondizionato, ma lascerebbe tutto il mondo sensibile nella sua esistenza empiricamente condizionata attraverso tutti i suoi membri. Questo modo, dunque, di porre a fondamento dei fenomeni un essere incondizionato, si distinguerebbe dalla causalità empiricamente incondizionata (libertà) dell'articolo precedente in ciò, che nella libertà la cosa stessa apparteneva tuttavia, come causa (*substantia phaenomenon*), alla serie delle condizioni, e soltanto la sua causalità era concepita come intelligibile; qui invece l'essere necessario deve esser pensato fuori affatto della serie del mondo sensibile, (come *ens extramundanum*) e meramente intelligibile, onde soltanto è possibile impedire che esso non soggiaccia pure alla legge della contingenza e dipendenza di tutti i fenomeni.

Il principio regolativo della ragione, rispetto a questo nostro problema, è che tutto nel mondo sensibile ha esistenza empiricamente determinata, e che in nessuna parte di esso e per rispetto a nessuna proprietà, c'è una necessità incondizionata; che non c'è nessun membro della serie di condizioni, di cui non si debba sempre aspettare e, finché si può, cercare la condizione empirica in una esperienza possibile, e niente ci autorizza a derivare un'esistenza qualsiasi da una condizione fuori della serie empirica, ? magari nella serie stessa a ritenerla assolutamente indipendente e per sé stante; senza perciò negar punto che tutta la serie possa esser fondata su qualche essere intelligibile (che perciò è libero da ogni condizione empirica, e contiene piuttosto il principio della possibilità di tutti questi fenomeni).

Ma qui non è mio intendimento dimostrare l'esistenza incondizionatamente necessaria di un essere, e né anche fondarvi su solamente la possibilità di una condizione meramente intelligibile del-

1

Scheinbaren

l'esistenza dei fenomeni del mondo sensibile: ma soltanto di limitare così la ragione per modo che essa non abbandoni il filo delle condizioni empiriche, e non si smarrisca nei principi di spiegazione trascendenti e incapaci di una rappresentazione *in concreto*; come anche, dall'altra parte, di restringere la legge dell'uso meramente empirico dell'intelletto a questo, che non decida esso della possibilità delle cose in generale; e l'intelligibile, benché non ci sia dato servircene a spiegazione dei fenomeni, non lo dichiari perciò senz'altro impossibile. Così, dunque, resta soltanto dimostrato, che la contingenza universale delle cose naturali e di tutte le loro condizioni (empiriche) può benissimo stare insieme col presupposto arbitrario<sup>1</sup> di una condizione necessaria, quantunque meramente intelligibile, sì che nessuna vera contraddizione sia da trovare tra queste due affermazioni, e queste possono quindi essere vere da ambe le parti. Se anche sia sempre impossibile in sé un tale essere intelligibile assolutamente necessario, ciò tuttavia non si può in alcun modo dedurre dalla universal contingenza e dalla dipendenza di tutto ciò che fa parte del mondo sensibile, nonché dal principio che non ci si deve arrestare a nessun particolar membro di esso, in quanto è contingente, né ricorrere a una causa fuori del mondo. La ragione segue una sua via nell'uso empirico e una sua via a parte nell'uso trascendentale.

Il mondo sensibile non contiene se non fenomeni, ma questi sono semplici rappresentazioni, le quali, a loro volta, sono sempre sensibilmente condizionate; e poiché qui non abbiamo mai come oggetti cose in sé, non è da meravigliarsi, che non siamo mai autorizzati a fare da un membro della serie empirica, quale che esso sia, un salto fuori del contesto della sensibilità, come se si trattasse di cose in sé che esisterebbero fuori del loro fondamento trascendentale, e le si potesse oltrepassare per cercar la causa della loro esistenza fuori di esse; ciò che dovrebbe certamente accadere, infine, nelle cose contingenti, ma non nelle semplici rappresentazioni di cose, la cui stessa contingenza non è un fenomeno, e non può menare altro regresso che a quello che determina i fenomeni, ossia al regresso empirico. Ma pensare un fondamento intelligibile dei fenomeni, cioè del mondo sensibile, e tale fondamento libero dalla contingenza di quest'ultimo, non è né contro il regresso empirico illimitato nella serie dei fenomeni, né contro l'universale contingenza di que-

<sup>1</sup> Willkürlichen

sti. Ma essa è anche la sola cosa che noi avevamo da fare, per togliere l'apparente antinomia, e che solo in questo modo poteva farsi. Perché, se la rispettiva condizione di ogni condizionato (quanto alla esistenza) è sensibile, e, appunto perciò, appartenente alla serie, essa stessa a sua volta è condizionata (come dimostra l'antitesi della quarta antinomia). Bisognava, dunque, ? che restasse il conflitto con la ragione, che richiede l'incondizionato, ? che quest'ultimo fosse riposto fuori della serie, nell'intelligibile, la cui necessità non esige né permette alcuna condizione empirica, ed è quindi incondizionatamente necessario relativamente ai fenomeni.

L'uso empirico della ragione (rispetto alle condizioni dell'esistenza nel mondo sensibile) non è toccato dall'ammissione di un essere meramente intelligibile, ma, secondo il principio della universal contingenza, esso passa da condizioni empiriche a condizioni superiori, che sono sempre egualmente empiriche. Ma questo principio regolativo tanto meno esclude l'ammissione di una causa intelligibile, che non sia nella serie, quando si ha da fare con l'uso puro della ragione (rispetto ai fini). Perché questa causa non denota se non il fondamento, per noi meramente trascendentale e ignoto, della possibilità della serie sensibile in generale; l'esistenza del quale, indipendente da tutte le condizioni di questa serie e, rispetto ad essa, incondizionatamente necessaria, non è punto contraria alla contingenza illimitata di esse, e però né anche al progresso indefinito lungo la serie delle condizioni empiriche.

OSSERVAZIONE FINALE INTORNO ? TUTTA  
L'ANTINOMIA DELLA RAGION PURA

Finché coi nostri concetti razionali abbiamo ad oggetto semplicemente la totalità delle condizioni del mondo sensibile, e ciò che rispetto ad esso può tornare in servizio della ragione, le nostre idee sono sì trascendentali, ma pur cosmologiche. Appena, invece, riponiamo l'incondizionato (con cui tuttavia si ha propriamente da fare) in ciò, che è al tutto fuori del mondo sensibile, e quindi fuori di ogni esperienza possibile, le idee diventano trascendenti: esse non servono soltanto alla integrazione dell'uso empirico della ragione (che resta sempre un'idea che non è mai realizzata, ma sempre da proseguire), ma se ne separano affatto, e si fanno esse stesse oggetti, la cui materia non è presa dall'esperienza, la cui realtà oggettiva non si fonda né anche sulla integrazione della serie empirica, ma su concetti puri a priori. Simili idee trascendenti hanno un oggetto mera-

mente intelligibile, che, come oggetto trascendentale, di cui del resto non si sa nulla, è certamente permesso ammettere, ma per cui non abbiamo dalla parte nostra, per concepirlo come cosa determinabile per i suoi predicati differenziali ed intrinseci, né i principi della sua possibilità (come indipendente da tutti i concetti sperimentali), né la minima giustificazione di ammettere un tale oggetto; e che insomma è un semplice ente di ragione. Pure, tra tutte le idee cosmologiche, quella che ha dato luogo alla quarta antinomia ci trascina a tentar questo passo. Giacché l'esistenza dei fenomeni, che non è di certo fondata punto in se stessa, ma è sempre mai condizionata, ci invita a cercare qualcosa di distinto da tutti i fenomeni, e però un oggetto intelligibile, in cui cessi questa contingenza. Ma poiché, se noi ci siamo presi una volta la libertà di ammettere fuori del campo di tutta la sensibilità una realtà per sé sussistente, i fenomeni non son da considerare se non come specie di rappresentazioni contingenti di oggetti intelligibili, di esseri tali, che sono essi stessi intelligenze; non ci resta altro che l'analogia, secondo cui noi ci serviamo dei concetti sperimentali, per farci un qualsiasi concetto delle cose intelligibili, delle quali in se stesse non abbiamo la minima conoscenza. Poiché noi non impariamo a conoscere il contingente se non mediante l'esperienza, ma qui si tratta di cose che non devono esser punto oggetti dell'esperienza, noi ne dovremo ricavare la cognizione da ciò che in sé è necessario, dai concetti puri delle cose in generale. Quindi il primo passo che noi moviamo fuori del mondo sensibile, ci obbliga a dar principio alle nostre nuove conoscenze dalla ricerca di un essere assolutamente necessario, e a desumere dai concetti di esso i concetti di tutte le cose, in quanto sono meramente intelligibili, e questa ricerca intendiamo istituire nel capitolo seguente.

Capitolo Terzo

L'IDEALE DELLA RAGION PURA

Sezione Prima

DELL'IDEALE IN GENERALE

Abbiamo visto sopra, che mediante i concetti puri dell'intelletto, senza tutte le condizioni della sensibilità, non è possibile rap-

presentarsi gli oggetti, perché mancano le condizioni della loro realtà oggettiva, e non c'è se non la semplice forma del pensiero. Tuttavia, essi possono essere rappresentati *in concreto* se si applicano ai fenomeni; perché in essi hanno propriamente la materia per il concetto sperimentale, che non è se non un concetto intellettuale *in concreto*. Ma le idee sono dalla realtà oggettiva ancor più remote che non le categorie; giacché non è dato trovare alcun fenomeno, in cui esse si possano rappresentare *in concreto*. Contengono esse una certa completezza, a cui nessuna possibile conoscenza empirica perviene, e la ragione vi mira soltanto a una unità sistematica, alla quale essa cerca di avvicinare l'unità empirica possibile, senza mai raggiungerla perfettamente.

Ma, anche più dell'idea, pare che sia lontano dalla realtà oggettiva quello che io dico ideale, e per cui intendo l'idea non semplicemente *in concreto*, ma *in individuo*, cioè come una cosa particolare, determinabile ? a dirittura determinata soltanto mediante l'idea. L'umanità in tutta la sua perfezione comprende non soltanto l'estensione di tutte le proprietà essenziali appartenenti a questa natura, che costituiscono il nostro concetto di essa, fino alla perfetta congruenza con i loro scopi, che sarebbe la nostra idea della perfetta umanità, ma anche tutto ciò che, al di là di questo concetto, appartiene alla completa determinazione dell'idea; perché di tutti i predicati opposti soltanto uno può convenire all'idea dell'uomo più perfetto. Ciò che per noi è un ideale, era per Platone una idea dell'intelletto divino<sup>1</sup>, un oggetto singolo nell'intuizione pura di esso, il più perfetto di ogni specie di esseri possibili e l'esemplare (*Urgrund*) di tutte le copie nel fenomeno.

Ma senza salir così alto, noi dobbiamo riconoscere che l'umana ragione non possiede soltanto idee, ma anche ideali, che non hanno bensì, come gli ideali platonici, una potenza creativa, ma ne hanno tuttavia una pratica (come principi regolativi) e sono a base della possibilità della perfezione di certe azioni. I concetti morali non sono interamente concetti puri della ragione, perché in fondo ad essi c'è qualcosa di empirico (piacere ? dispiacere). Pure, rispetto al principio, per cui la ragione pone dei limiti alla libertà, in sé sciolta da ogni legge (quindi se si bada semplicemente alla loro forma) essi possono bene servire come esempi di concetti puri della ragione. La virtù e con essa la sapienza umana, in tutta la loro purezza, sono

idee. Ma il sapiente (dello stoico) è un ideale, cioè un uomo, che esiste solo nel pensiero, ma corrisponde pienamente all'idea della sapienza. Come l'idea dà la regola, così l'ideale, in tal caso, serve di modello alla perfetta determinazione della copia; e noi non abbiamo altro criterio per giudicare le nostre azioni che la condotta di questo uomo divino in noi, col quale noi possiamo paragonarci, giudicarci, e così, migliorarci, quantunque non ci sia possibile mai raggiungerlo. Questi ideali, sebbene non si possa loro attribuire realtà oggettiva (esistenza), non sono perciò da considerare per chimere, anzi offrono un criterio alla ragione, che ha bisogno del concetto di quel che nel suo genere è perfetto, per apprezzare alla sua stregua e misurare il grado e il difetto dell'imperfetto. Ma voler realizzare l'ideale in un esempio, cioè nel fenomeno, come, poniamo, il saggio in un romanzo, è impraticabile, e oltracciò ha in sé un che di assurdo e di poco edificante, in quanto i limiti naturali, che derogano continuamente alla perfezione dell'idea, rendono in tale tentativo impossibile ogni illusione, e però perfino sospetto il bene che è nell'idea, e simile a una semplice finzione. Così è dell'ideale della ragione, che deve sempre esser fondato su concetti determinati e servire di regola e di modello, sia per attenersi sia per giudicare. Ben altrimenti è delle creature dell'immaginazione, su cui nessuno può spiegarsi e dare un concetto intelligibile, quasi monogrammi, che non sono se non tratti staccati, invero non determinati secondo nessuna pretesa regola, i quali costituiscono più un disegno ondeggiante in mezzo ad esperienze diverse che un'immagine determinata, di quelli che pittori e fisionomisti pretendono di avere nella loro testa, e che devono essere un fantasma incomunicabile dei loro prodotti ? magari de' loro giudizi. Essi possono, benché impropriamente, dirsi ideali della sensibilità, poiché devono essere il modello irraggiungibile di possibili intuizioni empiriche, e pure non offrono nessuna regola suscettibile di spiegazione e di esame. Lo scopo della ragione col suo ideale è, al contrario, la determinazione completa secondo regole a priori; quindi essa pensa un oggetto, che deve essere completamente determinabile secondo principi, quantunque manchino a ciò le condizioni sufficienti nell'esperienza, e il concetto stesso, perciò, sia trascendente.

<sup>1</sup> Interpretazione neoplatonica della teoria delle idee, propugnata dal BRUCKER. *Hist. crit. phil.*, I, 691-701.

## Sezione Seconda

DELL'IDEALE TRASCENDENTALE  
(*Prototypon transcendente*)

Ogni concetto, rispetto a ciò che non è contenuto in esso, è indeterminato, e sottosta al principio della determinabilità: che solo uno di ogni due predicati opposti contraddittorii gli può convenire; il quale principio si fonda sul principio di contraddizione, e quindi è un semplice principio logico, che astrae da ogni contenuto della conoscenza, e non bada se non alla forma logica di essa.

Ma ogni cosa, per la sua possibilità, sottosta ancora al principio della determinazione completa, in forza del quale di tutti i possibili predicati delle cose, in quanto essi sono paragonati coi loro opposti, gliene dee convenire uno. E questo non riposa soltanto sul principio di contraddizione; perché riguarda, oltre il rapporto di due predicati contrari, ciascuna cosa in rapporto alla possibilità tutta, come il complesso di tutti i predicati delle cose in generale, e, supponendo questa come condizione a priori, si rappresenta ogni cosa, come se essa ricavasse la sua propria possibilità dalla parte che essa ha in quella possibilità intera<sup>1</sup>. Il principio della determinazione completa concerne, dunque, il contenuto, e non soltanto la forma logica. È il principio della sintesi di tutti i predicati, che devono fare il concetto completo di una cosa, e non soltanto della rappresentazione analitica mediante uno dei due predicati opposti: e contiene un presupposto trascendentale, quello cioè della materia per ogni possibilità, la quale deve a priori contenere i dati per la possibilità particolare di ciascuna cosa.

La proposizione: ogni esistente è completamente determinato, significa non soltanto che, di ogni paio di predicati dati, opposti tra loro, ma anche di tutti i predicati possibili gliene spetta sempre uno: per questa proposizione non sono solo paragonati tra loro logicamente certi predicati, ma anche trascendentalmente si paragona la cosa stessa con l'insieme di tutti i possibili predicati. Essa

<sup>1</sup> Ogni cosa, dunque, per questo principio è riferita a un correlato comune, ossia alla possibilità intera, che, se essa (cioè la materia di tutti i possibili predicati) fosse per trovarsi nell'idea di una cosa sola, proverebbe una affinità di tutto il possibile per l'identità del principio della sua determinazione completa. La determinabilità di ogni concetto è subordinata all'UNIVERSALITÀ (*universalitas*) del principio dell'esclusione del medio tra due predicati opposti, ma la determinazione di una cosa alla TOTALITÀ (*universitas*) ? all'insieme di tutti i predicati possibili (N. d. K.).

vuoi dire questo: per conoscere una cosa completamente, si deve conoscere tutto il possibile, e per mezzo di questo determinarla, ? positivamente ? negativamente. La determinazione completa è conseguentemente un concetto, che noi non possiamo rappresentare mai *in concreto* nella sua totalità, e si fonda perciò sopra una idea, che ha la sua sede unicamente nella ragione, la quale prescrive all'intelletto la regola del suo uso completo.

Ora, benché questa idea dell'insieme di ogni possibilità, in quanto esso, come condizione, è a base della determinazione completa di ogni cosa, rispetto ai predicati che possono costituirlo sia ancora essa stessa indeterminata, e noi per essa non pensiamo altro che un complesso di tutti i predicati possibili in generale, tuttavia in una ricerca ulteriore troviamo che questa idea, come concetto originario, esclude una quantità di predicati, che sono già dati come ricavati da altri, ? che non possono stare l'uno accanto all'altro, e che essa si depura fino a un concetto perfettamente determinato a priori, e diviene così il concetto di un oggetto singolo, il quale è determinato completamente mediante la semplice idea, e deve quindi esser detto ideale della ragione pura.

Se noi esaminiamo tutti i predicati possibili, non pure logicamente, ma trascendentalmente, cioè pel loro contenuto che può esservi pensato a priori, troviamo che per alcuni di essi è rappresentato un essere, per altri un semplice non-essere. La negazione logica, indicata unicamente con la particella «non», si riferisce propriamente non ad un concetto, ma soltanto alla relazione di esso con un altro concetto nel giudizio; e però è ben lungi dal valere a designare un concetto rispetto al suo contenuto. L'espressione «non-mortale» non può punto dare a conoscere che un semplice non-essere è per essa rappresentato nell'oggetto, anzi lascia intatto ogni contenuto. Una negazione trascendentale, invece, significa il non-essere in se stesso, al quale si contrappone l'affermazione trascendentale, che è un qualcosa, il cui concetto esprime già in se stesso un essere, e quindi è detto realtà (cosa)<sup>1</sup>, perché solo per essa, e per quanto essa si estende, gli oggetti sono qualcosa (cose), laddove l'opposta negazione significa un semplice difetto, e dove sia pensata essa sola, non è rappresentato altro che la soppressione di ogni cosa.

Ora, nessuno può concepire determinatamente una negazione, senza che egli abbia posto a fondamento l'opposta affermazione. Il



cieco nato non si può fare la menoma rappresentazione del buio, poiché non ne ha nessuna della luce; né il selvaggio della miseria, poiché non conosce il benessere<sup>1</sup>. L'ignorante non ha nessun concetto della propria ignoranza, perché non ne ha uno della scienza, e così via. Tutti i concetti delle negazioni sono dunque anch'essi derivati, e le realtà contengono i dati e, per così dire, la materia ? il contenuto trascendentale per la possibilità e determinazione completa delle cose tutte.

Se, dunque, a base della determinazione completa è posto nella nostra ragione un sostrato trascendentale, che contiene, per dir così, tutta la provvista del materiale donde possono esser tratti tutti i possibili predicati delle cose, questo sostrato non è altro che l'idea di un tutto della realtà (*omnitudo realitatis*). Tutte le vere negazioni allora altro non sono che limiti, come non si potrebbero dire se non ci fosse a fondamento l'illimitato (il tutto).

Ma anche per questo completo possesso (*Allbesitz*) della realtà, è rappresentato il concetto di una cosa in sé, come completamente determinato, e il concetto di un *ens realissimum* è il concetto di un singolo essere, poiché nella sua determinazione deve trovarsi uno di tutti i possibili predicati opposti, quello cioè che appartiene assolutamente all'essere. C'è dunque un Ideale trascendentale, che sta a fondamento della determinazione completa che si trova necessariamente in tutto ciò che esiste, e costituisce la condizione materiale suprema e perfetta della sua possibilità, a cui dev'essere ricondotto ogni pensiero degli oggetti in generale rispetto al loro contenuto. Ma esso è anche l'unico ideale vero e proprio, di cui la ragione umana sia capace, poiché solo in quest'unico caso è conosciuto un concetto in sé universale di una cosa, completamente determinato mediante in se stesso, e come rappresentazione di un individuo.

La determinazione logica di un concetto mediante la ragione si fonda su un sillogismo disgiuntivo, in cui la maggiore contiene una divisione logica (divisione della sfera di un concetto generale), la minore limita cotesta sfera a una parte, e la conclusione determina il concetto mediante questa parte. Il concetto generale d'una realtà

<sup>1</sup> Le osservazioni e i calcoli degli astronomi ci hanno insegnato parecchie cose meravigliose, ma la più importante è che ci hanno scoperto l'abisso dell'ignoranza, che l'umana ragione, senza queste conoscenze, non avrebbe mai potuto immaginare sì grande; e la riflessione su questa ignoranza non può non produrre un gran cambiamento nella determinazione degli scopi finali dell'uso della nostra ragione (N. d. K.). [Questa nota è, giustamente, riferita dal Wille alla fine del periodo successivo (N. d. R.).]

in genere non può esser diviso a priori, perché senza esperienza non si conosce nessuna specie determinata di realtà, che sia compresa sotto quel genere. Pertanto la maggiore trascendentale della determinazione completa di tutte le cose non è altro che la rappresentazione del complesso di ogni realtà: non pure un concetto, che comprende sotto di sé tutti i predicati pel loro contenuto trascendentale, ma il concetto che li comprende in sé; e la completa determinazione di ciascuna cosa si fonda sulla limitazione di questo tutto della realtà, poiché alcunché di essa è attribuita alla cosa, ma il resto ne è escluso: ciò che va d'accordo con l'o-o della maggiore disgiuntiva e con la determinazione dell'oggetto mediante uno dei membri della divisione della minore. Perciò l'uso della ragione, onde essa pone l'ideale trascendentale a fondamento della sua determinazione di tutte le cose possibili, è analogo a quello secondo cui essa si comporta nei sillogismi disgiuntivi; che fu il principio da me qui sopra messo a fondamento della divisione sistematica di tutte le idee trascendentali, per cui esse sono prodotte parallelamente e corrispondentemente alle tre specie di sillogismi.

S'intende da sé, che la ragione per questo scopo, che è solo di rappresentarsi la necessaria determinazione completa delle cose, non presuppone l'esistenza d'un tale essere, che sia conforme all'ideale, ma solo l'idea di esso, per ricavare, da una totalità incondizionata della determinazione completa, quella determinata, cioè la totalità del limitato. L'ideale, quindi, è per essa il modello (*prototypon*) di tutte le cose, che tutte insieme, come copie difettose (*ectypa*), ne prendono la materia per la loro possibilità, e pure accostandovisi più ? meno, tuttavia restano infinitamente lontane dal raggiungerlo.

Così infatti tutta la possibilità delle cose (della sintesi del molteplice rispetto al suo contenuto) vien considerata come derivata, e come originaria soltanto quella di ciò che racchiude in sé tutta la realtà. Giacché tutte le negazioni (che pure sono i soli predicati per cui ogni altro essere si può distinguere dall'essere realissimo) sono semplici limitazioni di una maggiore e, in fine, della suprema realtà, e quindi presuppongono questa e pel contenuto non sono se non derivate da essa. Tutta la molteplicità delle cose non è altro se non appunto altrettanti modi di limitare il concetto della realtà suprema, che ne è il sostrato comune, a quella guisa che tutte le figure non sono possibili se non come diversi modi di limitare lo spazio infinito. L'oggetto, quindi, dell'ideale della ragione, che non è se non nella ragione medesima, si dice anche Essere originario (*ens*

*originarium*); in quanto non ha nessun essere sopra di sé, Essere supremo (*ens summum*); e in quanto ogni essere, come condizionato, sta sotto di esso, Essere degli esseri (*ens entium*). Ma tutto questo non importa l'oggettiva relazione di un oggetto reale con altre cose, sibbene quella dell'idea con concetti, e ci lascia in una totale ignoranza circa l'esistenza d'un essere di così eccezionale preminenza.

Poiché non si può dire né anche che un essere originario consti di molti esseri derivati, in quanto ciascuno di questi presuppone quello, e quindi non può costituirlo, così l'ideale dell'Essere originario si dovrà concepire anche come semplice.

La derivazione quindi di ogni altra possibilità da questo Essere originario né anche potrà essere considerata, per parlare esattamente, come una limitazione della sua suprema realtà e quasi una divisione della medesima; perché allora l'Essere originario verrebbe ad esser considerato come un semplice aggregato di esseri derivati: ciò che, secondo quel che precede, è impossibile, sebbene noi abbiamo da principio in un primo rozzo adombramento rappresentato la cosa così. La realtà suprema, piuttosto, starebbe a base della possibilità di tutte le cose come un fondamento e non come complesso, e la molteplicità di queste proverrebbe non dalla limitazione dell'Essere originario stesso, bensì dal suo completo sviluppo<sup>1</sup>, di cui anche la nostra sensibilità tutta quanta, insieme con tutta la realtà del fenomeno, farebbe parte: sensibilità, che non potrebbe appartenere come un ingrediente all'idea dell'Essere supremo.

Ora, se noi seguiamo più oltre questa nostra idea, di cui facciamo una ipostasi, potremo determinare l'Essere originario mediante il semplice concetto di realtà suprema come un essere unico, semplice, onnipotente, eterno, ecc, in una parola, nella sua incondizionata perfezione, per mezzo di tutti i predicati. Il concetto di un tale essere è così il concetto di Dio, inteso in senso trascendentale, e, così come ho accennato di sopra, l'ideale della ragion pura è l'oggetto di una teologia trascendentale.

Ma, intanto, questo uso dell'idea trascendentale sorpasserebbe i limiti della sua determinazione e ammissibilità. Perché la ragione la pone sì a fondamento della completa determinazione delle cose in generale, ma soltanto come il concetto di tutta la realtà, senza pretendere che tutta questa realtà sia data oggettivamente e costi-

<sup>1</sup> Folge.

tuisca essa stessa una cosa. Quest'ultima è una semplice finzione, onde noi raccogliamo e realizziamo il molteplice della nostra idea in un ideale, come in un essere a sé, a cui nulla ci autorizza; anzi niente ci autorizza punto ad ammettere a dirittura la possibilità di una tale ipotesi: come anche tutte le conseguenze, che discendono da un tale ideale, non appartengono alla determinazione completa delle cose in generale, in quanto soltanto l'idea è necessaria a tal uso, e non hanno su ciò il minimo influsso.

Non basta descrivere il processo della nostra ragione e la sua dialettica; si deve anche tentare di scoprirne le fonti, per poter spiegare questa apparenza stessa come un fenomeno dell'intelletto; perché l'ideale, di cui parliamo, è fondato su un'idea naturale e non meramente arbitraria. Quindi io domando: in che modo la ragione giunge a considerare ogni possibilità delle cose come derivante da una sola, che ne è a base, ossia dalla possibilità della realtà suprema, e a presupporre quindi questa realtà come contenuta in uno speciale Essere originario?

La risposta vien da sé dalle trattazioni dell'Analitica trascendentale. La possibilità degli oggetti dei sensi è un rapporto tra essi e il nostro pensiero, in cui qualcosa (la forma empirica) può essere pensato a priori, ma quello che costituisce la materia, la realtà del fenomeno (ciò che corrisponde alla sensazione), dev'essere dato; senza di che esso non potrebbe essere né anche pensato, né quindi potrebbe esser rappresentata la sua possibilità. Ora, un oggetto dei sensi non può essere completamente determinato se non quando si paragoni con tutti i predicati del fenomeno e per mezzo di essi rappresentato, affermativamente ? negativamente. Ma, poiché deve esser dato quello che costituisce la cosa stessa (nel fenomeno), cioè il reale, senza di cui essa non potrebbe essere né anche pensata, e poiché d'altra parte ciò, in cui è dato il reale di tutti i fenomeni, è l'unica esperienza totale<sup>1</sup>: così la materia per la possibilità di tutti gli oggetti dei sensi dev'essere presupposta come data in un insieme, dalla cui limitazione dipenderà ogni possibilità di oggetti empirici, la loro differenza reciproca e la loro completa determinazione. Ora, nel fatto, non ci possono esser dati altri oggetti che quelli dei sensi, né altrove che nel contesto di una esperienza possibile; e però niente per noi è un oggetto, se esso non presuppone il complesso di tutta la realtà empirica come condizione della sua possibilità. E per una

<sup>1</sup> Allbefassende, che abbraccia tutto.

illusione naturale noi consideriamo questo come un principio, che debba valere di tutte le cose in generale, laddove propriamente vale soltanto di quelle che son date quali oggetti de' nostri sensi. Conseguentemente, quello che è il principio empirico dei nostri concetti della possibilità delle cose in quanto fenomeni, per omissioni di questa limitazione lo considereremo come un principio trascendentale della possibilità delle cose in generale.

Ma che noi poscia ipostatizziamo questa idea del complesso di ogni realtà, nasce da qui: che l'unità distributiva dell'uso sperimentale dell'intelletto, noi la mutiamo dialetticamente nell'unità collettiva d'un tutto d'esperienza; e in questo tutto del fenomeno pensiamo una cosa singola che contiene in sé ogni realtà empirica, e che pertanto mediante la già notata surrezione trascendentale, viene scambiata col concetto di una cosa che sta in cima alla possibilità di tutte le cose, per la cui determinazione completa fornisce le condizioni reali<sup>1</sup>.

### Sezione Terza

#### DEGLI ARGOMENTI DELLA RAGION SPECULATIVA PER DIMOSTRARE L'ESISTENZA DI UN ESSERE SUPREMO

Malgrado questo urgente bisogno della ragione, di presupporre qualcosa che possa esser fondamento all'intelletto per la determinazione completa de' suoi concetti, essa s'avvede tuttavia troppo facilmente di quel che d'ideale e meramente fittizio c'è in un tal presupposto, per potersi, per ciò solo, persuadere senz'altro ad ammettere come un essere reale una semplice sua creatura, se essa non fosse d'altronde incalzata a cercare in qualche parte la sua quiete, nel regresso dal condizionato, che è dato, all'incondizionato, che non è veramente, in sé e nel suo semplice concetto, dato come reale, ma che solo può compiere la serie delle condizioni ricondotte ai loro fondamenti. Ora, questo è il cammino naturale, che prende ogni ragione umana, anche la più comune, benché non ognuna vi persi-

<sup>1</sup> Questo ideale dell'Essere realissimo, sebbene sia una mera rappresentazione, è da prima realizzato, cioè se ne fa un oggetto; quindi ipostatizzato; infine, per un progresso naturale della ragione verso il compimento dell'unità, anche personificato, come noi or ora mostreremo; poiché l'unità regolativa dell'esperienza non si fonda sugli stessi fenomeni (soltanto del senso), ma sulla unificazione del loro molteplice mediante l'intelletto (in una appercezione); quindi l'unità della realtà suprema e la completa determinabilità (possibilità) di tutte le cose pare che stia in un intelletto supremo, e però in una intelligenza (N. d. K.).

sta. Essa non comincia da concetti, ma dalla comune esperienza, e pone perciò a fondamento qualcosa di esistente. Ma questo terreno si sprofonda quando non poggia sulla rupe incrollabile dell'assolutamente necessario. E questo stesso rimane senza appoggio, se inoltre, fuori e sotto di esso, c'è uno spazio vuoto, ed esso non riempie per se stesso tutto, e quindi non lascia più posto al perché, cioè se non è infinito di realtà.

Se qualcosa, quale che sia, esiste, si deve anche ammettere che qualche cosa esista pure necessariamente. Giacché il contingente non esiste se non con la condizione di un altro contingente come sua causa; e di questa vale ancora lo stesso ragionamento, fino a una causa che non sia contingente, e appunto perciò esista senza condizione, necessariamente. E questo l'argomento, su cui la ragione fonda il suo processo per giungere all'Essere originario.

Ora, se la ragione va cercando il concetto di un essere che si convenga a una tale preminenza di esistenza quale la necessità incondizionata, non è tanto per concludere quindi dal concetto di esso a priori alla sua esistenza (perché se essa ardisse tanto, potrebbe cercare soltanto tra semplici concetti, e non avrebbe necessità di porre a fondamento una data esistenza), ma solo per trovare, tra tutti concetti di cose possibili, quello che non ha in sé niente di ripugnante alla necessità assoluta. Che infatti debba esistere qualche cosa di assolutamente necessario, essa lo ritiene già per dimostrato con il primo ragionamento. Ora, se essa può disfarsi di tutto ciò che non s'accorda con questa necessità fuorché d'una cosa, questa è l'essere assolutamente necessario, si possa? no comprenderne la necessità, si possa cioè,? no, ricavarla soltanto dal suo concetto.

Ora ciò, il cui concetto contiene in sé la risposta a ogni perché, e che non è difettoso in nessuna parte e per nessun rispetto, e che vale dovunque come condizione, pare appunto perciò che sia l'essere adeguato alla necessità assoluta; poiché, in quel suo possedere in sé (*Selbstbesitz*) tutte le condizioni di ogni cosa possibile, esso non ha bisogno di alcuna condizione, anzi non ne è manco suscettibile; e però, almeno in una parte, soddisfa al concetto della necessità assoluta; nel che non può fare altrettanto nessun altro concetto, il quale, essendo difettoso e bisognoso d'integrazione, non dimostra in sé una nota siffatta d'indipendenza da tutte le condizioni ulteriori. E vero che da questo non si può ancora inferire sicuramente, che ciò che non contiene in sé la condizione suprema e per ogni rispetto completa, debba essere perciò, esso stesso, condizionato quanto alla sua esistenza; ma esso non ha in sé tuttavia l'unico ca-

rattere della esistenza incondizionata, di cui la ragione dispone per conoscere, mediante un concetto a priori, un essere qualunque come incondizionato.

Il concetto di un essere della realtà suprema s'adatterebbe dunque nel modo migliore, tra tutti i concetti di cose possibili, al concetto di un essere incondizionatamente necessario; e se né anch'esso vi soddisfa perfettamente, noi non abbiamo nondimeno nessuna scelta, ma ci vediamo costretti ad attenerci ad esso; poiché noi non possiamo gettare al vento l'esistenza di un essere necessario; ma, se l'ammettiamo, non troviamo per altro, in tutto il campo della possibilità, niente che possa avere una pretesa più fondata a una tale prerogativa nell'esistenza.

Tale è dunque il cammino naturale della ragione umana. Da prima essa si convince dell'esistenza di un qualche essere necessario. In questo riconosce una esistenza incondizionata. Quindi cerca il concetto di ciò che è indipendente da ogni condizione; e lo trova in quello che è condizione sufficiente a tutto il resto, cioè in quello che contiene ogni realtà. Ma il tutto senza limiti è assoluta unità, e importa il concetto di un essere unico, ossia dell'Essere supremo; e così essa conchiude che l'Essere supremo, come primo fondamento di tutte le cose, esiste in modo assolutamente necessario.

A questo concetto non si può contestare una certa fondatezza (*Gründlichkeit*), quando si tratti di risoluzioni, cioè quando sia ammessa l'esistenza di un Essere necessario, e s'è d'accordo che convenga prender il proprio partito su dove si voglia porlo; perché allora non si può scegliere meglio, o, piuttosto, non si ha nessuna scelta, ma si è costretti a dare il proprio voto all'unità assoluta della realtà universale come fonte originaria della possibilità. Ma, se niente ci spinge a risolverci, e noi più volentieri lasciamo lì tutta questa faccenda, finché non siamo costretti dal peso pieno degli argomenti all'assenso, cioè se si tratta di giudicare semplicemente quanto noi sappiamo di questo problema, e quanto ci lusinghiamo soltanto di sapere: allora il ragionamento di sopra è ben lungi dall'apparire in aspetto così vantaggioso, e ha bisogno d'un certo favore per compensare il difetto delle sue ragioni giuridiche.

Infatti, se meniamo per buono tutto ciò che qui ci sta innanzi: che cioè, in primo luogo, sia un ragionamento giusto a concludere da una qualunque esistenza data (e magari semplicemente dalla mia propria) all'esistenza di un essere incondizionatamente necessario; in secondo luogo, che io devo considerare come assolutamente incondizionato un essere che contiene ogni realtà, quindi anche ogni

condizione, e pertanto che si sia così trovato il concetto della cosa che si adegua alla necessità assoluta; da ciò tuttavia non si può punto inferire, che il concetto di un essere limitato che non ha la realtà suprema, contraddica pertanto alla necessità assoluta. Giacché, quantunque nel suo concetto io non trovi l'incondizionato, che importa la totalità delle condizioni non se ne può tuttavia dedurre che la sua esistenza debba, perciò essere condizionata; a quella guisa che in un sillogismo ipotetico io non posso dire: se una certa condizione (cioè, qui, la perfezione secondo concetti) non è, non è né anche il condizionato. Anzi niente ci vieta di ritenere come, né più né meno, incondizionatamente necessari tutti gli altri esseri limitati sebbene non possiamo dedurre la loro necessità dal concetto generale che ne abbiamo. Se non che, in questo modo, tutto questo argomento non ci avrebbe fornito il minimo concetto delle proprietà di un essere necessario, e non avrebbe approdato a nulla.

Nondimeno restano a questo argomento una certa importanza e un certo credito, che, malgrado la sua oggettiva insufficienza, non possono per altro essergli tolti senz'altro. Perché, se supponete che ci siano obbligazioni, che nell'idea della ragione sarebbero affatto giuste, ma senza nessuna realtà di applicazione a noi, cioè senza motivi, ove non si supponesse un Essere supremo, che potesse dare alle leggi pratiche efficacia e forza: noi avremmo anche l'obbligo di adottare quei concetti, i quali, sebbene non possano essere oggettivamente sufficienti, pure, secondo la misura della nostra ragione, sono preponderanti, e al paragone di essi noi non conosciamo nulla di meglio e di più convincente. Il dovere di scegliere farebbe qui uscire dall'equilibrio l'irrisolutezza della speculazione con una aggiunta pratica; anzi la ragione non troverebbe in se stessa, come presso il giudice più indulgente, nessuna giustificazione, se, sotto i motivi incalzanti, essa, malgrado la conoscenza difettosa, non avesse seguito questi principi del suo giudizio, al di sopra dei quali noi almeno non ne conosciamo tuttavia di migliori.

Questo argomento, benché nel fatto sia trascendentale, fondandosi sull'intrinseca insufficienza del contingente, pure è così semplice e naturale, che riesce adatto al senso più comune degli uomini, appena questo vi sia una volta richiamato. Si vedono le cose trasformarsi, nascere e perire: esse dunque, ? almeno il loro stato deve avere una causa. Ma di ogni causa, che possa esser data mai nell'esperienza, si può di nuovo ripetere appunto il medesimo. Ora, dove noi dovremo più giustamente riporre la causalità suprema, se non dove è anche la più alta causalità, in quell'Essere cioè, che con-

tiene in se stesso originariamente quanto basta per ogni possibile effetto, e il cui concetto si costruisce anche molto facilmente con l'unico tratto di una perfezione assoluta?<sup>1</sup> Questa causa somma, infatti, noi l'abbiamo per assolutamente necessaria, perché noi troviamo assolutamente necessario elevarci fino ad essa, e non troviamo nessuna ragione per spingerci ancora più oltre al di sopra di essa. Quindi presso tutti i popoli vediamo, attraverso il loro più cieco politeismo, tralucere tuttavia alcune scintille di monoteismo, al quale li ha condotti, non la riflessione e una profonda speculazione, ma solo il processo naturale, a poco a poco divenuto intelligente, del senso comune.

NON CI SONO SE NON TRE SPECIE POSSIBILI DI PROVE  
DELL'ESISTENZA DI DIO PER LA RAGION SPECULATIVA

Tutte le vie, che per questo rispetto si possono battere, muovono ? dalla esperienza determinata e dalla particolare natura quindi conosciuta del nostro mondo sensibile, e salgono da esso, secondo le leggi della causalità, fino alla causa suprema fuori del mondo; ovvero mettono empiricamente a fondamento soltanto un'esperienza indeterminata, cioè un'esistenza qualunque; ? fanno, infine, astrazione da ogni esperienza, e concludono affatto a priori da semplici concetti all'esistenza di una causa suprema. Il primo argomento è l'argomento fisico-teologico, il secondo il cosmologico, il terzo l'ontologico. Non ce ne sono, e né anche ce ne possono essere altri.

Io mostrerò: che la ragione non fa su una via (l'empirica) più cammino che sull'altra (la trascendentale), e che indarno essa spiega le sue ali per levarsi al di sopra del mondo sensibile con la semplice potenza della speculazione. Ma, per ciò che riguarda l'ordine in cui questi argomenti devono esser sottoposti ad esame, esso sarà proprio l'inverso di quel che segue la ragione nel suo progressivo dilatarsi, e in cui noi li abbiamo anche da principio posti. Giacché si dimostrerà: che, sebbene l'esperienza vi dia la prima occasione, tuttavia solo il concetto trascendentale guida la ragione in questo suo sforzo, e in tutti questi tentativi fissa lo scopo che essa si è proposto. Io, dunque, comincerò dall'esame della prova trascendentale, e quindi vedrò ciò che l'aggiunta di quella empirica può fare per l'aumento della sua forza dimostrativa.

<sup>1</sup> *Allbefassende.*

Sezione Quarta

DELL'IMPOSSIBILITÀ DI UNA PROVA ONTOLOGICA  
DELL'ESISTENZA DI DIO

Da quel che precede è facile vedere che il concetto di un essere assolutamente necessario è un concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lungi dall'essere provata dal fatto che la ragione ne ha bisogno; la quale non fa altro che additare una certa perfezione, tuttavia irraggiungibile, e serve propriamente più a limitar l'intelletto che ad estenderlo a nuovi oggetti. Ora qui si trova lo strano e l'assurdo, che l'illazione da un'esistenza data in generale a un'esistenza assolutamente necessaria pare stringente e giusta, e noi tuttavia abbiamo affatto contro di noi tutte le condizioni dell'intelletto per farci un concetto di una tale necessità.

Si è in ogni tempo parlato dell'essere assolutamente necessario, e non si è pensato tanto da darsi la pena di intendere, se e come si possa anche solamente pensare una cosa di questa specie, quanto piuttosto a dimostrarne l'esistenza. Ora di certo è molto facile una definizione verbale di questo concetto, che cioè esso sia qualche cosa il cui non essere è impossibile; ma con questo non se ne sa niente di più circa le condizioni che rendono impossibile considerare come assolutamente impensabile il non essere di una cosa, e che sono precisamente quel che si vuoi sapere; ossia se con questo concetto pensiamo qualche cosa, ? no. Infatti metter da parte, con la parola *ì nc ? n d i z i ? n a t ?*, tutte le condizioni di cui l'intelletto ha sempre bisogno, per ritenere qualcosa come necessario, è ancora tutt'altro che sufficiente a far intendere se col concetto d'un essere incondizionatamente necessario io poi pensi tuttavia qualcosa, ? se per avventura non pensi più nulla.

Inoltre, si è ancora creduto di spiegare questo concetto, lanciato così semplicemente alla ventura e diventato in fine affatto familiare, con una quantità di esempi, in modo che ogni ulteriore indagine intorno alla sua intelligibilità è apparsa del tutto superflua. Ogni proposizione della geometria, per es. che un triangolo ha tre angoli, è assolutamente necessaria, e così si è parlato di un oggetto che è interamente fuori della sfera del nostro intelletto, come se s'intendesse proprio bene ciò che col concetto di esso si voglia dire.

Tutti gli esempi proposti, senza eccezione, sono presi soltanto da giudizi, ma non da cose e dalla loro esistenza. Se non che, la

necessità incondizionata del giudizio non è assoluta necessità delle cose. Infatti l'assoluta necessità del giudizio è solo una necessità condizionata delle cose, ? del predicato nel giudizio. La proposizione di prima non diceva che tre angoli sono assolutamente necessari, ma che, alla condizione che esiste (è dato) un triangolo, esistono anche tre angoli (in esso) in modo necessario. Tuttavia, questa necessità logica ha dimostrato tanta potenza d'illusione, che altri, essendosi fatto di una cosa un tale concetto a priori da ricomprendere, a modo suo, nell'ambito di esso l'esistenza, s'è creduto di poterne con sicurezza inferire che — convenendo all'oggetto di questo concetto necessariamente l'esistenza, a condizione cioè che io ponga questa cosa come data (esistente) — anche la sua esistenza sia posta necessariamente (secondo la regola dell'identità) e questo essere quindi sia assolutamente necessario, poiché la sua esistenza è stata concepita in un concetto assunto a piacere e sotto la condizione che io ne ponga l'oggetto.

Se io in un giudizio identico sopprimo il predicato e mantengo il soggetto, ne viene una contraddizione, e quindi io dico: quello appartiene a questo in maniera necessaria. Ma se io sopprimo il soggetto insieme con il predicato, non nasce nessuna contraddizione, perché non c'è più nulla a cui si possa contraddire. Affermare un triangolo e insieme negarne i tre angoli è contraddittorio; ma negare il triangolo insieme con i suoi tre angoli, non è una contraddizione. Lo stesso è del concetto di essere assolutamente necessario. Se voi ne negate l'esistenza, voi negate anche la cosa stessa con tutti i suoi predicati; dove può sorgere allora la contraddizione? Esternamente non c'è niente a cui si contraddirebbe, perché la cosa non deve essere esternamente necessaria; internamente neppure, perché, negando la cosa, voi avete insieme negato tutto l'interno. «Dio è onnipotente», è un giudizio necessario. L'onnipotenza non può essere negata, se voi affermate una divinità, cioè un essere infinito, col cui concetto egli è identico. Ma se voi dite: Dio non è, allora non è data né l'onnipotenza, né alcun altro de' suoi predicati, giacché essi sono tutti soppressi insieme col soggetto; né in questo pensiero si vede la minima contraddizione.

Voi dunque avete veduto che, se io nego il predicato di un giudizio insieme col soggetto, non può venire mai una contraddizione interna, sia pure il predicato quale si voglia. Ora non vi resta altro scampo che dire: ci sono soggetti, che non possono assolutamente esser negati, e che dunque devono restare. Ma sarebbe precisamente come dire: ci sono soggetti assolutamente necessari: presupposto,

della cui legittimità io ho per l'appunto dubitato, e la cui possibilità voi mi volete dimostrare. Infatti io non mi posso fare il più piccolo concetto di una cosa, che, se fosse negata con tutti i suoi predicati, si lascerebbe dietro una contraddizione; e senza la contraddizione, per via di semplici concetti puri a priori, io non ho nessun carattere della impossibilità.

Contro tutti questi ragionamenti generali (ai quali non c'è uomo che possa ricusarsi) voi mi sfidate con un caso, che arrecate come prova di fatto: che tuttavia c'è un concetto, e questo unico concetto, in cui il non essere ? la negazione del suo oggetto è in se stesso contraddittorio: e questo è il concetto dell'Essere realissimo. Esso ha, voi dite, tutte le realtà, e voi siete in diritto di ammettere come possibile un tal essere (ciò che io per ora ammetto, benché il concetto che non si contraddice sia ben lungi dal dimostrare la possibilità dell'oggetto)<sup>1</sup>. Ma fra tutte le realtà è compresa anche l'esistenza; dunque, nel concetto di un possibile c'è l'esistenza. Ora, se si nega questa cosa, è negata la possibilità interna della cosa; ciò che è contraddittorio.

Io rispondo: voi avete già commessa una contraddizione quando, nel concetto d'una cosa che volete pensare unicamente nella sua possibilità, avete introdotto, sia pure sotto occulto nome, il concetto della sua esistenza. Se vi si concede questo, voi in apparenza avete guadagnato il giuoco, ma in fatto non avete detto niente; perché siete incorsi in una semplice tautologia. Io vi domando: la proposizione questa ? quella cosa (che io vi concedo come possibile, sia qual si voglia) esiste, questa proposizione, dico, è una proposizione analitica ? sintetica? Se è analitica, allora voi, con l'esistenza della cosa, non aggiungete nulla al vostro pensiero della cosa; ma allora ? il pensiero, che è in voi, dovrebbe essere la cosa stessa, ? voi avete supposta un'esistenza come appartenente alla possibilità e poi avete fatto mostra di dedurre l'esistenza dall'intera possibilità. Ciò che non è altro che una misera tautologia. La parola «realtà» che nel concetto della cosa suona altrimenti che «esistenza» nel concetto del

<sup>1</sup> Il concetto è possibile tutte le volte che non si contraddice. Questo è il carattere logico della possibilità, e con ciò il suo oggetto è distinto dal *nihil negativum*. Se non che, cionondimeno, esso può essere un concetto vuoto, se la realtà oggettiva della sintesi, ond'è prodotto il concetto, non è dimostrata particolarmente: ciò che, per altro, come noi abbiamo sopra mostrato, si fonda su principi di esperienza possibile, e non sul principio dell'analisi (principio di contraddizione). E un ammonimento, di non concludere senz'altro dalla possibilità dei concetti (logica) alla possibilità delle cose (reale) (N. d. K.).

predicato, non giova. Perché, se voi dite realtà anche ogni posizione (qualunque cosa poniate), allora voi avete già posto la cosa con tutti i suoi predicati nel concetto del soggetto, e l'avete ammessa come reale, e nel predicato non fate che ripeterla. Se voi riconoscete, al contrario, come discretamente deve ogni essere ragionevole, che ogni giudizio esistenziale è sintetico; come volete asserire, che il predicato dell'esistenza non si possa negare senza contraddizione? Poiché tale prerogativa non spetta propriamente se non ai giudizi analitici, come quelli il cui carattere si fonda appunto su ciò.

Io, in verità, spererei di aver ridotto in nulla con una esatta determinazione del concetto di esistenza questa sottile sofisticeria<sup>1</sup>, se non avessi trovato che l'illusione, nello scambio di un predicato logico con uno reale (cioè della determinazione di una cosa) prevale quasi su qualsiasi ragionamento. Per predicato logico può servire tutto ciò che si vuole, anzi il soggetto si può predicare di se stesso; giacché la logica astrae da ogni contenuto. Ma la determinazione è un predicato, che s'aggiunge al concetto del soggetto, e lo accresce. Essa quindi non vi può essere già contenuta.

Essere, manifestamente, non è un predicato reale, cioè un concetto di qualche cosa che si possa aggiungere al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa ? di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico è unicamente la copula di un giudizio. Il giudizio: Dio è onnipotente, contiene due concetti, che hanno i loro oggetti: Dio è onnipotenza: la parolina «è» non è ancora un predicato, bensì solo ciò che pone il predicato in relazione col soggetto. Ora, se io prendo il soggetto (Dio) con tutti insieme i suoi predicati (ai quali appartiene anche l'onnipotenza), e dico: Dio è, ? c'è un Dio, io non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio, ma soltanto il soggetto in sé con tutti i suoi predicati, e cioè l'oggetto in relazione col mio concetto. Entrambi devono avere esattamente un contenuto identico, e però nulla si può aggiungere di più al concetto, che esprime semplicemente la possibilità, per il fatto di pensare l'oggetto come assolutamente dato (con l'espressione: egli è). E così il reale non viene a contenere niente più del semplice possibile. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili. Perché, dal momento che i secondi denotano il concetto, e i primi invece l'oggetto e la sua posizione in sé, nel caso che questo contenesse più di quello, il mio

<sup>1</sup> *Argutation* voce adoperata anche dal Baumgarten, che vale come *Vernünftelei* (VORLÄNDER).

concetto non esprimerebbe tutto l'oggetto, e però anch'esso non ne sarebbe il concetto adeguato. Ma rispetto allo stato delle mie finanze nei cento talleri reali c'è più che nel semplice concetto di essi (cioè nella loro possibilità). Infatti l'oggetto, per la realtà, non è contenuto senz'altro, analiticamente nel mio concetto, ma s'aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione del mio stato), senza che per questo essere fuori del mio concetto questi cento talleri stessi del pensiero vengano ad essere menomamente accresciuti.

Se io dunque penso una cosa con quali e quanti predicati io voglio (magari nella sua determinazione completa) non s'aggiunge alla cosa stessa il minimo che, pel fatto che io soggiungo ancora: questa cosa è. Perché altrimenti non esisterebbe per l'appunto lo stesso, ma più di quel che io avevo pensato nel concetto; e io non potrei dire che esiste precisamente l'oggetto del mio pensiero. Parimenti, se io in una cosa penso tutte le realtà, eccetto una, non perché dico: una tale cosa difettosa esiste, le si aggiunge la realtà mancante; ma essa esiste precisamente con lo stesso difetto con cui l'ho pensata; altrimenti, esisterebbe qualcos'altro da ciò che io pensavo. Ora, se io mi penso un essere come la Realtà suprema (senza difetto), resta sempre la questione, se esso esista ? no. Giacché, quantunque nel mio concetto non ci manchi nulla del possibile contenuto reale di una cosa in generale, pure ci manca ancora qualcosa nel rapporto con lo stato intero del mio pensiero: ossia, manca che la conoscenza di quell'oggetto sia possibile anche a posteriori. E qui apparisce anche la causa della presente difficoltà. Se si trattasse di un oggetto dei sensi, non potrei scambiare l'esistenza della cosa col semplice concetto della cosa. Infatti, pel concetto, l'oggetto non vien pensato se non come conforme alle condizioni generali di una possibile conoscenza empirica in generale; per l'esistenza, invece, come contenuto nel contesto dell'esperienza totale; se dunque per la connessione del contenuto dell'esperienza totale il concetto dell'oggetto non è menomamente accresciuto, il nostro pensiero, per altro, mediante essa acquista una percezione possibile di più. Al contrario, se noi vogliamo pensare l'esistenza soltanto mediante la categoria pura, nessuna meraviglia che non possiamo fornire nessun carattere per distinguerla dalla semplice possibilità.

Sia quale e quanto si voglia il contenuto del nostro concetto di un oggetto, noi, dunque, dobbiamo sempre uscire da esso, per conferire a questo oggetto l'esistenza. Negli oggetti dei sensi questo accade mediante la connessione con una delle mie percezioni secon-

do leggi empiriche; ma per gli oggetti del pensiero puro non c'è assolutamente mezzo di conoscere la loro esistenza, poiché questa dovrebbe conoscersi interamente a priori; ma la nostra coscienza di ogni esistenza (o per percezione, immediatamente, ? per ragionamenti, che rannodano qualche cosa alla percezione) appartiene in tutto e per tutto all'unità dell'esperienza; e un'esistenza fuori di questo campo non può certo esser dichiarata assolutamente impossibile, ma è un'ipotesi che non abbiamo modo di giustificare.

Il concetto di un Essere supremo è un'idea per più rispetti molto utile; ma appunto perciò, essendo semplice idea, è affatto incapace di dilatare, soltanto per suo proprio mezzo, la nostra conoscenza rispetto a quello che esiste. Essa non ha tanto potere da istruirci rispetto alla possibilità di una pluralità. Il carattere analitico della possibilità, consistente in questo, che semplici posizioni (realtà) non producono nessuna contraddizione, non può certamente essergli contestato; ma poiché la connessione di tutte le proprietà reali di una cosa è una sintesi, della cui possibilità non ci è dato di giudicare a priori, in quanto che non ci son date specificamente le realtà, e, quand'anche ciò accadesse non ci sarebbe punto di giudizio, perché il carattere della possibilità di conoscenze sintetiche va sempre cercato nell'esperienza, alla quale per altro non può appartenere l'oggetto di una idea, così il celebre Leibniz è rimasto a gran pezza lontano dal fare ciò di cui si lusingava, cioè conoscere a priori la possibilità di un essere così sublimemente ideale.

Tutta la fatica e lo studio posto nel tanto famoso argomento ontologico da concetti (cartesiano) dell'esistenza di un Essere supremo sono stati dunque perduti, e un uomo mediante semplici idee potrebbe certo arricchirsi di conoscenze né più né meno di quel che un mercante potrebbe arricchirsi di quattrini se egli, per migliorare la propria condizione, volesse aggiungere alcuni zeri alla sua situazione di cassa.

#### Sezione Quinta

##### DELL'IMPOSSIBILITÀ DI UNA PROVA COSMOLOGICA DELL'ESISTENZA DI DIO

Era qualcosa di affatto innaturale, e una semplice invenzione dello spirito di scuola, volere da un'idea arbitrariamente abbozzata ricavare l'esistenza dell'oggetto stesso ad essa corrispondente. Nel fatto non si sarebbe mai tentato questa via, se non vi fosse stato

anzitutto il bisogno della nostra ragione di ammettere all'esistenza in generale qualcosa di necessario (a cui si possa arrestare nel risalire), e se, dovendo questa necessità esser certa in modo in condizionato e a priori, la ragione non fosse stata costretta a cercare un concetto che soddisfacesse, possibilmente, una tale esigenza, e facesse conoscere un'esistenza pienamente a priori. Ora tutto ciò si credette di trovarlo nell'idea di un Essere realissimo, e si adoperò questa idea soltanto per una conoscenza più determinata di quello che si era, d'altra parte, persuasi e convinti che deve esistere, ossia dell'Essere necessario. Intanto si celò questo processo naturale della ragione, e invece di finire con questo concetto, si tentò di muovere da esso, e ricavarne la necessità dell'esistenza, che esso tuttavia era solo destinato a integrare. Ora di qui provenne l'infelice prova ontologica, che non ha niente che appaghi né il pensiero naturale e il buon senso, né la ricerca scientifica.

La prova cosmologica, che ora intendiamo studiare, mantiene la connessione della necessità assoluta con la realtà suprema; ma, in luogo di concludere, come la precedente, dalla realtà suprema alla necessità dell'esistenza, essa piuttosto conchiude dalla necessità incondizionata, data innanzi, di un essere, alla realtà illimitata di esso: e così, almeno, porta tutto sulla rotaia d'un modo di ragionare, non so se ragionevole ? sofisticato, ma almeno naturale, che ha la maggiore efficacia di persuasione non solo nel pensiero comune, ma anche per quello speculativo; come esso infatti ha evidentemente tracciate le prime linee fondamentali per tutte le prove della teologia naturale, che si sono sempre seguite e si seguiranno nell'avvenire, siano pure decorate e nascoste con quanti fogliami e volute sempre si voglia. Questa prova, che Leibniz disse anche prova *a contingentia mundi*, metteremo ora sott'occhio e sottoporremo ad esame.

Essa suona, dunque: se qualche cosa esiste, deve anche esistere un Essere assolutamente necessario. Ma io stesso, per lo meno esisto; dunque, esiste un Essere assolutamente necessario. La minore contiene un'esperienza, la maggiore un'illazione da una esperienza in generale all'esistenza del necessario<sup>1</sup>. Dunque la prova parte, pro-

<sup>1</sup> Questa illazione è troppo nota perché sia necessaria esporla qui per disteso. Essa si fonda sulla presunta legge trascendentale di causalità della natura: che ogni contingente ha la sua causa, la quale, se è a sua volta contingente, deve egualmente avere una causa, finché la serie delle cause subordinate l'una all'altra non si arresti a una causa assolutamente necessaria, senza la quale non avrebbe mai nessuna completezza (? . ? . ?).



priamente, dall'esperienza; quindi non è condotta interamente a priori ? ontologicamente; e poiché l'oggetto di ogni esperienza possibile è il mondo, perciò questa prova vien detta cosmologica. E poiché astrae da ogni particolar proprietà degli oggetti dell'esperienza, onde questo mondo si può distinguere da ogni altro mondo possibile, essa è distinta già nel suo nome anche dalla prova fisico-teologica, la quale prende i suoi argomenti da osservazioni della particolar costituzione di questo nostro mondo sensibile.

Ma la prova deduce più oltre: l'essere necessario non può essere determinato se non in un unico modo, cioè, rispetto a tutti i possibili predicati opposti, per uno solo di essi, e però dev'essere determinato completamente dal suo concetto. Ora, c'è un solo concetto possibile di una cosa, che a priori determini questa completamente, ossia quello *dell'ens realissimum*. Il concetto, dunque, di Essere realissimo è l'unico concetto onde possa esser pensato un essere necessario; cioè esiste in modo necessario un Essere supremo.

In questo argomento cosmologico, si presentano insieme tanti principi sofisticati, che la ragione speculativa pare abbia qui impegnato tutta la sua arte dialettica, per realizzare la maggiore possibile apparenza trascendentale. Noi ne vogliamo metter da parte per un po' l'esame, tanto per render manifesta un'astuzia, con cui essa esibisce per nuovo un vecchio argomento travestito, e si appella all'accordo di due testimoni, cioè al testimonio della ragion pura e ad un altro di fede empirica, mentre non c'è altro che il primo solo, il quale cambia semplicemente abito e voce per essere scambiato per un secondo. Per porre sicuramente il suo fondamento, questa prova si affida alla esperienza, e si dà così un'aria come fosse diversa dalla prova ontologica, che ripone tutta la sua fiducia in meri concetti puri a priori. Ma di questa esperienza la prova cosmologica non si serve se non per fare un solo passo, cioè per passare all'esistenza di un essere necessario, in generale. Quali proprietà questo abbia, l'argomento empirico non può dircelo; e allora, la ragione prende interamente congedo da esso, e va in traccia di meri concetti, ossia cerca quali proprietà debba aver un Essere assolutamente necessario in generale, quale, cioè, tra tutte le cose possibili, contenga in sé le condizioni richieste (*requisita*) di una necessità assoluta. Ma essa crede di trovare questi requisiti unicamente nel concetto di un essere realissimo, e quindi conchiude: è questo l'Essere assolutamente necessario. Se non che, è chiaro, in questo si presuppone che il concetto dell'Essere della più alta realtà soddisfaccia pienamente al concetto dell'assoluta necessità dell'esistenza, cioè che da quella si pos-

sa concludere a questa; proposizione che era affermata dall'argomento ontologico, e che, dunque, si assume nella prova cosmologica e si mette a suo fondamento, laddove si era voluto evitarlo. Infatti, la necessità assoluta è un'esistenza ricavata da semplici concetti. Ora, se io dico: il concetto dell'ero *realissimum* è un tal concetto, e l'unico, che corrisponde all'esistenza necessaria, e vi è adeguato, io devo anche ammettere che questa possa esserne dedotta. Non è, propriamente, se non la prova ontologica fondata su meri concetti, che ha nella cosiddetta prova cosmologica tutta la forza dimostrativa; e la pretesa esperienza è affatto oziosa, buona forse soltanto per condurci al concetto della necessità assoluta, ma non per mostrarcela in una cosa qual si sia determinata. Giacché, non appena miriamo a questo scopo, noi dobbiamo senz'altro abbandonare ogni esperienza, e cercare tra puri concetti quale tra essi possedga davvero le condizioni della possibilità di un Essere assolutamente necessario. Ma se in tal modo è ravvisata solamente la possibilità di un tale Essere, ne è anche mostrata l'esistenza; perché è come dire: in mezzo a tutto il possibile c'è un Essere, che ha in sé necessità assoluta, cioè quest'Essere esiste in modo assolutamente necessario.

Tutte le illusioni di questo ragionamento si scoprono nel modo più facile, se esse vengono espone nella forma scolastica. Ed ecco questa riduzione.

Se è esatta questa proposizione: ogni essere assolutamente necessario è insieme Essere realissimo (che è il *nervus probandi* della prova cosmologica), essa, come tutti i giudizi affermativi, deve potersi convertire almeno *per accidens*; dunque: alcuni esseri realissimi sono insieme esseri assolutamente necessari. Ma un *ens realissimum* non è in alcuna parte diverso da un altro, e quindi ciò che vale di alcuni compresi sotto questo concetto, vale anche di tutti. Sicché io potrò (in questo caso) convertire anche assolutamente, cioè: ogni essere realissimo è un essere necessario. Ora, poiché questa proposizione è determinata in base a' suoi concetti a priori, il semplice concetto dell'Essere realissimo deve anche importare la necessità assoluta di esso; ciò che appunto affermava la prova ontologica, e che la cosmologica non voleva riconoscere, quantunque, sia pure di soppiatto, ne facesse il fondamento delle sue argomentazioni.

Così la seconda via, che la ragione speculativa prende per dimostrare l'esistenza dell'Essere supremo, non soltanto è fallace come la prima; ma, ha per di più, questo di biasimevole, che commette un'*ignoratio elenchi* promettendoci di condurci per un sentiero nuovo,

laddove, dopo un piccolo giro, ci riconduce da capo all'antico, che noi per causa sua avevamo abbandonato.

Poco fa ho detto, che in questo argomento cosmologico si teneva celato un nido di pretese dialettiche, che la critica trascendentale può facilmente scoprire e distruggere. Per ora mi contenterò di accennarle, e lascerò al già esperto lettore di esaminare più oltre i principi fallaci e toglierli di mezzo.

Vi si trova dunque, per es.: 1) Il principio trascendentale di conchiudere dal contingente a una causa: principio che ha un significato solo nel mondo sensibile, ma fuori di questo non ha nessun senso. Infatti il concetto semplicemente intellettuale di contingente non può dar luogo a una proposizione sintetica come quella della causalità, e il principio di questa non ha significato di sorta, né alcun carattere del suo uso, fuorché nel mondo sensibile; laddove qui per l'appunto dovrebbe servire ad andare al di là del mondo sensibile. 2) Il principio di conchiudere dalla impossibilità di una serie infinita di cause date l'una sull'altra nel mondo sensibile a una causa prima, a cui non ci autorizzano i principi dell'uso stesso della ragione nell'esperienza, i quali molto meno possono estendere questo principio al di là di essa (dove questa catena non può certo essere prolungata). 3) La falsa soddisfazione di sé della ragione rispetto al completamento di questa serie, pel fatto che finalmente vien superata ogni condizione, senza di cui per altro non può aver luogo il concetto di una necessità e, non potendosi quindi concepire nulla più in là, si prende questo per un compimento del suo concetto. 4) Lo scambio della possibilità logica di un concetto di tutte le realtà insieme (senza interna contraddizione) con quella trascendentale, la quale ha bisogno di un principio che renda fattibile una tale sintesi, ma che, d'altra parte, potrebbe concernere solo il campo delle esperienze possibili; ecc.

L'artificio della prova cosmologica mira semplicemente a sfuggire la dimostrazione dell'esistenza di un Essere necessario a priori mediante semplici concetti, la quale dovrebbe esser condotta ontologicamente; ciò a cui per altro noi ci sentiamo al tutto impotenti. A tal fine concludiamo da un'esistenza reale, messa a base (esistenza di un'esperienza in generale), per quanto è possibile, a una condizione assolutamente necessaria di essa. Allora noi non abbiamo necessità di spiegarne la possibilità. Giacché se è dimostrato che questa condizione esiste, la questione della sua possibilità è affatto superflua. Ora, se noi vogliamo meglio determinare questo essere necessario secondo la sua natura, noi non cerchiamo quello che è

sufficiente per comprendere dal suo concetto la necessità dell'esistenza; giacché, se potessimo far questo, non avremmo più bisogno di un presupposto empirico: no, noi cerchiamo soltanto la condizione negativa (*conditici sine qua non*), senza di cui un essere non sarebbe assolutamente necessario. Ora questo andrebbe bene in tutt'altra specie di argomentazioni da una conseguenza data al suo principio: ma qui, disgraziatamente, si ha che la condizione richiesta per la necessità assoluta non può riscontrarsi se non in un solo essere, che dovrebbe quindi contenere nel suo concetto tutto ciò che è richiesto per l'assoluta necessità, e quindi rende possibile un ragionamento a priori per giungere a questa; cioè io dovrei anche inversamente poter conchiudere: la cosa, a cui spetta questo concetto (della suprema realtà), è assolutamente necessaria; e se io non posso conchiudere così (come infatti devo riconoscere, se voglio evitare la prova ontologica), questo è segno che io capito male anche nella mia nuova via, e mi ritrovo da capo donde ero uscito. Il concetto dell'Essere supremo soddisfa bensì a tutte le questioni a priori, che possono esser fatte circa le determinazioni interne di una cosa, ed è anche per questo un ideale senza pari, poiché il concetto generale lo designa insieme come un individuo fra tutte le cose possibili. Ma non soddisfa affatto alla questione circa la sua propria esistenza, che era nondimeno ciò di cui propriamente si trattava; e ad informazione di chi, ammettendo l'esistenza di un Essere necessario, volesse solo sapere quale fra tutte le cose dev'essere tenuta per tale, non gli si potrebbe rispondere: l'Essere necessario è questo qui.

Può certo essere concesso che si ammetta l'esistenza di un Essere di suprema sufficienza come causa di tutti i possibili effetti, per agevolare alla ragione l'unità, cui essa aspira, dei principi di spiegazione. Ma giungere fino al punto di dire: tale Essere esiste necessariamente, questa non è più l'espressione discreta di una ipotesi permessa, ma la pretesa orgogliosa di una certezza apodittica; giacché anche la conoscenza di quello che ci vantiamo di conoscere come assolutamente necessario, dee avere in sé una necessità assoluta.

Tutto il problema dell'ideale trascendentale si riduce a questo: ? trovare per la necessità assoluta un concetto, o, per il concetto di una cosa qualunque, trovare la necessità assoluta di questa. Se si può l'una, si deve poter anche l'altra cosa; perché come assolutamente necessario la ragione non conosce se non quello, che è necessario per il suo concetto. Ma l'una cosa e l'altra sorpassano af-

fatto tutti gli sforzi estremi per appagare in questo punto il nostro intelletto, nonché tutti i tentativi di acquietarlo per questa sua impotenza.

La necessità incondizionata, di cui abbiamo bisogno in maniera così indispensabile, come dell'ultimo sostegno di tutte le cose, è il vero baratro della ragione umana. L'eternità stessa, per orridamente sublime che uno Haller<sup>1</sup> possa ritrarla, non fa a gran pezza sull'anima quest'impressione vertiginosa; giacché essa misura soltanto la durata delle cose, ma non le sostiene. Non si può evitare, ma non si può nemmeno sostenere, il pensiero che un Essere, che ci rappresentiamo come il sommo fra tutti i possibili, dica quasi a se stesso: Io sono ab eterno in eterno; oltre a me non c'è nulla, tranne quello che è per volontà mia; ma donde son io dunque? Qui tutto si sprofonda sotto di noi, e la massima come la minima percezione pende nel vuoto senza sostegno innanzi alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla far disparire l'una come l'altra senza il più piccolo impedimento.

Molte forze della natura, che manifestano la loro esistenza mediante certi effetti, restano per noi inaccessibili, perché non possiamo spingerci con l'osservazione abbastanza oltre sulle loro orme. L'oggetto trascendentale che è a fondamento dei fenomeni, e insieme il principio pel quale il nostro senso ha queste piuttosto che quelle condizioni supreme, sono e rimangono per noi inaccessibili, benché la cosa stessa sia del resto data, ma non conosciuta. Un ideale, per altro, della ragion pura non può essere inaccessibile, poiché esso non ha da fornire altra garanzia della propria realtà, che il bisogno della ragione di compiere, mercé sua, tutta l'unità sintetica. Non<sup>2</sup> essendo dunque dato mai come oggetto pensabile, esso non è né anche, come tale, inaccessibile; esso piuttosto dee trovare la sua sede e la sua soluzione, come semplice idea nella natura della ragione, e però deve poter essere conosciuto; giacché appunto in ciò consiste la ragione, che noi di tutti i nostri concetti, opinioni e affermazioni, — provengano da principi oggettivi, o, quando siano una

<sup>1</sup> Il celebre medico e poeta svizzero Alberto von Haller (1708-1777), autore della *Origine del male* (1734).

<sup>2</sup> Il WILLE propone (*Kantst.*, IV, 312) che si tolga il *nicht* in questa frase: «*da es also nicht einmal als denkbarer Gegenstand gegeben ist*». E i più recenti traduttori francesi gli dan ragione: «*en effet, l'ideai de la raison nous est donne, non pas comme un objet réel, mais comme un objet conceivable*». (*Crii, de la rais. p.*, nouv. trad. franc. par TREMEYSAGUES et PACAUD, p. 671). No, l'ideale non è oggetto, dice Kant, ma semplice idea. Perciò la correzione del Wille non ci pare accettabile.

semplice apparenza, da principi soggettivi, — possiamo renderne conto.

SCOPERTA E ILLUSTRAZIONE DELL'APPARENZA DIALETTICA  
IN TUTTE LE PROVE TRASCENDENTALI  
DELL'ESISTENZA DI UN ESSERE NECESSARIO

Entrambe le prove riportate fin qui erano tentate da un punto di vista trascendentale, cioè indipendentemente da principi empirici. Giacché, sebbene a fondamento di quella cosmologica ci sia una esperienza in generale, essa nondimeno non si rifà ad una speciale determinazione di questa, bensì da principi puri di ragione in rapporto a un'esistenza data dalla coscienza empirica in generale, e abbandona perfino questo indirizzo, per appoggiarsi a meri concetti puri. Ora qual è in queste prove trascendentali la causa dell'apparenza dialettica, e tuttavia naturale, che connette i concetti della necessità e della realtà somma, e realizza e ipostatizza ciò che pure può essere solo idea? La causa che rende inevitabile ammettere tra le cose esistenti qualcosa come in sé necessario e pure, nello stesso tempo indietreggiare innanzi a tale Essere, come innanzi a un baratro? E come avviene che la ragione, su ciò cominci a intender se medesima, e, dallo stato incerto di un assenso timido e sempre da capo ritirato, pervenga a una conoscenza tranquilla.

È cosa particolarmente notevole, che ove si presupponga che qualche cosa esiste, non si può rifiutare la conseguenza che qualche cosa esista anche necessariamente. Su questo ragionamento del tutto naturale (se anche non perciò sicuro) si fondava l'argomento cosmologico. Al contrario, qualunque concetto di una cosa io prenda, trovo che la sua esistenza non può mai da me esser rappresentata come assolutamente necessaria, e che niente mi impedisce, esista pure ciò che si voglia, di pensare il non essere; che, quindi, io debba bensì per l'esistente in generale assumere qualcosa di necessario, ma non posso pensare una sola cosa per se stessa come necessaria. In altri termini: io non posso giammai venire al termine del regresso verso le condizioni dell'esistere, senza ammettere un Essere necessario; ma io non posso mai cominciare da questo.

Se io, per le cose esistenti in generale, devo pensare qualcosa di necessario, ma non sono in diritto di pensare nessuna cosa in sé come necessaria, ne segue inevitabilmente, che necessità e contingenza non debbano riferirsi alle cose stesse e concernere queste,

perché altrimenti ne verrebbe una contraddizione: che quindi nessuno di questi due principi sia oggettivo, ma essi, in ogni caso, possano essere soltanto principi soggettivi della ragione, ossia da una parte di cercare, per tutto ciò che è dato come esistente, qualcosa che sia necessario, cioè di non fermarsi mai se non ad una spiegazione a priori completa; ma, dall'altra, anche di non sperar mai questa completezza, cioè di non ammettere nulla d'empirico come incondizionato, sì da dispensarci da un'ulteriore derivazione. In questo senso entrambi i principi possono benissimo stare l'uno accanto all'altro come principi semplicemente euristici e regolativi, che non riguardano altro che l'interesse formale della ragione. L'uno infatti dice: voi dovete filosofare sulla natura come se a fondamento di tutto ciò che appartiene all'esistenza, ci fosse un fondamento primo necessario, unicamente per mettere unità sistematica nella vostra conoscenza seguendo una tale idea, cioè un supremo principio ideale<sup>1</sup>; ma l'altro vi ammonisce di non prendere nessuna determinazione singola, che riguardi l'esistenza delle cose, per un tal principio supremo, cioè come assolutamente necessario, bensì a mantenervi sempre aperta la via per un'ulteriore derivazione e considerarla quindi ogni volta come condizionata. Ma, se da noi tutto ciò che è percepito nelle cose dev'essere ritenuto come condizionatamente necessario; nessuna cosa (che possa esser data empiricamente) può esser considerata come necessaria assolutamente.

Ma di qui segue, che l'assolutamente necessario dovete ammetterlo fuori del mondo; poiché esso deve servire soltanto da principio della maggiore possibile unità dei fenomeni, quasi loro fondamento supremo; e voi nel mondo non potete mai giungere a questo, perché la seconda regola v'impone di considerare tutte le cause empiriche dell'unità sempre come derivate.

I filosofi dell'antichità ritenevano contingente ogni forma della natura, ma originaria e necessaria, secondo il giudizio della ragione comune, la materia. Ma se essi avessero considerato la materia non relativamente (*respectively*) come sostrato dei fenomeni, sì in se stessa, secondo la sua esistenza, l'idea dell'assoluta necessità sarebbe tosto svanita. Giacché non c'è nulla che leghi assolutamente la ragione a questa esistenza, che, anzi essa col pensiero può sempre e senza contraddizione sopprimerla; ma la necessità assoluta era riposta, d'altra parte, soltanto nel pensiero. A base di questa convinzione ci doveva

<sup>1</sup> *eingebildeten* = immaginato, supposto.

esser dunque un certo principio regolativo. Nel fatto estensione e impenetrabilità (che insieme costituiscono il concetto di materia) sono anche il supremo principio empirico dell'unità dei fenomeni, ed hanno in sé, in quanto empiricamente incondizionate, una proprietà di principio regolativo. Pure, poiché ogni determinazione della materia che costituisca il reale di essa, quindi anche l'impenetrabilità, è un effetto (atto), che deve avere la sua causa, ed è perciò sempre da capo derivata, così la materia non si confà all'idea di un Essere necessario, come principio di ogni unità derivata: poiché ognuna delle sue proprietà reali, in quanto derivata, non è se non condizionatamente necessaria, e quindi può in sé esser soppressa, ma con essa verrebbe soppressa l'esistenza tutta della materia; che, se questo non fosse, noi avremmo raggiunto empiricamente il supremo fondamento dell'unità, ciò che è vietato dal secondo principio regolativo. Di guisa che la materia e in generale quello che fa parte del mondo, non è adatto all'idea di un essere originario necessario come semplice principio della massima unità empirica, che deve, per contro, essere posto fuori del mondo: poiché noi possiamo sempre sicuramente ricavare i fenomeni del mondo e la loro esistenza da altri fenomeni, come se non ci fosse nessun essere necessario, e pure tendere incessantemente alla compiutezza della derivazione, come se fosse presupposto un tale essere, quale principio supremo. L'ideale dell'Essere supremo, secondo queste considerazioni, non è altro che un principio regolativo della ragione, per cui si considera ogni rapporto, nel mondo, come proveniente da una causa necessaria universalmente sufficiente, per fondarvi la regola di un'unità sistematica e necessaria secondo leggi universali nella spiegazione di esso; e non è un'affermazione di un'esistenza necessaria in sé. Ma, intanto, è inevitabile rappresentarsi, mediante una surrezione trascendentale, questo principio formale come costitutivo, e pensare cotesta unità ipostaticamente. Giacché a quel modo che lo spazio, rendendo originariamente possibili tutte le forme, che sono unicamente sue diverse limitazioni, benché non sia se non un principio della sensibilità, vien tuttavia, appunto perciò, ritenuto per qualcosa di assolutamente necessario e per sé stante, e per un oggetto dato a priori in se stesso: così è anche affatto naturale che, poiché l'unità sistematica della natura non può a niun patto rappresentarsi come il principio dell'uso empirico della nostra ragione se non in quanto noi poniamo a fondamento l'idea di un Essere realissimo come causa suprema, questa idea quindi venga rappresentata come un oggetto reale, e questo, a sua volta, poiché è la suprema

condizione, come necessario; onde un principio regolativo vien cangiato in un principio costitutivo: la quale sostituzione si manifesta al fatto, che, se io ora considero come cosa in sé questo supremo Essere, che, relativamente al mondo, era assolutamente (incondizionatamente) necessario, questa necessità non è suscettibile di nessun concetto, e quindi deve essersi trovata nella mia ragione soltanto come condizione formale del pensiero, ma non come condizione materiale e ipostatica dell'Esistenza.

#### Sezione Sesta

##### DELL'IMPOSSIBILITÀ DELLA PROVA FISICO-TEOLOGICA

Se, dunque, né il concetto di cose in generale, né l'esperienza di un'esistenza in generale ci può dare quello che si desidera, rimane ancora un mezzo: tentare se una esperienza determinata, quindi quella delle cose del mondo presente, la sua natura, il suo ordine, non ci dia un argomento, che possa con sicurezza procurare la convinzione dell'esistenza di un Essere supremo. Una tale prova potremmo dirla fisico-teologica. Se questa dovesse a sua volta essere impossibile, non sarebbe punto possibile nessun argomento soddisfacente, tratto dalla semplice ragione speculativa per l'esistenza di un essere corrispondente alla nostra idea trascendentale.

Dopo tutte le superiori osservazioni, si scorgerà subito che si può sperare una soluzione facile e stringente di quest'altra questione. Infatti, come si può dar mai un'esperienza che sia per essere adeguata a un'idea? In ciò appunto consiste il proprio di questa, che non possa mai un'esperienza esser congruente con essa. L'idea trascendentale di un essere originario necessario universalmente sufficiente è così smisuratamente grande, così sublime al di sopra di ogni essere empirico, sempre condizionato, che da una parte non si può rintracciare mai materia sufficiente nell'esperienza, da riempire un tal concetto, e dall'altra si brancola sempre nel condizionato, e si va in cerca perpetuamente indarno dell'incondizionato, di cui nessuna legge di sintesi empirica ci fornisce un esempio ? il menomo accenno.

Se l'Essere supremo stesse in questa catena delle condizioni, sarebbe anch'esso un membro della serie, e, né più né meno dei membri inferiori ai quali sarebbe preposto, richiederebbe ancora un'ulteriore ricerca per il suo principio superiore. Che se, invece, la si vuole staccare da questa catena, e come essere semplicemente in-

telligibile, non comprendere nella serie delle cause naturali, allora qual ponte la ragione può agitare per giungere fino ad esso? Giacché tutte le leggi del passaggio da effetti a cause, anzi ogni sintesi ed estensione nella nostra conoscenza in generale, non poggiano su altro che sull'esperienza possibile, e però soltanto in oggetti del mondo sensibile, e solo rispetto a essi possono avere un significato.

Il mondo presente ci apre un sì immenso teatro di varietà, ordine, finalità e bellezza, sia che lo si persegua nella infinità dello spazio, ? nella sua divisione senza limiti, che, anche dopo le conoscenze che il nostro debole intelletto ne ha potuto acquistare, ogni lingua, a tante e incalcolabilmente grandi meraviglie, perde la sua energia, tutti i numeri la loro capacità di misura e i nostri stessi pensieri ogni limitazione, sì che il nostro giudizio sul tutto deve risolversi in un muto, ma appunto perciò tanto più eloquente stupore. D'altra parte, noi vediamo una catena di effetti e di cause, di fini e di mezzi, regolarità nel nascere e nel perire; e poiché nulla è pervenuto da sé nello stato in cui si trova, questo rimanda sempre più in là a un'altra cosa come sua causa; la quale, a sua volta, rende necessaria precisamente la stessa ricerca, sicché in tal modo l'intero universo dovrebbe sprofondarsi nell'abisso del nulla, se non si ammettesse qualche cosa che, fuori di questo infinito contingente, sussistendo per sé originariamente e indipendentemente, sostenga questo contingente e insieme, come causa della sua origine, ne assicuri la durata. Questa causa suprema (rispetto a tutte le cose del mondo) quanto si dee pensar grande? Noi non conosciamo il mondo in tutto il suo contenuto, e tanto meno sappiamo calcolare la sua grandezza dal paragone con tutto ciò che è possibile. Ma che cosa ci impedisce, poiché per la causalità abbiamo bisogno di un Essere ultimo e supremo, di porlo insieme, pel grado della perfezione, al di sopra di ogni altro possibile? Ciò che possiamo facilmente, sebbene certo solo mediante il contorno delicato di un concetto astratto, effettuare, se ci rappresentiamo riunita in esso, come in una sostanza, ogni possibile perfezione; il quale concetto, propizio all'esigenza della nostra ragione nel risparmio de' principi, in sé non è soggetto a nessuna contraddizione, ed è anche utile all'estendimento dell'uso della ragione attraverso all'esperienza, grazie alla guida che una tale idea dà all'ordine e alla finalità; né per altro è decisamente contro ad alcuna esperienza.

Questa prova merita d'esser sempre menzionata con rispetto. Essa è la più antica, la più chiara e la più adatta alla comune ragione umana. Essa ravviva lo studio della natura, come da esso ella me-

desima ha la sua esistenza, e ne riceve sempre nuova forza. Essa porta fini e scopi dove la nostra osservazione da sé non li avrebbe scoperti, e amplia le nostre conoscenze della natura col filo conduttore di una particolar unità, il cui principio è fuori della natura. Ma queste conoscenze reagiscono sulla loro causa, cioè sull'idea che ha dato loro occasione, e accrescono la fede in un sommo Creatore fino a una convinzione irresistibile. Sicché sarebbe non solo sconcertante, ma anche del tutto inutile tentar di detrarre qualche cosa all'autorità di questa prova. La ragione, che è incessantemente elevata da questi argomenti così potenti e sempre crescenti sotto le sue mani, benché soltanto empirici, non può da nessun dubbio di sottile e astratta speculazione esser abbassata al punto, che non debba essere strappata a ogni indecisione sofistica, come ad un sogno, da uno sguardo che getti alle meraviglie della natura e alla maestà dell'universo, per risollevarsi di grandezza in grandezza fino alla più alta di tutte, di condizione in condizione fino al supremo e incondizionato Creatore.

Ma, quantunque noi non abbiamo nulla da opporre alla razionalità e utilità di questo procedere, che anzi abbiamo piuttosto da raccomandarlo e da incoraggiarlo, non per questo, tuttavia, possiamo approvare le pretese che questa specie di prova potrebbe avanzare a una certezza apodittica e a un'adesione non bisognosa punto di grazia e di estrinseco appoggio; né può in alcun modo recar pregiudizio alla buona causa abbassare il linguaggio dommatico di un baldanzoso argomentatore fino al tono della moderazione e discrezione proprio di una fede sufficiente alla pace, benché appunto non imponente una sottomissione incondizionata. Io quindi affermo, che la prova fisico-teologica non può dimostrar mai da sola l'esistenza di un Esser supremo, ma deve lasciare sempre a quella ontologica (a cui serve soltanto d'introduzione) di colmare questo difetto; che pertanto questa contiene sempre l'unico possibile argomento (se mai c'è una prova speculativa), che a nessuna ragione umana è dato di superare.

I momenti principali della detta prova fisico-teologica sono i seguenti: 1) Nel mondo vi sono da per tutto segni evidenti di un ordinamento secondo uno scopo determinato, attuato con grande sapienza e in un tutto di indescrivibile molteplicità di contenuto, nonché di illimitata grandezza di estensione. 2) Alle cose del mondo questo ordinamento finale è affatto estraneo, e aderisce ad esse solo in modo contingente; cioè la natura delle diverse cose non avrebbe potuto da se stessa, con mezzi così vari fra loro coordinati, accor-

darsi per uno scopo finale determinato, se essi non fossero propriamente scelti e disposti a ciò da un principio razionale ordinatore secondo idee che fossero a fondamento di esso. 3) Esiste dunque una causa sublime e saggia (o più cause), che dev'essere la causa del mondo non semplicemente come una natura onnipotente operante ciecamente per la sua produttività, ma come intelligenza per la sua libertà. 4) L'unità di questa causa si può desumere dall'unità della relazione reciproca delle parti del mondo, come pezzi di un'opera d'arte, in ciò su cui domina la nostra osservazione con certezza, ma più in là, secondo tutti i principi dell'analogia, con verisimiglianza.

Senza cavillare qui con la ragione naturale nel suo ragionamento, quando dall'analogia di alcuni prodotti naturali con quello che produce l'arte umana esercitando il suo potere sulla natura e costringendola a non comportarsi secondo i suoi fini, ma a piegarsi ai nostri (ossia dalla somiglianza di essi con case, navi, orologi), conchiude che, a fondamento di essa, ci dev'essere precisamente una causalità di questo genere, ossia intelletto e volere, se essa deriva l'intera possibilità della natura liberamente operante (che comincia a rendere possibile ogni parte e forse anco la stessa ragione) da un'altra arte, benché sovrumana (ragionamento che non potrebbe reggere, forse, alla più rigorosa critica trascendentale): si deve tuttavia confessare che, se mai noi dobbiamo parlare di una causa, non possiamo qui procedere più sicuramente che secondo l'analogia con produzioni finali di questo genere, le quali sono le sole di cui ci sian note pienamente le cause e il modo di effettuarsi. La ragione non potrebbe seco stessa giustificarsi se, dalla causalità che conosce, volesse passare a principi esplicativi oscuri e indimostrabili, che non conosce.

Secondo questo ragionamento, la finalità e l'armonia di tante disposizioni della natura dovrebbero dimostrare solamente la contingenza della forma, ma non della materia, cioè della sostanza del mondo; giacché per quest'ultima bisognerebbe per di più dimostrare che le cose del mondo non fossero in se stesse atte a un ordine e a un accordo così, secondo leggi universali, se esse non fossero, anche per la loro sostanza, il prodotto di una somma sapienza, a che per altro occorrerebbero ben altri argomenti che quello dell'analogia con l'arte umana. La prova, dunque, potrebbe al più dimostrare un architetto del mondo, che sarebbe sempre molto limitato dalla capacità della materia da lui elaborata, ma non un creatore del mondo, alla cui idea tutto è sottoposto: la qual cosa

è ben lontana dal bastare al grande scopo a cui si mira, di dimostrare un essere originario sufficiente a tutto. Se noi volessimo dimostrare la contingenza anche della materia, dovremmo ricorrere a un argomento trascendentale, che è ciò appunto che qui ha dovuto essere evitato.

Il ragionamento, dunque, va dall'ordine e dalla finalità che si osserva universalmente così nel mondo — come da un concetto del tutto contingente — all'esistenza di una causa che vi sia proporzionata. Ma il concetto di questa causa deve farci conoscere qualcosa di affatto determinato di essa, e non può dunque essere altro, che quello di un essere che possiede ogni potenza, sapienza, ecc: in una parola, ogni perfezione, come essere sufficiente a tutto. Infatti i predicati di assai grande, di meravigliosa, smisurata potenza ed eccellenza, non danno punto un concetto determinato, e non dicono propriamente ciò che la cosa è in se stessa; ma sono soltanto rappresentazioni relative della grandezza dell'oggetto, che l'osservatore (del mondo) paragona con se stesso e con la propria capacità di comprendere, e che riescono ugualmente magnificanti ? che si ingrandisca l'oggetto, ? che, in relazione ad esso, s'impiccolisca il soggetto osservatore. Quando si tratta di grandezza (della perfezione) d'una cosa in generale, non c'è altro concetto determinato all'infuori di quello che si riferisce a tutta la perfezione possibile, e soltanto il tutto (*omnitudo*) della realtà è determinato completamente nel concetto.

Ora, io non spererò che alcuno sia per prendersi l'ardire di conoscere il rapporto della grandezza del mondo da lui osservata (per l'estensione e pel contenuto) con la onnipotenza, e dell'ordine cosmico con la somma sapienza, dell'unità cosmica con l'unità assoluta del Creatore, ecc. La fisico-teologia, dunque, non può dare un concetto determinato della suprema causa del mondo, né quindi esser sufficiente a un principio teologico, il quale, a sua volta, deve costituire il fondamento della religione.

Il passo per via empirica alla totalità assoluta è assolutamente impossibile. Ma lo si fa tuttavia nella prova fisico-teologica. A qual mezzo, dunque, si ricorre, per passare sopra sì vasto abisso?

Dopo che si è giunti all'ammirazione della grandezza, della sapienza, della potenza, ecc. del Creatore del mondo, e non si può andare più oltre, si abbandona a un tratto questa prova condotta per argomenti empirici, e si viene alla contingenza del mondo egualmente dedotta prima dall'ordine e dalla finalità del mondo stesso. Da questa contingenza sola intanto si sale, unicamente per concetti

trascendentali, all'esistenza di un Essere assolutamente necessario, e dal concetto dell'assoluta necessità della causa prima al concetto completamente determinato, ? da determinare, della medesima, ossia di una realtà comprensiva di tutto. La prova fisico-teologica è restata incagliata, e in questo imbarazzo è saltata senz'altro alla prova cosmologica; e poiché questa non è altro che una prova ontologica mascherata, essa ha adempiuto il suo scopo solamente per mezzo della ragion pura, sebbene da principio avesse rinnegato ogni parentela con questa, e costruito tutto su prove luminose desunte dall'esperienza.

I fisico-teologi, dunque, non hanno punto ragione di far tanto i ritrosi contro la prova trascendentale e, con la arroganza di chiaro-veggenti conoscitori della natura, guardarla dall'alto quasi ragnatela dei più sottili sofisti. Giacché, se essi volessero esaminare soltanto se stessi, troverebbero che, dopo aver proceduto un buon tratto sul terreno della natura e dell'esperienza, ed essersi visti tuttavia sempre egualmente lontani dall'oggetto, che pare di contro alla loro ragione, essi tosto abbandonano questo terreno e passano nel regno delle semplici possibilità, dove sperano di avvicinarsi sulle ali delle idee a quella meta, che s'era sottratta a ogni loro indagine empirica. Dopo che infine essi credono di avere con un sì potente salto posto fermo il piede, estendono oramai il concetto determinato (nel cui possesso, senza sapere come, son venuti) a tutto il campo della creazione, e spiegano l'ideale, che era unicamente un prodotto della ragion pura, sebbene in maniera abbastanza stentata e ben inferiore alla dignità del suo oggetto, per mezzo dell'esperienza, senza voler tuttavia confessare, che a questa conoscenza ? ipotesi sono arrivati per altro sentiero da quello dell'esperienza.

A base pertanto della prova fisico-teologica c'è quella cosmologica, ma a base di questa la prova ontologica dell'esistenza di un Essere originario come Essere supremo; e poiché, oltre queste tre vie, non ne è aperta nessun'altra alla ragione speculativa, così la prova ontologica, fondata su concetti puri della ragione, è la sola possibile, se in generale è possibile una prova di una proposizione così alta, e tanto superiore a ogni uso empirico dell'intelletto.

## Sezione Settima

CRITICA DI OGNI TEOLOGIA FONDATA SU PRINCIPI SPECULATIVI  
DELLA RAGIONE

Se per teologia intendo la conoscenza dell'Essere originario, essa è fondata ? sulla pura ragione (*theologia rationalis*) ? su una rivelazione (*revelata*). La prima concepisce il suo oggetto ? semplicemente con la ragion pura, mediante meri concetti trascendentali (*ens originarium realissimum, ens entium*), e dicesi teologia trascendentale; ovvero, mediante un concetto, che essa ricava dalla natura (della nostra anima), con la suprema intelligenza, e dovrebbe dirsi teologia naturale. Chi ammette soltanto una teologia trascendentale è detto deista; chi ammette anche una teologia naturale, teista. Il primo ammette che in ogni caso noi possiamo conoscere con la semplice ragione l'esistenza di un Essere originario, di cui per altro il nostro concetto<sup>1</sup> è semplicemente trascendentale, cioè solo di un essere, che ha ogni realtà, ma che non si può determinare di più. Il secondo afferma, che la ragione è in grado di poter determinare di più l'oggetto secondo l'analogia con la natura, ossia come un essere che per intelletto e libertà contenga in sé il primo principio di tutte le altre cose. Quello si rappresenta, dunque, in tale essere solo una causa del mondo (senza dire se mediante la necessità della sua natura, ? mediante la libertà); questo, un creatore del mondo.

La teologia trascendentale ? intende di dedurre l'esistenza dell'essere originario da un'esperienza in generale (senza determinare nulla di più intorno al mondo a cui essa appartiene), e si dice cosmoteologia; ? crede di conoscere la sua esistenza mediante semplici concetti, senza il soccorso della minima esperienza, e vien detta ontoteologia.

La teologia naturale conclude agli attributi e all'esistenza di un Creatore del mondo movendo dalla costituzione, ordine e unità, che si dà in esso mondo, in cui bisogna ammettere due specie di causalità, e la loro regola, ossia natura e libertà. Quindi da questo mondo sale all'intelligenza suprema, ? come principio di ogni ordine e perfezione naturale, ? come principio di ogni ordine e perfezione

<sup>1</sup> Nella prima edizione: «ma il nostro concetto di esso...».

mortale. Nel primo caso si dice teologia fisica, nel secondo teologia morale<sup>1</sup>.

Poiché per il concetto di Dio si è abituati a intendere non semplicemente, presso a poco, una natura eterna ciecamente agente come radice di tutte le cose, ma un Essere supremo che mediante intelletto e libertà dev'essere il creatore delle cose, e poiché anche soltanto questo concetto ci interessa, a rigore al deista si potrebbe negare ogni fede in Dio, e lasciargli unicamente l'affermazione di un essere originario ? di una causa suprema. Intanto, poiché nessuno, pel solo fatto che non crede di poter affermare qualche cosa, può esser accusato di volerla negare, così è più discreto e più giusto dire: il deista crede in un Dio, ma il teista crede in un Dio vivente (*summa intelligentia*). Ora indagheremo le possibili fonti di tutti questi tentativi della ragione.

Io mi contento qui di definire la conoscenza teoretica come una conoscenza per cui conosco ciò che esiste; la conoscenza pratica invece come quella, onde io mi rappresento ciò che deve esistere. Secondo tale distinzione, l'uso teoretico della ragione è quello, per cui io conosco a priori ciò che è; il pratico, invece, quello per cui si conosce a priori ciò che deve accadere. Ora, se è indubbiamente certo, ma pur nondimeno soltanto condizionato, che qualcosa è ? deve essere, una certa condizione determinata ? può tuttavia essere per ciò assolutamente necessaria, ovvero può esser presupposta soltanto come arbitraria e contingente. Nel primo caso la condizione è postulata (*per thesin*), nel secondo supposta (*per hypothesin*). Poiché ci sono leggi pratiche che sono assolutamente necessarie (quelle morali), se queste presuppongono necessariamente un'esistenza come condizione della possibilità della loro forza obbligatoria, questa esistenza deve esser postulata, per la ragione che il condizionato, da cui il ragionamento va a questa condizione determinata, è esso stesso conosciuto a priori come assolutamente necessario. Noi mostreremo altra volta, per le leggi morali, che esse non presuppongono soltanto, ma anche, poiché, d'altra parte, sono assolutamente necessarie, postulano a ragione, ma certo solo praticamente, l'esistenza di un Essere supremo: per ora mettiamo tuttavia da parte questa deduzione.

<sup>1</sup> Non morale teologica; perché questa comprende le leggi morali, che presuppongono l'esistenza di un supremo rettore del mondo, laddove la teologia morale è una convinzione dell'esistenza di un Essere supremo, che si fonda su leggi morali (N. d. K.).



Poiché, se si parla solamente di ciò che è (non di ciò che dev'essere), il condizionato, che ci è dato nell'esperienza, è sempre pensato anche come contingente, la condizione rispettiva non può quindi esser riconosciuta come assolutamente necessaria, ma serve solo come una ipotesi relativamente necessaria ? piuttosto occorrente, benché in se stessa e a priori arbitraria, per la conoscenza razionale del condizionato. Se, dunque, nella conoscenza teoretica, deve essere conosciuta la necessità assoluta di una cosa, questo potrà solo accadere per concetti a priori, ma giammai come necessità di una causa in rapporto a un'esistenza data dalla esperienza.

Una conoscenza teoretica è speculativa se si riferisce a un oggetto, ? a tal concetto di un oggetto, a cui non si può giungere in veruna esperienza. Essa è contrapposta alla conoscenza naturale<sup>1</sup>, che non si riferisce ad altri oggetti ? predicati da quelli che possono esser dati in una esperienza possibile.

Il principio, per cui da ciò che accade (dal contingente empirico), come da effetto, si conchiude ad una causa, è un principio della conoscenza naturale, ma non della speculativa. Se, infatti, si astrae da esso in quanto principio contenente la condizione dell'esperienza possibile in generale, e, tralasciando ogni elemento empirico, lo si vuole enunciare del contingente in generale, non si ha più la menoma giustificazione di una proposizione sintetica come questa, per indi vedere come io da ciò che esiste possa passare a qualcosa di affatto diverso (che si dice causa); anzi, il concetto di una causa, come quello di contingente, in tale uso semplicemente speculativo perde ogni significato, la cui realtà oggettiva possa indicarsi in concreto.

Ora, se dall'esistenza delle cose del mondo si conchiude alla loro causa, questo non appartiene all'uso naturale, bensì all'uso speculativo della ragione: perché il primo non riferisce a qualche causa le cose stesse (sostanza), ma soltanto quel che accade, ossia i loro stati, in quanto empiricamente contingenti; laddove, che la sostanza stessa (la materia), sia, quanto alla esistenza, contingente, dovrebbe essere una conoscenza speculativa della ragione. Ma se anche si trattasse solo della forma del mondo, della specie del suo rapporto e del suo cangiamento, e io volessi concludere da ciò a una causa distinta interamente dal mondo; questo, da capo, sarebbe un giudizio della mera ragione speculativa, perché l'oggetto, qui,

<sup>1</sup> *Neturerkenntnis* = conoscenza della natura.

non è punto oggetto d'una esperienza possibile. Ma allora il principio di causalità, che non vale se non dentro il campo dell'esperienza, e fuori di questo è senza uso, anzi senza significato, sarebbe affatto distolto dalla sua destinazione.

Ora, io affermo che tutti i tentativi di un uso meramente speculativo della ragione rispetto alla teologia sono affatto infecondi e per la loro intima natura nulli e vani; ma che i principi del suo uso naturale non conducono per nulla a una teologia, e che pertanto, se non si mettono a fondamento ? non si prendono a guida leggi morali, non è possibile che ci sia mai una teologia della ragione. Tutti, infatti, i principi sintetici della ragion pura sono di uso immanente; ma alla conoscenza di un Essere supremo si richiede un uso trascendente di essi, al quale il nostro intelletto non è punto attrezzato. Se dovesse condurci all'Essere originario la legge, di valore empirico, della causalità, anche quest'Essere dovrebbe rientrare nella catena degli oggetti dell'esperienza; ma allora, come tutti i fenomeni, sarebbe esso stesso, a sua volta condizionato. Che, se anche fosse concesso il salto al di là dei limiti dell'esperienza mediante la legge dinamica del rapporto degli effetti con le loro cause; qual concetto potrebbe darci questo procedimento? Non certo un concetto di un Essere supremo, poiché l'esperienza non ci offre mai il massimo tra tutti gli effetti possibili (come quello che dee render testimonianza della sua causa). Che se ci è permesso, per non lasciare nessun vuoto nella nostra ragione, riempire questa lacuna della completa determinazione mediante la semplice idea della somma perfezione e della originaria necessità, questo può bensì esser concesso per favore, ma non si può domandarlo per diritto di una prova incontrastabile. La prova fisico-teologica, dunque, potrebbe forse confermare magari le altre prove (se ce ne sono), unendo la speculazione con l'intuizione; ma, per se stessa, essa piuttosto prepara l'intelletto alla conoscenza teologica, e gli dà per ciò una retta e naturale direzione, anzi che poter da sé adempiere a un tale ufficio.

Di qui ben si vede che le questioni trascendentali non consentono se non risposte trascendentali, ossia fondate su meri concetti a priori, senza la minima mescolanza empirica. Ma qui la questione evidentemente è sintetica, e richiede un estendimento della nostra conoscenza al di là dei limiti dell'esperienza, fin all'esistenza di un essere, che deve corrispondere alla nostra semplice idea, a cui nessuna esperienza può riuscire mai adeguata. Ora, secondo le nostre antecedenti dimostrazioni, ogni conoscenza sintetica a priori non è possibile se non in quanto essa esprime le condizioni formali

di una esperienza possibile, e tutti i princìpi son dunque soltanto di valore immanente, cioè si riferiscono unicamente ad oggetti della conoscenza empirica ? fenomeni. Di guisa che né anche per via del progresso trascendentale si conchiude nulla allo scopo della teologia di una ragione semplicemente speculativa.

Che se si preferisce mettere in dubbio tutte le antecedenti dimostrazioni dell'Analitica, anzi che lasciarsi strappare la convinzione del valore degli argomenti che per tanto tempo si sono usati, non si potrebbe per altro ricusarsi a soddisfare la mia esigenza, quando io domando che mi si giustifichi almeno questo: come e per quale illuminazione si crede di poter sorvolare su ogni esperienza possibile in forza di semplici idee. Io pregherei che mi si dispensasse da nuove prove ? da rielaborazione delle antiche. Perché, quantunque qui, in verità, non si abbia precisamente molto da scegliere, in quanto che, alla fine, tutte le prove speculative si riducono semplicemente a una sola, l'ontologica, e però io non abbia certo da temere d'essere importunato troppo dalla fecondità dei dominatici propugnatori di quella ragione libera da' sensi; quantunque, inoltre, senza credermi per questo troppo bellicoso, io non voglia ricusare la sfida di scoprire in ogni tentativo di questa sorta l'errore logico che vi si annida e frustare così la sua pretensione; pure la speranza di miglior fortuna non è perciò distrutta mai completamente in coloro, che si siano una volta abituati a convinzioni dommatiche; e quindi me ne sto alla sola equa pretesa, che si giustifichi in modo generale e con la natura dell'intelletto umano, nonché di tutte le altre fonti di conoscenza, come altri voglia mettersi ad estendere del tutto a priori la propria conoscenza e spingerla al punto, a cui nessuna esperienza possibile è più sufficiente, e però nessun mezzo rimane per assicurare a un concetto escogitato da noi stessi la sua realtà oggettiva. Comunque l'intelletto possa esser pervenuto a questo concetto, l'esistenza tuttavia del suo oggetto non potrà esser trovata nello stesso concetto analiticamente, perché la conoscenza dell' esistenza di un oggetto appunto in questo consiste, che esso è posto fuori del pensiero, in se stesso. Ma è affatto impossibile uscir da sé da un concetto, e, senza seguire la connessione empirica (onde, per altro, son sempre dati soltanto fenomeni) giungere alla scoperta di nuovi oggetti e di esseri trascendenti.

Ma, benché nel suo uso semplicemente speculativo la ragione resti a gran pezza inferiore a questo suo sì grande disegno, di giungere cioè all'esistenza di un Essere supremo, essa nondimeno ha il vantaggio grandissimo di rettificare la conoscenza di esso, nel ca-

so che ella possa essere attinta d'altronde, di metterla d'accordo seco stessa e con tutte le concezioni intelligibili, e di purificarla da tutto ciò che potrebbe essere contrario al concetto di un Essere originario, e da ogni miscuglio di limitazioni empiriche.

La teologia trascendentale pertanto, nonostante la sua insufficienza, resta tuttavia di un uso negativo importante, ed è una costante censura della nostra ragione, se questa ha da fare semplicemente con idee pure, che appunto perciò non ammettono altra misura che la trascendentale. Giacché, se mai sotto altro rapporto, poniamo sotto quello pratico, il presupposto di un Essere supremo e a tutto sufficiente affermasse la sua validità senza contraddizione, allora sarebbe della maggiore importanza determinare esattamente, dal lato trascendentale, questo come il concetto di un Essere necessario e realissimo, e scartarne tutto ciò che ripugna alla suprema realtà, e che appartiene al fenomeno (all'antropomorfismo nel senso più largo), e sgombrare insieme tutte le affermazioni opposte, siano esse ateistiche, deistiche ? antropomorfistiche; ciò che è ben facile in una tale trattazione critica, in quanto i princìpi stessi, onde è messa sott'occhio l'impotenza della ragione umana rispetto all'affermazione della esistenza di un tale Essere, bastano di necessità anche a dimostrare l'impossibilità di ogni affermazione contraria. Giacché come si vuole, con la pura speculazione della ragione, arrivare a conoscere che non c'è un Essere supremo, primo principio di tutto, ? che ad esso non conviene nessuna delle proprietà, che, pei loro effetti, ci rappresentiamo come analoghe alle realtà dinamiche di un essere pensante, ? che, nell'ultimo caso, dovrebbero essere anche soggette a tutte le limitazioni che il senso inevitabilmente impone alle intelligenze che conosciamo per esperienza?

L'essere supremo resta dunque per l'uso semplicemente speculativo della ragione un semplice, ma perfetto<sup>1</sup> ideale, un concetto, che chiude e corona la conoscenza umana intera, e la cui realtà oggettiva, è vero, non è dimostrata, ma non può né anche esser contrastata; e se ci ha da esser una teologia morale, in grado di supplire a questo difetto, allora la teologia trascendentale, prima solo problematica, dimostra la sua indispensabilità, per la determinazione del suo concetto e per l'incessante censura d'una ragione molto spesso ingannata dal senso, e non sempre d'accordo con le sue pro-

<sup>1</sup> fehlerfreies, senza difetti.

prie idee. La necessità, l'infinità, l'unità, l'esistenza fuori del mondo (non come anima del mondo), l'eternità senza le condizioni del tempo, l'onnipresenza senza le condizioni dello spazio, l'onnipotenza, e così via, sono meri predicati trascendentali; e quindi il concetto purificato di essi, onde ogni teologia ha tanto bisogno, può esser solo preso dalla teologia trascendentale.

## APPENDICE ALLA DIALETTICA TRASCENDENTALE

### DELL'USO REGOLATIVO DELLE IDEE DELLA RAGION PURA

Il risultato di tutti i tentativi dialettici della ragion pura non solo conferma quello che noi già dimostrammo nell'Analitica trascendentale, ossia, che tutti i nostri ragionamenti, i quali vogliono condurci al di là del campo dell'esperienza possibile, son fallaci e senza fondamento; ma ci insegna nello stesso tempo questo di particolare, che l'umana ragione ha qui una propensione naturale ad oltrepassare questi limiti, che le idee trascendentali sono per essa altrettanto naturali che per l'intelletto le categorie, sebbene con la differenza, che le ultime conducono alla verità, cioè all'accordo dei nostri concetti con l'oggetto, laddove le prime generano una semplice, ma irresistibile apparenza, la cui illusione, appena si può rimuovere mercé la critica più acuta.

Tutto ciò che è fondato nella natura delle nostre forze, deve essere adatto a un fine, e accordarsi col retto uso di esse, perché noi possiamo schivare un certo malinteso e scoprire la direzione propria delle medesime. Le idee trascendentali, secondo ogni presunzione, avranno quindi il loro buon uso, e però il loro uso immanente; sebbene, ove il loro significato sia sconosciuto ed esse siano prese per concetti di cose reali, possano essere trascendenti nell'applicazione e appunto perciò fallaci. Giacché, non l'idea in se stessa, ma soltanto il suo uso può essere, rispetto a tutta l'esperienza possibile, esterno<sup>1</sup> (trascendente) ? interno<sup>2</sup> (immanente), secondo che si applica direttamente a un oggetto, che le si presume corrispondente, ? soltanto all'uso dell'intelletto in generale rispetto agli oggetti con cui esso ha da fare; e tutti gli errori di surrezione sono in ogni

<sup>1</sup> *Ueberfliegend.*  
<sup>2</sup> *Einheimisch.*

caso da attribuirsi a un difetto del giudizio, ma non mai all'intelletto ? alla ragione.

La ragione non si riferisce mai direttamente a un oggetto, ma unicamente all'intelletto, e per suo mezzo al suo proprio uso empirico; non crea quindi concetti (di oggetti) sì solamente li ordina e da loro quell'unità, che essi possono avere nella loro più grande estensione possibile, ossia in relazione con la totalità delle serie; con quella totalità, alla quale non guarda mai l'intelletto, che mira soltanto a quella connessione onde dappertutto si formano serie di condizioni secondo concetti. La ragione, dunque, non ha propriamente ad oggetto se non l'intelletto e l'impiego opportuno di esso; e come questo unifica il molteplice nell'oggetto mediante concetti, così quella, a sua volta, unifica il molteplice dei concetti per mezzo di idee, proponendo una certa unità collettiva a scopo delle operazioni dell'intelletto, le quali altrimenti non han da fare se non con l'unità distributiva.

Io affermo per tanto che le idee trascendentali non sono mai d'uso costitutivo, sicché per mezzo di esse possano esser dati concetti di certi oggetti; e che, ove esse siano intese a questo modo, sono semplicemente concetti sofisticati (dialettici). Ma, viceversa, hanno un uso regolativo eccellente e impreteribilmente necessario: quello d'indirizzare l'intelletto a un certo scopo, in vista del quale le linee direttive di tutte le sue regole convergono in un punto; il quale, — sebbene non sia altro che un'idea (*focus imaginarius*), cioè un punto da cui realmente non muovono i concetti dell'intelletto, essendo esso affatto fuori dei limiti dell'esperienza possibile, — serve nondimeno a conferir loro la massima unità insieme con la massima estensione. Ora per noi sorge veramente di qui l'illusione, come se queste linee direttive si diramassero (come gli oggetti sono veduti dietro la superficie dello specchio) da un oggetto stesso, che giaccia fuori del campo della conoscenza empirica possibile; se non che questa illusione (che pure si può impedire che ci inganni) è tuttavia inevitabilmente necessaria, se oltre agli oggetti, che ci sono innanzi agli occhi, vogliamo vedere insieme anche quelli che ci stanno lontani alle spalle, cioè se, nel nostro caso, vogliamo portare l'intelletto al di là d'ogni esperienza data (parte della totale esperienza possibile), quindi anche alla maggiore estensione possibile ed estrema.

Se diamo uno sguardo alle conoscenze del nostro intelletto in tutto il loro ambito, noi troviamo che, quello che la ragione vi mette affatto di suo e vi cerca di recare in atto, è l'elemento sistematico della coscienza, cioè la connessione di esse secondo un principio.

Questa unità razionale presuppone sempre un'idea, cioè l'idea della forma d'un tutto della conoscenza, che preceda la conoscenza determinata delle parti e contenga le condizioni per determinare a priori il posto di ciascuna parte e il suo rapporto con le altre. Questa idea pertanto postula l'unità completa della conoscenza dell'intelletto; onde questa conoscenza viene ad essere non semplicemente un aggregato accidentale, bensì un sistema connesso secondo leggi necessarie. Ma non si può dire, propriamente, che questa idea sia un concetto dell'oggetto, sibbene dell'unità completa di questi concetti, in quanto questa serve di regola all'intelletto. Simili concetti della ragione non sono ricavati dalla natura, anzi piuttosto noi cerchiamo d'intendere la natura secondo queste idee, e teniamo la nostra conoscenza per difettosa, finché non sia ad esse adeguata. Si sa che difficilmente si trova terra pura, acqua pura, aria pura, ecc. Tuttavia si è costretti ad averne dei concetti (che hanno dunque, per quanto riguarda l'assoluta purezza, origine soltanto nella ragione) per potere convenientemente determinare la parte che ciascuna di queste cause naturali ha nel fenomeno; e così si riportano tutte le materie alle tre (per così dire, al semplice peso), ai sali e alle sostanze combustibili (come la forza) e in fine all'acqua e all'aria come veicoli (quasi macchine, per mezzo delle quali gli elementi precedenti agiscono) per spiegare le azioni chimiche delle materie tra loro secondo l'idea d'un meccanismo. Giacché, quantunque non ci si esprima in realtà così, pure un tale influsso della ragione sulle divisioni dei fisici è molto facile a scoprire.

Se la ragione è la facoltà di ricavare il particolare dall'universale: ? l'universale è già in sé certo e dato, e allora esso non ha bisogno se non del Giudizio per la sussunzione, e il particolare viene così determinato necessariamente<sup>1</sup>. Questo io dico l'uso apodittico della ragione. Ovvero l'universale è ammesso solo problematicamente ed è una semplice idea; e il particolare è certo, ma l'universalità della regola corrispondente a una tale conseguenza è ancora un problema: allora si provano parecchi casi particolari, che sono tutti certi, se derivano dalla regola; e, in questo caso, se pare che tutti i casi particolari che si danno ne derivino, si conchiude per l'universalità della regola; e, dopo, da essa si conchiude a tutti i casi, anche se non sono dati in sé. E questo mi piace chiamarlo l'uso ipotetico della ragione.

<sup>1</sup> Cfr. la *Critica del Giudizio*, trad. Gargiulo, [Bari, 1906] p. 16.

L'uso ipotetico della ragione per via di idee messe a fondamento come concetti problematici non è propriamente costitutivo, ossia non è di tal fatta che, se si vuoi giudicare con tutto rigore, ne segua la verità della legge universale assunta per ipotesi; come sapere infatti tutte le conseguenze possibili, che, derivando dallo stesso principio assunto, ne dimostrino la universalità? Esso invece è soltanto regolativo, per mettere, quanto è possibile, unità nelle conoscenze particolari, e approssimare così la regola all'universalità.

L'uso ipotetico della ragione mira dunque all'unità sistematica delle conoscenze dell'intelletto, ma questa è la pietra di paragone della verità delle regole. Viceversa, l'unità sistematica (come semplice idea) è unicamente solo una unità proiettata, che in sé non va considerata come data, anzi soltanto come un problema; la quale per altro serve a trovare un principio all'uso molteplice e particolare dell'intelletto, e quindi a condurre questo anche sopra quei casi che non sono dati, e a renderlo coerente.

Ma di qui si vede soltanto che l'unità sistematica ? razionale della conoscenza molteplice dell' intelletto è un principio logico per aiutare con le idee ad andare avanti, là dove l'intelletto da solo non giunge a regole, e a procurare insieme, alla diversità di queste regole, un accordo sotto un principio (sistematico) e quindi una coerenza, per quanto ciò è possibile. Ma se l'indole degli oggetti ? la natura dell'intelletto, che li conosce come tali, sia in sé determinata per un'unità sistematica, e se questa si possa postulare in certa misura a priori e senza guardare a un tale interesse della ragione, e dire quindi: tutte le conoscenze possibili dell'intelletto (tra cui le empiriche) hanno un'unità razionale e sottostanno a principi comuni, da cui possono esser ricavate, nonostante la loro diversità: questo sarebbe un principio trascendentale della ragione, che renderebbe necessaria l'unità sistematica, non solo soggettivamente e logicamente, come metodo, ma oggettivamente.

Spieghiamo ciò con un caso dell'uso della ragione. Nei diversi modi di unità per concetti dell'intelletto rientra anche quello della causalità d'una sostanza, che vien detta facoltà. I diversi fenomeni appunto d'una stessa sostanza dimostrano a primo sguardo tanta eterogeneità, che non si può a meno, da principio, d'ammettere perciò pressoché tante facoltà di essa, quanti sono gli effetti che si producono, come nell'anima umana la sensazione, la coscienza, l'immaginazione, la memoria, lo spirito, il discernimento, il piacere, il desiderio, ecc. In primo luogo, una massima logica richiede che si restringa al possibile questa apparente diversità, scoprendo, mercé

la comparazione, l'identità segreta, ed esaminando se l'immaginazione, legata con la coscienza, non sia memoria, spirito, discernimento, fors'anco intelletto e ragione. L'idea d'una facoltà fondamentale, di cui per altro la logica non s'occupa guari di vedere se ci sia, è per lo meno il problema di una rappresentazione sistematica della molteplicità delle facoltà. Il principio logico della ragione esige che questa unità, per quanto è possibile, sia realizzata: e quanto più i fenomeni d'una facoltà son trovati identici con quelli di un'altra, tanto più divien verosimile che essi non siano se non manifestazioni differenti d'una medesima facoltà, la quale può dirsi (relativamente) loro facoltà fondamentale. E così per le altre.

Le facoltà fondamentali relative vanno, a loro volta, paragonate tra loro, per ricondurle, scoprendo il loro accordo, a una facoltà fondamentale unica radicale, cioè assoluta. Ma questa unità razionale è semplicemente ipotetica. Si afferma non che una tale unità debba incontrarsi nel fatto, ma che la si deve cercare in grazia della ragione, ossia per stabilire certi principi per varie regole, che la esperienza può fornire; e che si deve, quanto è possibile, portare in tal modo nella conoscenza un'unità sistematica.

Ma, se si fa attenzione all'uso trascendentale dell'intelletto, è chiaro che questa idea di una facoltà fondamentale in genere è determinata non semplicemente come problema per l'uso ipotetico, anzi essa pretende a una realtà obbiettiva, ond'è postulata l'unità sistematica delle varie facoltà d'una sostanza, e stabilito un principio apodittico della ragione. Giacché, senz'aver cercato mai l'accordo delle varie facoltà, e, magari, dopo esser falliti in tutti i tentativi per iscoprirlo, noi nondimeno presupponiamo, che un tale accordo ci dovrà essere: e ciò non soltanto, come nel caso addotto, per via dell'unità della sostanza; ma perfino là dove se ne trovano parecchie, se anche in certo grado simili, come nella materia in generale, la ragione presuppone l'unità sistematica delle forze molteplici, in cui le leggi particolari della natura sottostanno a quelle più generali; e l'economia dei principi non è soltanto un principio economico della ragione, ma diventa legge interna della natura.

Nel fatto non si capisce come possa esservi un principio logico della unità razionale delle regole, se non si presuppone un principio trascendentale, per cui tale unità sistematica, in quanto inerente agli oggetti stessi, sia ammessa a priori come necessaria. Giacché con quale diritto può la ragione pretendere di considerare, nell'uso logico, la molteplicità delle forze, che la natura ci da a conoscere, come una semplice unità nascosta, e ricavarle, quanto è in lei, da

una qualsiasi forza fondamentale, quando stesse a lei di ammettere essere altrettanto possibile che tutte le forze siano eterogenee, e l'unità sistematica della loro derivazione non conforme alla natura? Perché in quest'ultimo caso si comporterebbe in maniera direttamente contraria alla sua destinazione, proponendosi a scopo un'idea che sarebbe in assoluta contraddizione con l'ordinamento della natura. Né anche si può dire che essa abbia ricavato prima quest'unità dalla costituzione accidentale della natura, in conformità di principi della ragione. Perché la legge della ragione, per cui si cerca questa unità, è necessaria, poiché altrimenti noi non avremmo punto una ragione, ma senza di questa non avremmo un uso coerente dell'intelletto; e in mancanza di questo non avremmo un segno sufficiente della verità empirica; sicché, in grazia di quest'ultimo, siamo nella necessità di presupporre l'unità sistematica della natura a dirittura come obbiettivamente valida e necessaria.

Questo presupposto trascendentale lo troviamo anche meravigliosamente celato nei principi dei filosofi, comeché essi non ve l'abbian sempre riconosciuto, ? non l'abbian a se medesimi confessato. Che tutte le molteplicità delle singole cose non escludano l'identità della specie; che le varie specie non si debbano considerare se non come determinazioni diverse di pochi generi, e questi poi di classi ancora più alte; che si debba quindi cercare una certa unità sistematica di tutti i concetti empirici possibili, in quanto possono esser ricavati da concetti superiori e più generali: questa è una regola della scuola ? principio logico, senza il quale non c'è uso di ragione; poiché in tanto noi possiamo concludere dal generale al particolare, in quanto a base son poste le proprietà generali delle cose, e ad esse sottostanno le particolari.

Ma che un tale accordo si trovi anche nella natura, i filosofi lo presuppongono nella nota regola della scuola, che non sono da moltiplicare i principi senza bisogno<sup>1</sup> (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Con che si dice, che la natura delle cose stesse da materia all'unità razionale, e l'apparente diversità infinita non deve trattenerci dal supporre, dietro ad essa, un'unità delle proprietà fondamentali, dalla quale la molteplicità possa soltanto esser ricavata per mezzo di più determinazioni. A questa unità, benché sia una semplice idea, si è in tutti i tempi aspirato con tanto zelo, che si è avuto piuttosto motivo di moderare il desiderio di essa, che non di

<sup>1</sup> Il testo ha: *die Anfänge (Principien)*.

stimolarlo. È già molto che i chimici abbian potuto ricondurre tutti i sali a due generi principali, acidi e alcalini; eppure essi cercano di considerare anche questa differenza come una varietà ? manifestazione diversa di una medesima materia fondamentale. Le varie specie di terre (la materia delle pietre e fin dei metalli) si è cercato a poco a poco di ridurle a tre, e infine a due; se non che, non contenti ancora di ciò, essi non possono scacciare il pensiero di supporre tuttavia, dietro a queste varietà, un genere unico, e perfino un principio comune alle terre stesse e ai sali. Si potrebbe forse credere, che questo sia un semplice espediente economico della ragione, per risparmiarsi la fatica, quanto è possibile, e un tentativo ipotetico, che, se riesce, conferisce verosimiglianza, appunto mediante questa unità, al principio esplicativo presupposto. Ma uno scopo interessato di questo genere è molto facile a distinguere dalla idea, per cui ognuno presuppone che questa unità razionale sia adeguata alla stessa natura, e che la ragione qui non mendica, ma impone, pur senza determinare i limiti di questa unità.

Se tra i fenomeni che ci si presentano ci fosse una differenza così grande, non voglio dire di forma (giacché in questa possono essere simili) ma di contenuto, ossia quanto alla molteplicità degli esseri esistenti, che né anche il più acuto intelletto umano potesse, mediante la comparazione, trovare la minima somiglianza tra l'uno e l'altro (caso che si può ben pensare), la legge logica dei generi assolutamente non avrebbe luogo; e non ci sarebbe nemmeno un concetto di genere ? un concetto qualsiasi generale; anzi non ci sarebbe un intelletto, come quello che solo di tali concetti si occupa. Il principio logico dei generi presuppone dunque un principio trascendentale, se dev'essere applicato alla natura (per la quale intendo qui soltanto gli oggetti che ci sono dati). Secondo cotesto principio, nel molteplice di una esperienza possibile è necessariamente presupposta una omogeneità (benché a priori non ne possiamo determinare il grado), perché senza di essa non sarebbero possibili concetti empirici, né quindi una esperienza.

Al principio logico dei generi, che postula un'identità, è contrapposto un altro principio, quello cioè della specie, che richiede una molteplicità e differenze tra le cose malgrado il loro accordo in uno stesso genere; ed esso fa all'intelletto obbligo di attendere a queste<sup>1</sup> non meno che a quella<sup>2</sup>. Questo principio (acume ? discer-

<sup>1</sup> Alle differenze.

<sup>2</sup> All'identità.

nimento), limita molto la leggerezza del primo (dello spirito<sup>1</sup>); e la ragione qui esplica due diversi interessi in contrasto tra loro: da una parte l'interesse dell'estensione (dell'universalità), rispetto ai generi, dall'altra quello del contenuto (della determinatezza) in vista della molteplicità delle specie, poiché l'intelletto nel primo caso propriamente pensa molto sotto i suoi concetti, ma nel secondo tanto più dentro di essi. Ciò si vede anche nei metodi molto differenti dei naturalisti, alcuni dei quali (che sono sopra tutto speculativi), nemici in certo modo della eterogeneità, mirano sempre all'unità del genere, gli altri (menti sopra tutto empiriche) cercano incessantemente la natura in una molteplicità così svariata, che si dovrebbe quasi smettere la speranza di giudicare i fenomeni di essa secondo principi universali.

A fondamento dell'ultimo metodo c'è anche, evidentemente, un principio logico, che ha per iscopo la completezza sistematica di tutte le conoscenze, quando io, movendo dal genere, scendo al molteplice che vi può esser compreso sotto, e procuro in tal modo di dare al sistema estensione, come nel primo caso, quando salgo al genere, semplicità. Giacché dalla sfera del concetto che rappresenta un genere, così come dallo spazio che può racchiudere la materia, non è dato scorgere fino a che punto può procederne la divisione. Quindi ciascun genere esige diverse specie, e ciascuna di queste, a sua volta, diverse sottospecie; e poiché di queste ultime non ce n'è una che non abbia sempre da capo una sfera (estensione, in quanto *conceptus communis*), così la ragione in tutto il suo svolgimento richiede che nessuna specie venga considerata in se stessa come l'infima, in quanto che, essendo essa sempre un concetto contenente in sé soltanto ciò che è comune a diverse cose, questo non può essere interamente determinato, e però né anche può essere riferito, senz'altro, a un individuo; e per conseguenza, deve sempre comprendere sotto di sé altri concetti ? sottospecie. Questa legge della specificazione, si potrebbe formulare così: *entium varietates non temere esse minuendas*.

Ma di leggieri si scorge che anche questa legge logica sarebbe senza senso e senza applicazione, se non avesse a fondamento una trascendentale legge della specificazione, che di certo non porterà, nelle cose che possono diventare nostri oggetti, una infinità reale di differenze, perché ciò non è richiesto dal principio logico, che afferma unicamente la indeterminatezza della sfera

logica rispetto alla divisione possibile; ma nondimeno impone all'intelletto di cercare sotto ogni specie che ci viene innanzi, un certo numero di sottospecie, e per ogni differenza un certo numero di differenze minori. Infatti, se non ci fossero concetti inferiori, non ci sarebbero neppure concetti superiori. Ora l'intelletto conosce tutto solo mediante concetti; dunque, per quanto egli si spinga nella divisione, mai conosce per semplice intuizione, ma sempre da capo per concetti inferiori. La conoscenza dei fenomeni nella loro completa determinazione (che è possibile soltanto per l'intelletto) richiede una specificazione incessantemente progressiva de' suoi concetti, e un passare a sempre ulteriori differenze, da cui si era fatta astrazione nel concetto della specie, e tanto più in quello del genere.

Né anche questa legge della specificazione può esser ricavata dall'esperienza; perché questa non può darci informazioni che vadano tanto in là. La specificazione empirica s'arresta subito nella distinzione del molteplice, se dalla legge trascendentale della specificazione, ad essa già antecedente come principio della ragione, non sia stata condotta a cercare tale distinzione e a presupporla sempre di nuovo, quantunque non si manifesti ai sensi. Che le terre assorbenti siano a loro volta di diverse specie (terre calcari e muriatiche) ebbe bisogno, per essere scoperto, di una regola antecedente della ragione, che assegnò all'intelletto il compito di cercare la differenza, supponendo la natura così ricca da sospettare che ci dovesse essere. Giacché noi non abbiamo un intelletto se non appunto nel presupposto delle differenze della natura, così come non l'abbiamo se non a condizione che i suoi oggetti abbiano in sé omogeneità, poiché appunto la molteplicità di quel che può essere raccolto sotto un concetto costituisce l'uso di questo concetto, e l'ufficio dell'intelletto.

La ragione, dunque, spiana all'intelletto il suo campo: 1) con un principio della omogeneità del molteplice sotto generi superiori; 2) con un principio della verità dell'omogeneo sotto specie inferiori; e, per compiere l'unità sistematica, essa aggiunge 3) ancora una legge dell'affinità di tutti i concetti, che fornisce un trapasso continuo di ciascuna specie a ciascun'altra per mezzo d'un aumento graduale di differenza. Noi possiamo chiamarli principi dell'omogeneità, della specificazione e della continuità delle forme. L'ultimo deriva dall'unificazione dei due primi dopo che si è portato a compimento il collegamento nell'idea sistematico, sia nel salire ai generi superiori, sia nel discendere alle specie inferiori: allora infatti tutte le molteplicità sono tra loro affini, poiché tutte quante

<sup>1</sup> Witz.

derivano da un genere unico attraverso tutti i gradi della determinazione sviluppata.

L'unità sistematica dei tre principi logici si può render sensibile nel seguente modo. Si può considerare ogni concetto come un punto, che abbia, come il punto di vista di uno spettatore, il suo orizzonte, ossia un insieme di cose che da esso possono essere rappresentate e quasi abbracciate con lo sguardo. Dentro a quest'orizzonte deve poter esser fissato, all'infinito, un insieme di punti ciascuno dei quali, a sua volta, ha una visuale più stretta; cioè ogni specie comprende secondo il principio della specificazione, un certo numero di sottospecie, e l'orizzonte logico consta soltanto di orizzonti più piccoli (sottospecie), ma non di punti non aventi nessuna estensione (individui). Ma intorno a diversi orizzonti, cioè a diversi generi, determinati appunto da altrettanti concetti, si può pensare descritto un orizzonte comune, onde tutti quanti si possono abbracciare con lo sguardo come da un centro; il quale è il genere superiore; finché da ultimo, il genere supremo è l'universale e vero orizzonte, che vien determinato dal punto di vista del concetto supremo, e raccoglie sotto di sé tutta la molteplicità, come generi, specie e sottospecie.

A questo punto di vista supremo mi conduce la legge dell'omogeneità, a quelli inferiori e alla loro massima varietà la legge della specificazione. Ma, poiché in tal modo nell'intero ambito di tutti i concetti possibili non c'è un vuoto, e fuori di esso non si può trovar niente, dal presupposto di quell'orizzonte universale e della perfetta divisione del medesimo sorge il principio: *non datur vacuum formarum*, cioè non vi sono diversi generi originari e primi, che siano come isolati e separati l'uno dall'altro (da un intervallo vuoto), ma tutti i molteplici generi non sono se non derivazioni da un unico genere supremo e universale; e da questo principio il suo immediato corollario: *datur continuum formarum*, cioè tutte le differenze delle specie si limitano reciprocamente, e non permettono che si passi dall'una all'altra con un salto, bensì soltanto attraverso tutti i gradi più piccoli della differenza, per cui dall'una si può giungere all'altra; in una parola, non ci sono specie e sottospecie che siano (nel concetto della ragione) le più prossime tra loro, ma vi sono sempre altre specie intermedie possibili, la cui differenza dalle prime e dalle seconde è più piccola, che non sia la differenza di queste tra loro.

La prima legge dunque vieta la dispersione della molteplicità dei diversi generi originari e raccomanda l'omogeneità; la seconda, invece, modera questa tendenza all'accordo, ed ordina una distinzio-

ne di sottospecie, prima che ci si rivolga con un concetto generale agli individui. La terza riunisce queste due, prescrivendo, insieme con la suprema molteplicità, anche l'omogeneità per un passaggio graduale da una specie all'altra; il che accenna a una sorta di affinità dei diversi rami, in quanto entrambi sono usciti dallo stesso tronco. Questa legge logica *continui specierum (formarum logicarum)* presuppone per altro una legge trascendentale (*lex continui in natura*), senza la quale l'uso dell'intelletto da quel precetto sarebbe solo tratto in inganno, prendendo forse una via direttamente opposta alla natura. Questa legge, dunque, deve riposare su fondamenti trascendentali puri e non empirici. Giacché in questo secondo caso essa verrebbe dopo i sistemi; laddove è essa propriamente a dare dapprima quanto vi ha di sistematico nella conoscenza della natura. Dietro queste leggi non ci sono neppure segrete intenzioni di una prova da fare con esse, quasi semplici tentativi, quantunque, è vero, questa connessione, quando si dia, fornisca un motivo potente per ritenere fondata l'unità ipoteticamente concepita, ed esse quindi abbiano anche da questo aspetto la loro utilità; ma si vede manifestamente che esse giudicano razionali in sé e conformi alla natura l'economia delle cause fondamentali, la molteplicità degli effetti, e per conseguenza un'affinità delle parti della natura; e questi principi pertanto direttamente, e non solo come espedienti di metodo, recano in sé la propria raccomandazione.

Ma è facile vedere, che questa continuità delle forme è una semplice idea, alla quale non si può additare un congruo oggetto nell'esperienza; non soltanto per la ragione che le specie nella natura sono realmente divise, e devono quindi costituire in sé un *quantum discretum* e che, se il progresso graduale nell'affinità di esse fosse continuo, dovrebbe anche implicare un'infinità di membri intermedi, che ci sarebbero in mezzo a due specie date; ciò che è impossibile; ma anche per la ragione, che di questa legge noi non possiamo assolutamente fare un uso empirico determinato, in quanto che per essa non ci vien additato il minimo segno dell'affinità secondo cui dobbiamo cercare la successione graduale della loro diversità, né fino a che punto si debba cercarla, ma vien dato solo un avvertimento generale, che noi dobbiamo cercare tal serie.

Se noi trasponessimo di ordine questi principi, per metterli conformemente all'uso dell'esperienza, i principi dell'unità sistematica starebbero press'a poco così: molteplicità, affinità e unità, presa bensì ciascuno di queste, come idea, nel grado supre-



mo della sua perfezione. La ragione presuppone le conoscenze dell'intelletto, che, anzi tutto, sono applicate all'esperienza, e cerca la loro unità secondo idee, la quale va molto più in là che non possa giungere l'esperienza. L'affinità del suo molteplice, salvo la sua differenza, sotto un principio d'unità, non concerne semplicemente le cose, ma ben più altresì le semplici proprietà e forze delle cose. Quindi, se per es., da un'esperienza (ancora non pienamente rettificata) c'è dato il corso dei pianeti come circolare, e troviamo talune differenze, noi le supponiamo derivanti da quello che può, secondo una legge costante e attraverso tutti gli infiniti gradi intermedi, cangiare il circolo in una di queste orbite divergenti; cioè i movimenti dei pianeti, che non sono circolo, s'approssimano in certo modo, più o meno, alle proprietà di esso, e cadono nell'ellissi. Le comete mostrano una differenza anche maggiore nei loro percorsi, poiché esse (fin dove giunge l'osservazione) non si rivolgono mai in circolo; soltanto noi attribuiamo loro per congettura un movimento parabolico, che è tuttavia affine all'ellissi e, quando l'asse lungo di questo è molto esteso, non può in tutte le nostre osservazioni esserne distinto. Così, dietro la guida di quei principi, noi giungiamo all'unità generica della forma di queste orbite, e quindi poi all'unità della causa di tutte le leggi del loro movimento (gravitazione); donde possiamo cerchiamo di estendere le nostre conquiste, nonché di spiegare tutte le varietà e le apparenti deviazioni da quelle regole, mediante lo stesso principio; e infine di aggiungere a dirittura più che l'esperienza non può mai confermare, ossia di concepire, secondo le regole dell'affinità stessa, certe orbite iperboliche di comete, in cui questi corpi abbandonano affatto il nostro mondo solare e, andando di sole in sole, riuniscono nel loro corso le parti più lontane d'un sistema del mondo che è per noi senza limiti, stretto insieme da una e medesima forma motrice.

Ciò che in questi principi è degno di nota, e che del resto soltanto c'interessa, è questo: che paiono essere trascendentali, e, quantunque contengano semplici idee per l'osservanza dell'uso empirico della ragione, alle quali questo può conformarsi, per così dire, soltanto asintoticamente, cioè in modo solo approssimativo, senza poterle mai raggiungere, esse tuttavia, come proposizioni sintetiche a priori, hanno un valore oggettivo, ma indeterminato, e servono di regola all'esperienza possibile, e sono in realtà adoperate con buona fortuna anche nell'elaborazione di essa, come principi euristici, senza che non per tanto se ne possa eseguire una deduzione trascen-

dentale: il che, come sopra è stato dimostrato, rispetto alle idee è sempre impossibile.

Nell'Analitica trascendentale noi abbiamo tra i principi dell'intelletto distinto quelli dinamici, come principi semplicemente regolativi dell'intuizione, da quelli matematici, che rispetto a questa sono costitutivi. Ciò nonostante, le dette leggi dinamiche sono assolutamente costitutive rispetto all'esperienza, in quanto rendono possibili a priori i concetti, senza i quali non ci sarebbe esperienza. I principi, invece, della ragion pura non possono mai, rispetto ai concetti empirici, essere costitutivi, perché non può darsi schema della sensibilità a loro corrispondente, e però essi non possono avere un oggetto *in concreto*. Ora, se io prescindo da coteo uso empirico di essi come principi costitutivi, come posso nondimeno assicurar loro un uso regolativo, e, con questo, qualche valore oggettivo, e quale potrà esser il suo significato?

L'intelletto costituisce per la ragione un oggetto, come la sensibilità per l'intelletto. Rendere sistematica l'unità di tutti i possibili atti empirici dell'intelletto è ufficio della ragione, come l'intelletto connette il molteplice dei fenomeni mediante concetti, e lo sottomette a leggi empiriche. Ma gli atti dell'intelletto senza schemi della sensibilità sono indeterminati; parimenti anche l'unità della ragione in se stessa, rispetto alle condizioni, e al grado in cui l'intelletto debba unificare sistematicamente i suoi concetti, è indeterminata. Se non che, quantunque per l'unità sistematica universale di tutti i concetti dell'intelletto non possa trovarsi nella intuizione nessuno schema, può bensì e deve esser dato un analogo d'un tale schema, che è l'idea del massimo della divisione della conoscenza dell'intelletto, e della sua unificazione in un principio. Il massimo, infatti, e l'assolutamente perfetto può esser pensato determinatamente, poiché si prescinde da tutte le condizioni limitative, che danno una molteplicità indeterminata. L'idea, dunque, della ragione è l'analogo d'uno schema della sensibilità, ma con la differenza, che l'applicazione dei concetti dell'intelletto allo schema della ragione non è egualmente una conoscenza dell'oggetto stesso (come nell'applicazione delle categorie ai loro schemi sensibili), ma soltanto una regola o principio dell'unità sistematica di tutto l'uso dell'intelletto. Ora, poiché ogni principio che assicuri a priori all'intelletto l'unità universale del suo uso, vale anche, sebbene solo indirettamente, dell'oggetto dell'esperienza: così i principi della ragion pura avranno realtà oggettiva anche rispetto a quest'ultimo: soltanto, non per determinare in esso qualcosa, ma solamente per

indicare il processo secondo il quale l'uso empirico e determinato dell'intelletto<sup>1</sup> può accordarsi completamente con se stesso, mettendolo in rapporto per quanto è possibile, col principio dell'unità universale e ricavandolo da esso.

Chiamo massime della ragione tutti i principi soggettivi che non sono ricavati dalla costituzione dell'oggetto, ma dall'interesse della ragione rispetto a una data perfezione possibile della conoscenza di questo oggetto. Così ci sono massime della ragion speculativa, che si fondano unicamente sull'interesse speculativo della medesima, quantunque possa sembrare che esse siano principi oggettivi.

Se principi meramente regolativi vengono considerati come costitutivi, in quanto principi oggettivi possono essere contraddittori; ma, se si considerano semplicemente come massime, non c'è una vera contraddizione, bensì solo un interesse diverso della ragione, il quale è causa del metodo diverso. Nel fatto la ragione non ha se non un interesse unico, e il contrasto delle sue massime non è se non una differenza e una limitazione reciproca dei metodi di dar soddisfazione a questo interesse.

Per tal modo in un pensatore prevale l'interesse della molteplicità (secondo il principio della specificazione); in un altro invece l'interesse dell'unità (giusta il principio dell'aggregazione). Ognun di essi crede di ricavare il proprio giudizio dalla cognizione dell'oggetto, e pure lo fonda unicamente sul suo maggiore ? minore attaccamento a uno dei due principi, nessuno dei quali riposa su basi oggettive, ma soltanto sull'interesse della ragione, e che meglio quindi possono dirsi massime che principi. Quando io vedo uomini dotti in disputa tra loro circa la caratteristica degli uomini, degli animali e delle piante, e perfino dei corpi del regno minerale, dove gli uni assumono per es. caratteri nazionali particolari e fondati sull'origine, ? anche differenze decise ed ereditarie delle famiglie, delle razze e così via; altri, al contrario, non guardano se non al fatto che la natura, in quest'opera, ha fatto per tutto allo stesso modo, e che ogni differenza riposa su accidentalità estrinseche; non ho che da rivolgere la mia attenzione alla costituzione dell'oggetto, per comprendere che questo per gli uni e per gli altri giace nascosto troppo profondamente, perché essi ne possano parlare per cognizione della natura dell'oggetto stesso. Non c'è se non il duplice interesse della

<sup>1</sup> *der empirische u. bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstands.*

ragione, di cui l'una parte prende ? affetta di prendere a cuore questo, e l'altra quello; e però la differenza delle massime della molteplicità della natura ? della unità della natura, le quali si possono bensì unire insieme; ma, finché son ritenute vedute oggettive, dan luogo non solo ad un conflitto, ma anche ad ostacoli che ritardano la verità, fino a quando non si sia trovato un mezzo di conciliare gli interessi in conflitto e di mettere in pace su questo punto la ragione. Lo stesso dicasi dell'affermazione ? contestazione della tanto famosa legge messa in circolazione dal Leibniz, e così bene sostenuta dal Bonnet<sup>1</sup> della scala continua delle creature: la quale non è altro che una conseguenza del principio dell'affinità, poggiarne sull'interesse della ragione; perché l'osservazione e l'esame dell'ordinamento della natura non potrebbe certo fonirla come un'affermazione oggettiva. I gradini di questa scala, per quanto può darceli l'esperienza, stanno troppo discosti tra loro, e le nostre credute piccole differenze sono d'ordinario nella natura stessa crepacci così vasti, che non è da contare su tali osservazioni (segnatamente per una grande molteplicità di cose, in cui dev'esser sempre facile trovare certe somiglianze e ravvicinamenti) come intenzioni della natura. Al contrario, il metodo di ricercare secondo un tal principio un ordine nella natura, e la massima di considerare quest'ordine come fondato in una natura in generale, senza determinare dove e fin dove, è certamente un legittimo ed eccellente principio regolativo della ragione; il quale, per altro, come tale, va troppo in là perché l'esperienza e l'osservazione possano pareggiarlo; tuttavia senza determinare nulla, non fa che presegnare loro la via all'unità sistematica.

DELLO SCOPO FINALE DELLA DIALETTICA NATURALE  
DELLA RAGIONE UMANA

Le idee della ragion pura non possono mai essere in se stesse dialettiche, ma solo il loro abuso non può non fare che ne sorga per noi un'apparenza fallace; perché esse ci son date dalla natura della nostra ragione, e questa suprema corte di tutti i diritti e pretese della nostra speculazione è impossibile che contenga essa stessa illusioni e inganni originari. Presumibilmente, dunque, esse avranno la loro buona e utile destinazione nella disposizione naturale della

<sup>1</sup> Il famoso naturalista e filosofo ginevrino Carlo Bonnet (1720-1793), di cui vedi il libro: *Contemplation de la nature* (1764), trad. in tedesco nel 1766.

nostra ragione. Ma la turba dei sofisti grida, come suole, all'assurdità e contraddizione, e ingiuria al governo, nel cui più intimo disegno essa non può entrare, ai cui influssi benefici essa stessa deve la sua conservazione e fino a quella cultura, che la mette in grado di biasimarlo e di condannarlo.

Non ci si può con sicurezza servire di un concetto a priori, senza averne fatto la deduzione trascendentale. Le idee della ragion pura non si prestano, veramente, a una deduzione del genere di quella delle categorie; ma se esse devono per lo meno possedere un certo valore oggettivo, benché soltanto indeterminato, e non rappresentare semplicemente esseri immaginari (*entia rationis ratiocinantis*), una deduzione di esse deve assolutamente esser possibile, posto pure che essa si allontani molto da quella che è possibile per le categorie. Questo è il compimento del compito critico della ragion pura, e questo ora noi ci vogliamo addossare.

C'è una gran differenza, tra l'essere qualche cosa data alla mia ragione come oggetto assolutamente, ? soltanto come un oggetto nell'idea. Nel primo caso i miei concetti passano a determinare l'oggetto; nel secondo non c'è realmente se non uno schema, al quale non viene attribuito direttamente nessun oggetto, né pure ipoteticamente, ma che serve soltanto a rappresentarci mediante la relazione con questa idea, secondo la loro unità sistematica, e però indirettamente, altri oggetti. Così io dico: il concetto di un'Intelligenza suprema è una semplice idea, cioè la sua realtà oggettiva non deve consistere in ciò, che esso si riferisca direttamente a un oggetto (perché in tal senso noi non potremmo giustificare il suo volere oggettivo), ma esso non è se non uno schema ordinato secondo le condizioni della massima unità razionale, del concetto di una cosa in generale; schema che ci serve soltanto per mantenere nell'uso empirico della nostra ragione la massima unità sistematica, in quanto l'oggetto dell'esperienza, in qualche modo, si ricava dall'oggetto escogitato di questa idea, quasi suo principio e causa. Allora, per es., si suoi dire: le cose del mondo devono essere considerate come se avessero la loro esistenza da un'Intelligenza suprema. In tal modo l'idea, propriamente, è solo un concetto euristico, e non ostensivo; e ci dice, non come un oggetto è costituito, ma come, sotto la guida di esso concetto, noi dobbiamo indagare la costituzione e la connessione degli oggetti dell'esperienza in genere. Che se si può dimostrare che, sebbene le tre idee trascendentali (psicologica, cosmologica e teologica) non si riferiscano direttamente a nessun oggetto a loro corrispondente e alla sua determinazione, tuttavia

tutte le regole dell'uso empirico della ragione, nell'ipotesi d'un tale oggetto nell'idea, conducono a un'unità sistematica e ampliano sempre la conoscenza sperimentale, mentre non possono mai esser contro ad essa: allora è una massima necessaria della ragione procedere secondo tali idee. E quest'è la deduzione trascendentale di tutte le idee della ragion speculativa, non quali principi costitutivi dell'ampliamento della nostra conoscenza sopra più oggetti che non ne possa fornire l'esperienza, ma quali principi regolativi dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale, la quale viene così meglio stabilita e regolata dentro i suoi limiti; ciò che non potrebbe accadere senza tali idee, mercé il semplice uso dei principi dell'intelletto.

Spiego questo più chiaramente. Anzitutto, in conseguenza di queste idee come principi, dobbiamo connettere (nella psicologia) tutti i fenomeni, operazioni e recettività della nostra anima al filo conduttore dell'esperienza interna, come se essa fosse una sostanza semplice, che esistesse (almeno nella vita) costantemente con l'identità personale, mentre i suoi stati, ai quali quelli del corpo si riferiscono solo come condizioni esterne, cangiano continuamente. In secondo luogo (nella cosmologia) in una ricerca che non potrà compiersi mai, noi dobbiamo perseguire la serie delle condizioni così degli interni come degli esterni fenomeni naturali, come se essa fosse in sé infinita e senza un termine primo e supremo, quantunque non perciò noi neghiamo fuori di tutti i fenomeni i primi principi, puramente intelligibili, di essi, ma non pertanto non possiamo mai metterli nella catena delle spiegazioni naturali, poiché non li conosciamo punto. Finalmente, e in terzo luogo, noi dobbiamo (rispetto alla teologia) considerare tutto ciò che può comunque entrare nella catena dell'esperienza possibile, come se questa costituisse un'unità assoluta, ma sempre affatto dipendente, e sempre anche condizionata dentro il mondo sensibile, e pur nondimeno come se il complesso di tutti i fenomeni (lo stesso mondo sensibile) avesse fuori del suo ambito un unico sommo e onnisufficiente fondamento, ossia una ragione in qualche modo per sé stante, originaria e creatrice, in relazione alla quale noi stabiliamo ogni uso empirico della nostra ragione nella sua massima estensione, come se gli oggetti fossero derivati da quel prototipo di ogni ragione. Ciò vuoi dire: dovete derivare i fenomeni interni dell'anima non da una sostanza semplice pensante, ma gli uni dagli altri secondo l'idea di un essere semplice; non da una suprema Intelligenza dovete ricavare l'ordine e l'unità sistematica del mondo, ma, dall'idea d'una causa suprema-

mente sapiente, trarre la regola, alla quale la ragione deve attenersi nella connessione delle cause e degli effetti nel mondo, per la sua propria soddisfazione.

Ora non c'è la minima cosa che ci impedisca di ammettere queste idee anche come oggettive e ipostatiche, salvo soltanto la cosmologica, in cui la ragione urta in un'antinomia, se la vuoi ridurre a tale (la psicologica e la teologica non contengono di queste antinomie). Poiché in esse non c'è contraddizione, come quindi potrebbe uno contrastarcene la realtà oggettiva, dal momento che della loro possibilità egli, per negarla, ne sa proprio tanto poco, quanto noi per affermarla? Tuttavia, per ammettere qualche cosa, non basta che non vi si opponga nessun positivo impedimento; e non ci può esser permesso d'introdurre, come oggetti reali e determinati, enti di ragione, che sorpassano tutti i nostri concetti, benché non ne contraddicano alcuno, sulla semplice fede della ragione speculativa che vuoi compiere l'opera sua. Essi dunque non debbono essere ammessi in se stessi, ma la loro realtà dee valere soltanto come la realtà d'uno schema del principio regolativo per l'unità sistematica di tutte le conoscenze della natura; e però essi devono esser posti a fondamento solo come analoghi di cose reali, non come tali in se stessi. Noi togliamo dall'oggetto dell'idea le condizioni che limitano il nostro concetto intellettuale, ma che sono anche le sole che ci rendano possibile un concetto determinato di una cosa qualunque. E ora noi ci pensiamo un qualcosa, di cui, per quel che sia in se stesso, non abbiamo concetto di sorta, ma di cui tuttavia concepiamo un rapporto con il complesso dei fenomeni, analogo al rapporto che i fenomeni hanno tra loro.

Quando pertanto noi ammettiamo di questi esseri ideali, non allarghiamo propriamente la nostra conoscenza intorno agli oggetti della esperienza possibile, ma soltanto l'unità empirica di questa, mercé quell'unità sistematica di cui l'idea ci fornisce lo schema, e che, pertanto, non ha valore di principio costitutivo, ma solo regolativo. Infatti, se noi poniamo una cosa corrispondente all'idea, un qualcosa ? essere reale, con ciò non è detto che vogliamo estendere la nostra conoscenza delle cose per mezzo di concetti trascendenti; quest'essere, infatti, vien messo a fondamento nell'idea e non in se stesso, quindi solo per esprimere l'unità sistematica, che deve servirci di regola nell'uso empirico della ragione, senza perciò tuttavia decidere in alcun modo, quale sia il fondamento di questa unità, ? la proprietà interna di un tale essere, sul quale, come sulla sua causa, tale unità riposa.

Così, il concetto trascendentale, l'unico concetto determinato, che ci dà di Dio la ragione semplicemente speculativa, è, nel senso più esatto, deistico: cioè la ragione non ci dà mai la validità oggettiva di un tal concetto, ma soltanto l'idea di un qualcosa, su cui tutta la realtà empirica fonda la sua suprema e necessaria unità; e che noi non possiamo pensare altrimenti che per analogia a una sostanza reale, la quale, secondo leggi razionali, sia la causa di tutte le cose, in quanto noi ci mettiamo a pensarlo assolutamente come un oggetto particolare, e non piuttosto, contentandoci della semplice idea del principio regolativo della ragione, ci rassegnamo a porre da parte, come superiore all'intelletto umano, il compimento di tutte le condizioni del pensiero: il che per altro non è compatibile con lo scopo di una compiuta unità sistematica nella nostra conoscenza, alla quale, per lo meno, la ragione non pone nessun limite.

Quindi accade che, se ammetto un essere divino, io non ho il minimo concetto né della possibilità interna della sua somma perfezione, né della necessità della sua esistenza; ma posso poi soddisfare a tutte le altre questioni che concernono il contingente, e procurare il più perfetto appagamento alla ragione, rispetto alla massima unità da ricercare nel suo uso empirico, non, per altro, rispetto a questo presupposto stesso; ciò che dimostra che il suo interesse speculativo, e non la sua conoscenza l'autorizza a partire da un punto che è tanto di là dalla sua sfera, per considerare quindi i suoi oggetti in una totalità completa.

Ora qui si scorge una differenza di metodo in una medesima ipotesi, che è abbastanza sottile, ma pure della più grande importanza nella filosofia trascendentale. Io posso avere un motivo sufficiente per ammettere qualche cosa relativamente (*suppositio relativa*), senza essere perciò in diritto di ammetterla assolutamente (*suppositio absoluta*). Questa differenza si ha quando si ha da fare semplicemente con un principio regolativo, di cui conosciamo bensì la necessità in se stessa, ma non ne conosciamo la fonte, e ne ammettiamo un fondamento supremo solo allo scopo di pensare tanto più determinatamente l'universalità del principio che, per es., se io penso un essere come esistente, che corrisponda a una semplice idea, e precisamente a un'idea trascendentale. Giacché allora io non posso ammettere mai in se stessa l'esistenza di questa cosa, da poi che nessun concetto, onde io possa pensar determinato un qualunque oggetto, vi arriva, e le condizioni del valore oggettivo del mio concetto sono escluse dalla stessa idea. I concetti di realtà, sostanza, causalità, quello stesso di necessità di esistere, fuori dell'uso in cui

essi rendono possibile la conoscenza empirica d'un oggetto, non hanno significato, che valga a determinare un oggetto qualsiasi. Essi, dunque, in verità, possono servire a spiegare la possibilità delle cose del mondo sensibile, ma non la possibilità di un universo stesso; poiché questo principio di spiegazione dovrebbe esser fuori del mondo, e non sarebbe quindi oggetto di possibile esperienza. Posso tuttavia ammettere un tale essere inconcepibile, oggetto di una semplice idea, relativamente al mondo sensibile, benché non in se stesso. Infatti, se a base del massimo uso empirico possibile della mia ragione c'è un'idea (della completa unità sistematica, di cui parlerò or ora in modo più determinato), la quale in se stessa non può essere mai mostrata adeguatamente nell'esperienza, sebbene sia impreteribilmente necessaria per raccostare la unità empirica al più alto grado possibile: io non sono soltanto in diritto, ma nella necessità, di realizzare questa idea, cioè di assegnarle un oggetto reale; ma solo come qualcosa in generale, che in se stesso io non conosco punto, ma al quale, come principio di quella unità sistematica, e in rapporto a questa, do proprietà analoghe a quelle che do ai concetti dell'intelletto dell'uso empirico. Io, dunque, per analogia alle realtà del mondo, alle sostanze, alla causalità e alla necessità, concepirò un Essere che possiede tutto ciò nella più alta perfezione; e in quanto questa idea poggia semplicemente sulla mia ragione, potrò concepire quest'Essere come ragione indipendente, che, mediante idee della massima armonia e unità, è causa dell'universo; sicché prescindendo da tutte le condizioni limitatrici dell'idea, unicamente per render possibile, col sussidio d'un tal fondamento originario, l'unità sistematica, l'unità del molteplice nell'universo, e, mercé di essa, il massimo uso empirico possibile della ragione, considerando così tutti i rapporti come se fossero disposizioni di una ragione suprema, di cui la nostra sia una debole copia. Allora io vengo a pensare quest'Essere supremo per meri concetti, i quali propriamente non hanno la loro applicazione se non nel mondo sensibile; ma poiché io non mi servo di quel presupposto trascendentale che per un uso relativo, in quanto cioè esso deve fornire il sostrato alla maggiore unità possibile dell'esperienza, così io posso concepire un Essere, che distinguo dal mondo, appunto per mezzo di proprietà che appartengono unicamente al mondo sensibile. Infatti io non voglio punto, e né anche sono in diritto di voler conoscere quest'oggetto della mia idea per quel che esso può essere in se medesimo: giacché a ciò io non ho nessun concetto, e gli stessi concetti di realtà, sostanza, causalità e perfino quello di necessità nell'esistenza perdono tutto il loro signi-

ficario, e sono titoli vani di concetti senza contenuto, quando io mi spinga con essi fuori del dominio dei sensi. Io non concepisco se non la relazione di un essere a me affatto ignoto in se stesso, con la massima unità sistematica dell'universo, unicamente per farne lo schema del principio regolativo del maggior possibile uso empirico della mia ragione.

Se gettiamo ora il nostro sguardo sull'oggetto trascendentale della nostra idea, vediamo che non possiamo presupporre la sua realtà in se stessa secondo i concetti di realtà, sostanza, causalità, ecc, poiché questi concetti non hanno la minima applicazione a qualcosa che sia affatto diverso dal mondo sensibile. La supposizione dunque, della ragione, di un Essere supremo come causa suprema, è semplicemente relativa, pensata in servizio dell'unità sistematica del mondo sensibile, e qualche cosa di semplicemente ideale, di cui, per quel che sia in sé, non abbiamo nessun concetto. Quindi si spiega anche perché abbiamo bisogno, in relazione con ciò che è dato esistente ai sensi, della idea di un Essere originario in sé necessario; ma di questo e della sua assoluta necessità non ci è dato di avere il minimo concetto.

Ormai possiamo chiaramente additare il risultato di tutta la dialettica trascendentale, e determinare esattamente lo scopo finale delle idee della ragion pura, che solo per equivoco e disavvertenza diventano dialettiche. La ragion pura, nel fatto, non s'occupa d'altro che di se stessa, e non può neppure aver altro ufficio, poiché a lei non vengono dati gli oggetti per l'unità del concetto sperimentale, bensì le conoscenze intellettuali per l'unità del concetto razionale, cioè del concatenamento per mezzo d'un principio. L'unità della ragione è l'unità del sistema, e questa unità sistematica serve alla ragione, non oggettivamente, come principio per estenderla sugli oggetti, ma soggettivamente come massima per estenderla su ogni possibile conoscenza empirica degli oggetti. Tuttavia la connessione sistematica che la ragione può dare all'uso empirico dell'intelletto, non ne promuove soltanto l'estensione, ma ne garantisce altresì l'esattezza; e il principio di una tale unità sistematica è anche oggettivo, ma in modo indeterminato (*principium vagum*); non come principio costitutivo, per determinare qualche cosa rispetto al suo oggetto diretto, bensì per promuovere e rafforzare, come principio semplicemente regolativo e come massima, l'uso empirico della ragione, aprendo nuove vie, ignote all'intelletto, all'infinito (indeterminatamente), senza esser mai con ciò menomamente contro le leggi dell'uso empirico.

Ma la ragione non può concepire altrimenti questa unità sistematica, che attribuendo insieme alla sua idea un oggetto, il quale per altro non può esser dato da nessuna esperienza; giacché l'esperienza non presenta mai un esempio di perfetta unità sistematica. Questo ente di ragione (*ens rationis ratiocinatae*) è, in verità, una semplice idea, e non vien dunque ammesso assolutamente e in se stesso come qualcosa di reale, sibbene posto a fondamento solo problematicamente (non potendolo noi raggiungere con nessun concetto intellettuale), per considerare ogni connessione delle cose del mondo sensibile come se avessero il loro fondamento in questo ente di ragione, ma unicamente allo scopo di fondarvi l'unità sistematica, che è indispensabile alla ragione, e alla conoscenza empirica dell'intelletto può ad ogni modo essere di vantaggio, mai d'impedimento.

Si disconosce senz'altro il significato di questa idea, se la si considera come l'affermazione, ? anche soltanto la presupposizione, di una cosa reale, cui si voglia attribuire il principio della costituzione sistematica del mondo; piuttosto si lasci interamente indeciso, quale natura abbia in sé questo principio che si sottrae ai nostri concetti, e si ponga soltanto una idea come punto di vista, dal quale solamente è dato di estendere quell'unità così essenziale alla ragione e così salutare all'intelletto; in una parola: questa cosa trascendentale è semplicemente lo schema di quel principio regolativo, per cui la ragione, per quanto è in lei, estende l'unità sistematica su tutta l'esperienza.

Il primo oggetto d'una tale idea sono io stesso, considerato semplicemente come natura pensante (anima). Se io voglio ricercare le proprietà, con cui un essere pensante esiste in sé, devo interrogare l'esperienza, e già non posso, di tutte le categorie, applicarne nessuna a questo oggetto, se non in quanto di esso m'è dato lo schema nell'intuizione sensibile. Ma con ciò io non arrivo mai a un'unità sistematica di tutti i fenomeni del senso interno. Invece, dunque, del concetto d'esperienza (di ciò che è realmente l'anima), il quale non mi può condurre molto in là, la ragione prende il concetto dell'unità empirica di ogni pensiero; e pensando questa unità come incondizionata e originaria, se ne fa un concetto di ragione (un'idea) di una sostanza semplice, che, immutabile in se stessa (personalmente identica), sta in comunione con le altre cose reali fuori di lei; in una parola, di una intelligenza semplice per sé stante. Ma così essa non ha altro innanzi agli occhi, che principi dell'unità sistematica per la spiegazione dei fenomeni dell'anima, cioè di considerare

tutte le determinazioni come inerenti a un soggetto unico, tutte le facoltà, quanto è possibile, come derivate da una facoltà fondamentale unica, ogni cambiamento come appartenente allo stato di un identico essere permanente, e di rappresentarci tutti i fenomeni nello spazio come affatto diversi dagli atti del pensiero. Quella semplicità della sostanza, ecc. non dovrebbe essere se non lo schema di questo principio regolativo, e non viene presupposta, quasi fondamento reale delle proprietà dell'anima. Giacché queste possono anche essere fondate su ben altri principi, che noi non conosciamo punto; come infatti noi non potremmo propriamente conoscere in se stesso l'anima, né pure per mezzo di questi predicati ammessi, se anche noi volessimo farli valere di essa assolutamente, poiché essi costituiscono una semplice idea, che non può punto esser rappresentata *in concreto*. Ora da una tale idea psicologica non può risultare altro che vantaggio, se si bada soltanto a non farla valere nulla più che come semplice idea, ossia relativamente all'uso sistematico della ragione rispetto ai fenomeni dell'anima. Allora infatti non si mescolano leggi empiriche dei fenomeni corporei, che sono affatto d'altra specie, nelle spiegazioni di ciò che appartiene semplicemente al senso interno; allora non si permettono quelle ventose ipotesi di generazione, distruzione e palingenesi delle anime, ecc; sicché lo studio di questo oggetto del senso interno è fatto tutto puro e senza mistione di proprietà eterogenee; oltre di che la ricerca della ragione viene diretta a ricondurre in questo soggetto i fondamenti esplicativi, fin dove è possibile, a un unico principio; il che tutto è fatto, nel miglior modo, anzi, unicamente mediante un tale schema, come se si trattasse di un essere reale. L'idea psicologica non può né anche significare altro che lo schema di un concetto regolativo. Giacché, se io volessi anche solamente domandare se l'anima non sia in sé di natura spirituale, questa domanda non avrebbe nessun senso. Infatti con un tal concetto io non solo metto da parte la natura corporea, ma in generale tutta la natura, cioè tutti i predicati di una qualsiasi esperienza possibile, e però tutte le condizioni per concepire un oggetto per un tal concetto, come quello che solo può far dire che esso abbia un senso.

La seconda idea regolativa della ragione semplicemente speculativa è il concetto del mondo in generale. La natura è infatti solo, propriamente, l'unico oggetto dato, rispetto al quale la ragione abbia bisogno di principi regolativi. Questa natura è duplice, ? natura pensante, ? natura corporea. Se non che, per quest'ultima, per concepirla secondo la sua interna possibilità, cioè per determinare

l'applicazione ad essa delle categorie, noi non abbiamo bisogno di nessuna idea ? rappresentazione che vada di là dall'esperienza; né anche rispetto ad essa è possibile una tale idea, perché nella natura corporea noi siamo guidati semplicemente dall'intuizione sensibile, e non come nel concetto psicologico fondamentale (Io), che contiene a priori una certa forma del pensiero, cioè la sua unità. Per la ragion pura, dunque, non ci resta altro che la natura in generale e la completezza delle sue condizioni secondo un qualsiasi principio. La totalità assoluta delle serie di queste condizioni nella derivazione de' loro membri è un'idea, la quale veramente non può aversi mai nell'uso empirico della ragione, ma tuttavia serve di regola secondo la quale noi dobbiamo procedere rispetto ad essa: cioè nella spiegazione dei fenomeni dati (retrocedendo ? risalendo) come se la serie in sé fosse infinita, cioè *in indefinitum*; ma dove la ragione è considerata come causa determinante (nella libertà), quindi nei principi pratici, come se non avessimo innanzi a noi un oggetto dei sensi ma dell'intelletto puro, in cui le condizioni potessero esser poste non più nella serie considerata, come se fosse cominciata assolutamente (per una causa intelligibile); il che tutto dimostra che le idee cosmologiche non sono se non principi regolativi, e son lungi dallo stabilire, quasi fossero costitutivi, una reale totalità di serie di questa sorta. Il resto può cercarsi a suo luogo nell'Antinomia della ragion pura.

La terza idea della ragion pura, che contiene una supposizione, semplicemente relativa, di un Essere causa unica ed onnipotente di tutte le serie cosmologiche, è il concetto razionale di Dio. Noi non abbiamo il minimo fondamento per ammettere assolutamente l'oggetto di questa idea (di supporlo in sé); perché ciò che può bene mettere in grado ? anche autorizzarci a credere ? ad affermare in se stesso, pel semplice concetto che ne abbiamo, un Essere della più alta perfezione e come, per sua natura, assolutamente necessario, non sarebbe il mondo, in relazione col quale soltanto può tale supposizione essere necessaria; e allora si vede chiaramente che l'idea di esso, come tutte le idee speculative, non vuoi dire altro, se non che la ragione richiede che ogni connessione del mondo venga considerata secondo i principi di un'unità sistematica, e però come se tutte quante fossero provenute da un Essere unico onnicomprensivo, quasi causa suprema e onnipotente. Quindi è evidente che la ragione in questo non può aver di mira se non la sua propria regola formale nello sviluppo del suo uso empirico, ma non mai uno sviluppo al di là di tutti i limiti dell'uso empirico; quindi, che

sotto questa idea non si nasconde un principio costitutivo del suo uso empirico indirizzato all'esperienza possibile.

Questa suprema unità formale, che riposa solo su concetti della ragione, è l'unità delle cose conforme a fini, e l'interesse speculativo della ragione ci obbliga a considerare ogni ordine nel mondo, come se esso fosse germogliato dallo scopo di una ragione sovrana. Un tal principio apre infatti alla nostra ragione, applicata al campo delle esperienze, prospettive affatto nuove, per collegare secondo leggi teologiche le cose del mondo, e quindi pervenire alla loro massima unità sistematica. La supposizione di un'intelligenza suprema, come causa affatto unica dell'universo, ma solamente nell'idea, può dunque giovare sempre alla ragione, e tuttavia non nuocerle mai. Infatti, se noi, rispetto alla figura della terra (rotonda, ma un po' schiacciata)<sup>1</sup>, dei monti e dei mari, ecc, ammettiamo subito scopi al tutto saggi d'un creatore, su questa via possiamo fare una quantità di scoperte. Se noi ci arrestiamo a questa supposizione come a un semplice principio regolativo, l'errore stesso non ci può esser di nocumento. Giacché, in ogni caso, non ne può seguire altro se non che, dove noi ci aspettavamo un rapporto ideologico (*nexus finalis*), se ne trovi soltanto uno meccanico ? fisico (*nexus effectivus*), onde, in un tal caso, noi veniamo a rimetterci soltanto un'unità in più, ma non perdiamo l'unità della ragione nel suo uso empirico. Ma neppure questo contrattempo può colpire la legge stessa nel suo scopo universale e teleologia) in generale. Giacché sebbene un anatomista possa esser convinto di errore, se riferisce un qualsiasi organo d'un corpo animale a uno scopo, da cui si può chiaramente mostrare che esso non deriva: tuttavia è affatto impossibile dimostrare in un caso, che una disposizione quale si voglia della natura non abbia assolutamente nessuno scopo. Quindi anche la fisiologia (dei medici) estende la sua cognizione empirica molto limitata degli scopi dell'organismo mercé un principio, fornito semplicemente dalla ragion pura, al punto, che vi si ammette con tutta audacia, e insieme col consenso di tutti gl'intelligenti, che tutto nell'animale ha la sua uti-

<sup>1</sup> Il vantaggio, che proviene dalla forma sferica della terra, è abbastanza noto; ma pochi sanno che il suo schiacciamento, come uno sferoide, è quello che solo impedisce all'emergere della terra ferma, ? anche di montagne minori sollevate probabilmente da terremoti, di spostare continuamente l'asse terrestre e sensibilmente in non molto tempo, se il rigonfiamento della terra all'equatore non fosse una così potente montagna, che la scossa di ogni altro monte non può spostare notabilmente rispetto all'asse. E pure si spiega questa saggia disposizione senza nessuna difficoltà con l'equilibrio della massa terrestre una volta liquida (N. d. K.).

lità e il suo buon fine; la qual supposizione, se dovesse esser costitutiva, andrebbe molto al di là di quel che l'osservazione finora non possa giustificare; donde, infatti, è dato scorgere, che essa non è altro che un principio regolativo della ragione per giungere alla più alta unità sistematica mercé l'idea della causalità finale della suprema causa del mondo, e come se questa, quale somma intelligenza fosse la causa di tutto secondo il più sapiente disegno.

Ma, se noi rinunziamo a questa restrizione dell'idea all'uso semplicemente regolativo, la ragione è tratta in errore in tante maniere, per quante allora essa abbandona il terreno dell'esperienza, che pure deve contenere i segni del suo cammino, e s'avventura al di là di esso per l'inconcepibile e irraggiungibile, sulle cui altezze essa necessariamente è presa dalle vertigini, vedendosi scissa del tutto da questo punto di vista, da ogni uso conforme con l'esperienza.

Il primo difetto che risulta dal prendere l'idea di un Essere supremo, non come semplicemente regolativa, ma (ciò che è contro la natura di un'idea) come costitutiva, è la ragione pigra (*ignava ratio*)<sup>1</sup>. Si può chiamare così ogni principio, il quale faccia che si consideri come assolutamente compiuta la propria ricerca naturale, dove che sia, e la ragione quindi si dia pace, come se essa abbia assolto pienamente l'ufficio suo. Quindi la stessa idea psicologica, se è adoperata come principio costitutivo per la spiegazione dei fenomeni della nostra anima, e però a dirittura per l'estensione della nostra conoscenza di questo soggetto anche al di là d'ogni esperienza (al suo stato dopo la morte), riesce bensì molto comoda alla ragione, ma guasta anche affatto e rovina tutto l'uso naturale della medesima dietro la guida delle esperienze. Così lo spiritualista dommatico spiega l'unità della persona, che rimane immutabile attraverso tutti i mutamenti degli stati, con l'unità della sostanza pensante, che egli crede percepire immediatamente nell'Io; spiega l'interesse, che noi

<sup>1</sup> Gli antichi dialettici chiamavano così il paralogismo che suonava: se il tuo destino porta che tu devi guarire di questa malattia, questo accadrà, sia che tu ricorra a un medico ? no. Cicerone dice che questo modo di ragionare prende il suo nome da ciò, che, seguendolo, non c'è più alcun uso della ragione nella vita. Questa è la ragione, per cui io designo con Io stesso nome l'argomento sofistico della ragion pura (N. d. K.).

«Nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur: appellatur enim quidam philosophis a???? ?????, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. Sic enim interrogant: Si fatum tibi est, ex hoc morbo convalescere; sive medicum adhibueris, sive non adhibueris, convalescere. Item si fatum tibi est, ex hoc morbo non convalescere; sive tu medicum adhibueris, sive non adhibueris, non convalesces. Et alterutrum fatum est. Medicum ergo adhibere nihil attinet. Recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e vita tolletur aedo»: M. TULLII CICERONIS *de fato*, cap. XIII.

prendiamo alle cose, che devono cominciare ad accadere dopo la nostra morte, con la coscienza della natura immateriale del nostro soggetto pensante ecc, e si dispensa da ogni indagine intorno alle cause di questi nostri fenomeni interni per mezzo dei principi di spiegazione fisici, trascurando per la parola sovrana, per così dire, d'una ragione trascendente le fonti conoscitive immanenti dell'esperienza, a vantaggio del comodo proprio, ma a scapito di tutta la sua istruzione. Anche più manifestamente questa disastrosa conseguenza ci colpisce nel dommatismo della nostra idea di una intelligenza suprema e nel sistema teologico della natura, che falsamente vi si fonda sopra (fisicoteologia). Infatti tutti i fini che si manifestano nella natura, spesso soltanto escogitati da noi, servono a renderci più comoda la ricerca delle cause, nel senso che, invece di cercarle nelle leggi universali del meccanismo della materia, si ricorre direttamente al decreto imperscrutabile della somma sapienza, e si considera allora come bella e compiuta l'opera della ragione, quando ci si dispensa dal suo uso, che pure non trova un filo conduttore se non dove ce lo forniscono l'ordine della natura e la serie dei cambiamenti secondo le sue leggi interne ed universali. Questo errore si può schivare, se noi non consideriamo dal punto di vista degli scopi soltanto alcune parti della natura, come per es., la divisione della terra ferma, la sua struttura e la costituzione e posizione delle montagne, ? magari soltanto l'organizzazione del regno vegetale e animale, ma rendiamo affatto universale questa unità sistematica della natura in rapporto con l'idea di un'intelligenza suprema. Perché allora noi mettiamo a base una finalità secondo leggi universali della natura, da cui nessuna particolare disposizione è esclusa, ma soltanto viene a noi segnalata più ? meno chiaramente, e abbiamo un principio regolativo dell'unità sistematica d'un concatenamento teologico; che noi per altro non possiamo determinare anticipatamente; ma soltanto nell'aspettazione di essa possiamo proseguire il concatenamento fisico-meccanico secondo leggi universali. Solo così, infatti, il principio dell'unità finale può estendere sempre l'uso della ragione rispetto all'esperienza, senza recargli in nessun caso pregiudizio.

Il secondo errore, che nasce dalla sbagliata interpretazione del detto principio dell'unità sistematica, è quello della ragion rovesciata (*perversa ratio* ?ste??? p??te??? *rationis*). L'idea dell'unità sistematica dovrebbe servire soltanto come principio regolativo per cercarla nella connessione delle cose secondo leggi universali della na-



tura, e, finché se ne può trovare<sup>1</sup> sulla via empirica, per credere che di tanto ci si è avvicinati alla perfezione del suo uso, benché non la si possa mai raggiungere di certo. Invece si rovescia la cosa, e si comincia dal prendere a base la realtà d'un principio dell'unità finale come ipostatica, si determina antropomorficamente, poiché in se stesso è affatto imperscrutabile, il concetto di una tale intelligenza suprema; e quindi s'impongono alla natura in modo violento e dittatorio certi scopi, invece di cercarli convenientemente sulla via della ricerca fisica: sicché non soltanto la teologia, la quale dovrebbe servire semplicemente a integrare l'unità della natura secondo leggi universali, vi influisce piuttosto per sopprimerla; ma anche la ragione vien meno al suo scopo, di dimostrare, secondo questo, l'esistenza di una tale causa suprema intelligente a partire dalla natura. Giacché, se nella natura non si può presupporre a priori, cioè quasi inerente alla essenza sua, la finalità suprema, come si vorrà fare assegnamento su di essa per cercarla, e spingersi su questa scala fino alla somma perfezione d'un creatore, come a una perfezione assolutamente necessaria, e quindi conoscibile a priori? Il principio regolativo esige che si presupponga assolutamente derivante dall'essenza delle cose, l'unità sistematica come unità della natura, unità non semplicemente conosciuta in modo empirico, ma presupposta a priori, benché ancora indeterminatamente. Ma, se io metto prima a fondamento un essere ordinatore supremo, l'unità della natura nel fatto è soppressa. Giacché essa è del tutto estranea alla natura delle cose, ed accidentale, e non può né anche esser conosciuta dalle leggi universali di essa. Donde proviene un circolo vizioso nella dimostrazione, supponendovisi ciò che dev'essere dimostrato.

Prendere il principio regolativo dell'unità sistematica della natura per un principio costitutivo, e presupporre ipostaticamente come causa ciò che soltanto idealmente è posto a base dell'uso coerente della ragione, significa soltanto imbrogliare la ragione. La scienza della natura segue del tutto per conto suo il proprio cammino lungo la catena delle cause naturali, secondo le leggi universali della natura, secondo, bensì, l'idea d'un creatore, ma non per dedurre da questo la finalità, che essa cerca per tutto, ma per conoscere la sua esistenza per via di questa finalità, indagata nell'essenza delle cose naturali, e, quanto è possibile, anche nell'essenza di tutte

<sup>1</sup> Cioè, di tale unità.

le cose in generale; per conoscerla, quindi, come assolutamente necessaria. La qual cosa può riuscire? no, ma l'idea resta sempre esatta, e del pari anche l'uso di essa, se vien ristretto alle condizioni d'un semplice principio regolativo.

L'unità finale completa è la perfezione (assolutamente intesa). Se noi non troviamo questa nell'essenza delle cose, che costituiscono l'intero oggetto dell'esperienza, cioè di tutta la nostra conoscenza oggettivamente valida, quindi nelle leggi universali e necessarie della natura, come vogliamo da ciò concludere direttamente all'idea della perfezione suprema e assolutamente necessaria di un creatore, origine d'ogni causalità? La massima unità sistematica, e perciò anche l'unità finale è la scuola, e perfino il fondamento della possibilità, del massimo uso della ragione. L'idea di essa è inseparabilmente legata con l'essenza della nostra ragione. Questa idea appunto, dunque, è per noi legislatrice, e così è ben naturale ammettere una corrispondente ragione legislatrice (*intelectus archetypus*), dalla quale, come dall'oggetto della nostra ragione, si deve derivare ogni unità sistematica della natura.

A proposito dell'antinomia della ragion pura noi abbiamo detto, che tutte le questioni che la ragion pura solleva, devono assolutamente essere solubili, e che la giustificazione che si appella ai limiti della nostra conoscenza, che in molte questioni naturali è inevitabile non meno che giusta, qui non può essere permessa, poiché qui le questioni non ci sono messe innanzi dalla natura delle cose, ma soltanto dalla natura della ragione, e si riferiscono unicamente alla sua interna costituzione. Ora noi possiamo confermare questa asserzione, audace alla prima apparenza, rispetto alle due questioni in cui la ragion pura ha il massimo interesse, e portare così all'intero compimento la nostra trattazione della dialettica ad esse relativa.

Se, dunque, in primo luogo (in vista di una teologia trascendentale<sup>1</sup>), si domanda se c'è qualche cosa di diverso dal mondo, che contenga il fondamento dell'ordine cosmico e del suo incatenamento secondo leggi universali, la risposta è: senza dubbio. Il mondo, infatti, è una somma di fenomeni; ci dev'essere dunque un fondamento di esso, trascendentale, cioè pensabile semplicemente per

<sup>1</sup> Quello che già ho detto innanzi dell'idea psicologica e della sua destinazione propria, come principio per l'uso semplicemente regolativo della ragione, mi dispensa dal distendermi a spiegare ancora in particolare l'illusione trascendentale, per la quale quell'unità sistematica di ogni molteplicità del senso interno vien rappresentata ipostaticamente. Il processo qui è affatto simile a quello che la critica osserva rispetto all'ideale teologico (N. d. K.).

l'intelletto puro. Se, in secondo luogo, si chiede se questo essere è sostanza, della massima realtà, necessario, ecc, io rispondo che questa domanda non ha assolutamente nessun significato. Giacché tutte le categorie, onde io tento farmi un concetto d'un tale oggetto, non sono se non d'uso empirico, e non hanno nessun senso se non vengono applicate ad oggetti di un'esperienza possibile, cioè al mondo sensibile. Fuori di questo campo sono semplici titoli di concetti, che si possono concedere, ma non per questo anche intendere. Se, infine, in terzo luogo, si domanda, se almeno possiamo concepire questo essere differente dal mondo per *analogia* con gli oggetti dell'esperienza, la risposta è: certamente; ma solo come oggetto nell'idea, e non nella realtà; ossia solo in quanto è un sostrato, a noi ignoto, dell'unità sistematica, dell'ordine e della finalità della costituzione del mondo, di cui la ragione deve farsi un principio regolativo per la sua investigazione della natura. Di più, noi possiamo in questa idea permettere francamente e impunemente certi antropomorfismi, che giovano al detto principio regolativo. Giacché è sempre soltanto un'idea, che non vien riferita punto direttamente a un essere diverso dal mondo, sibbene al principio regolativo dell'unità sistematica del mondo, ma solo mediante uno schema di questa, ossia una suprema Intelligenza, che ne sia creatore secondo sapienti disegni. Con che non si è dovuto pensare che cosa questo originario principio dell'unità cosmica sia in se stesso, ma come noi dobbiamo adoperarlo, ? piuttosto la sua idea, relativamente all'uso sistematico della ragione rispetto alle cose del mondo. Ma, in questo modo, possiamo noi tuttavia (si continuerà a domandare) ammettere un Creatore del mondo, unico, sapiente e onnipotente? Senza alcun dubbio: e non solo possiamo, ma ne dobbiamo supporre uno così. Ma, allora, noi veniamo pure ad allargare la nostra conoscenza di là dal campo dell'esperienza possibile? Niente del tutto. Giacché noi abbiamo presupposto solo qualche cosa, rispetto alla quale non abbiamo nessun concetto di quel che sia in se stessa (un oggetto meramente trascendentale); ma in rapporto all'ordine sistematico e finale dell'universo, che noi, se studiamo la natura, dobbiamo supporre, abbiamo concepito quell'Essere a noi ignoto solo per analogia con una intelligenza (un concetto empirico); cioè, rispetto agli scopi e alla perfezione, che si fondano su di esso, lo abbiamo dotato appunto di quelle proprietà, che, secondo le condizioni della nostra ragione, possono contenere il fondamento di una tale unità sistematica. Questa idea, dunque, è affatto fondata rispetto all'uso mondano della nostra ragione.

Ma, se volessimo parteciparle un valore assolutamente oggettivo, dimenticheremmo che egli è unicamente un Essere ideale, pensato da noi; e, cominciando allora da un principio non determinabile punto con lo studio del mondo, saremmo quindi posti fuor dalla possibilità di applicare cotesto principio conformemente all'uso empirico della ragione.

Ma (si chiederà ancora) a questo modo posso far uso tuttavia del concetto e del presupposto d'un Essere supremo nello studio razionale del mondo? Sì, e proprio perciò questa idea fu posta dalla ragione a fondamento. — Ma posso, dunque, considerare come fini gli ordinamenti simili a scopi, derivandoli dalla volontà divina, benché mediante disposizioni particolari a ciò poste nel mondo? Sì, lo potete anche fare, ma in modo che per voi dev'essere lo stesso, se uno dica che la divina sapienza ha ordinato tutto ai suoi scopi supremi, ovvero che l'idea della somma sapienza è un qualcosa di regolativo nella scienza della natura e un principio dell'unità sistematica e teleologica di essa secondo leggi naturali universali, anche lì stesso dove noi non ce ne avvediamo; cioè che per voi, quando la percepite, dev'essere proprio tutt'uno dire che Dio sapientemente l'ha voluto così; ? che la natura dunque lo ha ordinato sapientemente. Giacché la massima unità sistematica e finalistica, che la vostra ragione voleva mettere a fondamento di tutta la scienza della natura come principio regolativo, era appunto ciò che vi autorizzava a mettere a base, come schema del principio regolativo, l'idea di una somma intelligenza; e quanto più voi trovate di questa finalità nel mondo, tanto più avete la conferma della legittimità della vostra idea; ma, poiché il detto principio non aveva altro scopo che di cercar l'unità naturale necessaria e più grande che fosse possibile, noi dovremo questa unità in verità — nella misura in cui la otteniamo — all'idea di un Essere sommo, ma non possiamo, senza cadere in contraddizione con noi stessi, trascurare le leggi universali della natura, in vista delle quali soltanto quell'idea fu posta a fondamento, e considerare la finalità della natura come accidentale e iperfisica nella sua origine, poiché non siamo autorizzati dalle dette proprietà ad ammettere un essere al di sopra della natura, ma soltanto a mettere a fondamento l'idea di esso, per poter considerare i fenomeni come sistematicamente legati tra loro, per analogia a una determinazione causale.

Appunto perciò noi siamo anche in diritto di pensare la causa del mondo nell'idea, non solo secondo un più sottile antropomorfismo (senza di cui niente si potrebbe pensare di esso), cioè come un

Essere, che ha l'intelletto, piacere e dispiacere, e quindi, in conformità, un desiderio e un volere, ecc, ma di attribuirgli una perfezione infinita, che supera pertanto a gran pezza quella, a cui noi possiamo essere autorizzati dalla conoscenza empirica dell'ordine che c'è nel mondo. La legge regolativa dell'unità sistematica vuole infatti che noi studiamo la natura come se da per tutto, insieme con la maggiore molteplicità possibile, dovesse esserci un'unità sistematica e finalistica all'infinito. Giacché, anche se noi scopriremo ed otterremo soltanto una piccola parte di questa perfezione, spetta tuttavia alla legislazione della nostra ragione cercarla e supportarla per tutto, e deve tornarci sempre conto, senza poterci riuscire mai di pregiudizio, indirizzare lo studio della natura secondo questo principio. Ma in questa rappresentazione dell'idea, posta a fondamento, di un sommo Creatore è anche chiaro che a fondamento non pongo l'esistenza ? la conoscenza di un tale Essere, ma soltanto l'idea di esso; e però io non derivo propriamente nulla da questo Essere, ma semplicemente dall'idea di esso, cioè della natura delle cose del mondo secondo una tale idea. Anche una certa, benché non sviluppata, conoscenza dell'uso schietto di questo nostro concetto della ragione pare abbia dato luogo al linguaggio discreto e ragionevole dei filosofi di tutti i tempi, dove essi parlano della sapienza e della previdenza della natura e della sapienza divina come espressioni equivalenti; anzi preferiscono la prima espressione finché s'abbia da fare con la mera ragione speculativa, poiché tiene indietro la pretesa di affermare più di quello a cui siamo autorizzati, e insieme riconduce la ragione al suo proprio campo, la natura.

Così la ragion pura, che da principio pareva prometterci nientemeno che l'estensione delle conoscenze di là dai limiti dell'esperienza, se noi la intendiamo bene, non contiene se non principi regolativi, che esigono bensì una unità maggiore di quella che può raggiungere l'uso empirico dell'intelletto, ma appunto perché spingono tanto innanzi il fine dell'approssimarsi ad essa, portano al più alto grado, mediante l'unità sistematica, l'accordo di esso con se medesimo; ma se s'intendono male, e si tengono per principi costitutivi di conoscenze trascendenti, producono, con una apparenza splendida sì, ma ingannevole, una convinzione e un sapere immaginario, e con ciò eterne contraddizioni e contrasti.

Così, dunque, ogni conoscenza umana comincia con intuizioni, passa indi a concetti e finisce con idee. Quantunque, rispetto a tutti

e tre questi elementi, essa abbia fonti conoscitive a priori, che a prima vista paiono sdegnare i limiti di ogni esperienza, pure una critica compiuta ci convince che ogni ragione non può mai, nell'uso speculativo, spingersi con questi elementi al di là del campo dell'esperienza possibile, e che la destinazione propria di questa suprema facoltà della conoscenza è solo di servirsi di tutti i metodi e dei loro principi per indagare nel suo intimo la natura secondo tutti i principi possibili di unità, tra cui quello dei fini è il più importante, ma non per varcare mai quei limiti, di là dai quali per noi non c'è più se non lo spazio vuoto. In verità, la nostra ricerca critica di tutti i principi che possono estendere la nostra conoscenza al di là della esperienza effettiva, ci hanno, nell'Analitica trascendentale, sufficientemente provato, che essi non possono condurre ad altro che ad una esperienza possibile; e se non si fosse diffidenti anche verso i più chiari insegnamenti astratti ed universali, se prospettive lusingatrici e speciose non ci allettassero a respingerne la forza, noi avremmo potuto dispensarci del tutto dal faticoso interrogatorio di tutti i testimoni dialettici, che una ragione trascendentale cita in sostegno delle sue pretese; giacché noi sapevamo fin da prima, con piena certezza, che ogni suo pretesto è escogitato, magari, in buona fede, ma non può non essere assolutamente nullo, concernendo una conoscenza, che nessun uomo mai può raggiungere. Ma, poiché tuttavia non si mette fine al discorso, se non si scopre la vera causa dell'illusione, da cui può esser tratto in inganno anche l'uomo più ragionevole, e la risoluzione di ogni nostra conoscenza trascendentale ne' suoi elementi (come studio della nostra interna natura) non ha in se stessa un piccolo valore ed è anzi pel filosofo un dovere, così non era solo necessario esaminare per disteso, fino alle sue prime origini, tutta questa, comeché vana, elaborazione della ragione speculativa: ma, poiché qui l'apparenza dialettica illusoria è allettatrice e sempre naturale, non soltanto rispetto al giudizio, ma anche rispetto all'interesse che qui si mette al giudizio, e tale rimarrà in tutto il tempo avvenire; così era opportuno, per dir così, redigere minutamente gli atti di questo processo, e riporli nell'archivio della ragione umana allo scopo d'impedire gli errori futuri di questa sorta.

II

DOTTRINA TRASCENDENTALE  
DEL METODO

Se io prendo a considerare il complesso di tutte le conoscenze della nostra ragion pura e speculativa come un edificio, di cui per lo meno abbiamo in noi l'idea, posso dire: nella Dottrina trascendentale degli elementi noi abbiamo calcolato il materiale, e determinato per quale edificio, e di quale altezza e solidità, esso basti. Certamente s'è trovato che, sebbene noi avessimo in animo una torre che avrebbe dovuto levarsi fino al cielo, la provvista dei materiali tuttavia non era sufficiente se non per una casa d'abitazione, che era per le nostre occorrenze, sul piano dell'esperienza, abbastanza spaziosa e abbastanza elevata per permettere di abbracciare l'esperienza con lo sguardo, ma che quell'impresa audace, per mancanza di materia, doveva fallire, senza contare poi la confusione delle lingue che doveva inevitabilmente dividere per disegno i lavoratori, e dispendersi per tutto il mondo a costruire ciascuno per sé secondo un suo progetto. Ora per noi si tratta non tanto dei materiali, quanto piuttosto del disegno, e, essendo noi avvertiti di non arrischiare su un progetto fatto a caso e alla cieca, che potrebbe sorpassare tutti i nostri mezzi, e non potendo d'altronde rinunciare alla costruzione d'una solida abitazione, bisogna fare il piano d'un edificio in relazione con i materiali che ci son dati e che sia, insieme, proporzionato ai nostri bisogni.

Io intendo dunque per dottrina trascendentale del metodo la determinazione delle condizioni formali di un sistema completo della ragion pura. Noi a tale scopo ci occuperemo di una disciplina, d'un canone, di un'architettonica e infine d'una storia della ragion pura; e faremo, dal punto di vista trascendentale, quello nelle scuole s'è cercato di fare sotto nome di logica pratica rispetto all'uso dell'intelletto in generale, ma si è fatto male, perché, non limitandosi la logica generale a un modo speciale di conoscenza intellettuale (per es. a quello puro) e né anche a certi oggetti, essa,

senza prendere a prestito conoscenze da altre scienze, non può far altro che proporre titoli di metodi possibili e formule tecniche, di cui ci serviamo per il lato sistematico delle scienze d'ogni specie che cominciano col mettere il novizio a contatto con nomi, il cui significato e il cui uso dovrà imparare a conoscere soltanto più tardi.

### Capitolo Primo

#### LA DISCIPLINA DELLA RAGION PURA

I giudizi negativi, che non sono negativi soltanto per la forma logica, ma anche pel contenuto, non sono in nessuna stima speciale, pel desiderio che gli uomini hanno di conoscere; e sono considerati a dirittura come nemici gelosi del nostro stimolo conoscitivo, che spinge incessantemente a dilatare il nostro orizzonte, e c'è bisogno quasi d'una apologia, per procurar loro non più che qualche sopportazione, e ancora più, per conciliar loro un po' di favore e di considerazione.

Si può, in verità, esprimere logicamente in forma negativa tutte le proposizioni che si vuole; ma, rispetto al contenuto della nostra conoscenza in generale, se essa è estesa ? se è limitata per mezzo d'un giudizio, quelle negative hanno unicamente l'ufficio proprio di impedire l'errore. Quindi anche le proposizioni negative che debbano impedire una falsa conoscenza là dove, tuttavia, non è possibile mai un errore, sono di certo ben vere, ma son pure vuote; cioè non sono punto adeguate al loro fine, e appunto perciò spesso riescono ridicole; come il detto di quel retore, che Alessandro senza esercito non avrebbe potuto conquistare nessuna regione.

Ma dove i limiti della nostra conoscenza possibile sono molto angusti, l'incentivo a giudicare grande, l'apparenza che si presenta assai fallace, e rilevante il danno proveniente dall'errore, lì il lato negativo dell'istruzione, che serve solamente a preservarci dagli errori, ha anche maggior importanza di taluni ammaestramenti positivi, onde la nostra conoscenza potrebbe ricevere incremento. Disciplina dicesi la costrizione per la quale la tendenza costante a deviare da certe regole vien limitata e da ultimo distrutta. Essa è diversa dalla cultura, che deve conferire soltanto un'attitudine senza toglierne per contro un'altra preesistente. Per l'educazione di un talento, che già per se stesso ha tendenza a manifestarsi, la di-

sciplina porterà dunque un contributo negativo<sup>1</sup>, ma la cultura e l'insegnamento (*Doctrin*) un contributo positivo.

Che il temperamento, come i talenti che si concedono volentieri un movimento libero e illimitato (come l'immaginazione e lo spirito), abbia, per certi rispetti, bisogno d'una disciplina, ognuno facilmente l'ammetterà. Ma che la ragione, a cui spetta propriamente di prescrivere a tutte le altre attività<sup>2</sup> la loro disciplina, abbia bisogno essa stessa di una disciplina, può certamente parere strano; e nel fatto essa appunto perciò è sfuggita finora a una tale umiliazione, perché di fronte alla solennità e al decoro profondo con cui essa incede, nessuno poteva facilmente entrare nel sospetto di un frivolo giuoco di essa con immagini al luogo di concetti e con parole invece di cose.

Nell'uso empirico non c'è bisogno d'una critica della ragione, perché i suoi principi sono soggetti, alla pietra di paragone dell'esperienza, ad un esame continuo; del pari né anche nella matematica, dove i suoi concetti devono essere rappresentati *in concreto* nell'intuizione pura, e ogni cosa che è fondata ? arbitraria si fa, perciò, subito manifesta. Ma là dove né l'intuizione empirica né quella pura mantengono la ragione per una carreggiata visibile, cioè nell'uso trascendentale secondo puri concetti, allora essa ha tanto bisogno di una disciplina, che freni la sua tendenza ad estendersi al di là degli stretti confini dell'esperienza possibile, e la tenga lontana da ogni licenza ed errore, che, si può dire, tutta la filosofia della ragion pura non mira se non a quest'utilità negativa. Ad errori particolari si può portar rimedio con una censura, e alle cause di essi con una critica. Ma dove, come nella ragion pura, c'è tutto un sistema di illusioni e di fallacie, che si connettono bene tra loro e si radunano sotto i principi comuni, allora par sia necessaria tutta una speciale legislazione negativa, che, sotto nome di disciplina desunta dalla natura della ragione e degli oggetti del suo uso puro, costituisca quasi un sistema di previdenze e di esame di sé, innanzi

<sup>1</sup> So bene che nel linguaggio della scuola si è soliti usare il termine *disciplina* come equivalente di quello d'istruzione. Se non che vi sono tanti altri casi, in cui la prima espressione, nel senso di educazione (*Zucht*), è accuratamente distinta dalla seconda nel senso di insegnamento (*Belehrung*), e anche la natura stessa delle cose richiede che si conservi per questa distinzione le sole espressioni appropriate, e io vorrei non si permettesse mai di usare quel termine se non nel significato negativo (N. d. K.).

<sup>2</sup> *Bestrebungen* = sforzi.

al quale nessuna falsa apparenza sofistica possa reggere, ma si deve palesare subito malgrado tutte le ragioni del suo mascheramento.

Ma è da notar bene che in questa seconda parte principale della critica trascendentale io non indirizzo la disciplina della ragion pura al contenuto, ma soltanto al metodo della conoscenza tratta dalla pura ragione. La prima cosa s'è fatta già nella Dottrina degli elementi. Ma l'uso della ragione ha tanto di simile quale che sia l'oggetto a cui si applichi e tuttavia, in quanto esso debba essere trascendentale, è insieme così essenzialmente distinto da ogni altro, che senza la Dottrina negativa, che metta sull'avviso, di una disciplina particolarmente fatta a tal uopo, non si possono evitare gli errori che devono necessariamente nascere dall'adozione inopportuna di tali metodi, che certamente in altri casi convengono alla ragione, ma solo non qui.

#### Sezione Prima

##### LA DISCIPLINA DELLA RAGION PURA NELL'USO DOMMATICO

La matematica fornisce l'esempio più luminoso di una ragione che si estende felicemente da sé senza aiuto dell'esperienza. Gli esempi sono contagiosi, segnatamente per la medesima facoltà, che naturalmente si lusinga di avere in altri casi quella stessa fortuna che le è toccata in uno. Quindi la ragion pura spera potersi estendere nell'uso trascendentale altrettanto felicemente e fondatamente, quanto le è accaduto nell'uso matematico, specialmente se essa applica lì lo stesso metodo, che qui le è stato di così evidente utilità. Ci preme dunque molto sapere, se il metodo per giungere alla certezza apodittica, che nella scienza or ora detta si dice matematico, sia lo stesso di quello con cui appunto si cerca in filosofia la stessa certezza, e che dovrebbe in tal caso dirsi dommatico.

La conoscenza filosofica è conoscenza razionale per concetti, la matematica per costruzione di concetti. Ora, costruire un concetto significa: esporre a priori un'intuizione a esso corrispondente. Per la costruzione di un concetto si richiede dunque un'intuizione non empirica, che per conseguenza, in quanto intuizione, è un oggetto singolo, ma deve nondimeno, come costruzione d'un concetto (di una rappresentazione universale), esprimere nella rappresentazione qualche cosa che valga universalmente per tutte le intuizioni possibili, appartenenti allo stesso concetto. Così io costruisco un triangolo, rappresentando un oggetto corrispondente a questo concetto mercé la semplice immaginazione nella intui-

zione pura, o, secondo questa, anche sulla carta, nell'intuizione empirica, ma ambedue le volte del tutto a priori, senza averne tolto il modello da nessuna esperienza. La singola figura descritta è empirica, e nondimeno serve ad esprimere il concetto senza pregiudizio della sua universalità, poiché in questa intuizione empirica si guarda sempre all'operazione della costruzione del concetto, cui molte determinazioni, per es., della grandezza, dei dati e degli angoli, sono affatto indifferenti, e però si astrae da queste differenze, che non mutano il concetto del triangolo.

La conoscenza filosofica considera dunque il particolare solo nell'universale, la matematica l'universale nel particolare, anzi nel singolo, eppure sempre a priori e mercé la ragione, per modo che, come questo singolo è determinato in certe condizioni universali della costruzione, così, egualmente, l'oggetto del concetto, a cui questo singolo corrisponde soltanto quale suo schema, dev'esser pensato universalmente determinato.

In questa forma, pertanto, consiste la differenza essenziale di queste due specie di conoscenza razionale, e non poggia sulla differenza della loro materia od oggetto. Coloro, i quali han creduto distinguere la filosofia dalla matematica col dire che quella ha per oggetto soltanto la qualità, questa invece solo la quantità, han preso l'effetto per la causa. La forma della conoscenza matematica è la causa, per cui essa può riferirsi unicamente a quantità. Giacché non c'è se non il concetto di quantità che si possa costruire, cioè esporre a priori nella intuizione, laddove le qualità non si possono rappresentare in nessun'altra intuizione che in quella empirica. Quindi una conoscenza razionale di esse non è possibile se non per concetti. Così nessuno può avere una intuizione corrispondente al concetto della realtà d'altronde che dalla esperienza; ma non ne verrà mai a parte a priori, da se stesso e prima della coscienza empirica di essa. La forma conica si può far vedere senza nessun sussidio empirico, semplicemente secondo il concetto; ma il colore di questo cono dovrà esser dato prima in una ? in un'altra esperienza. Il concetto di una causa in generale io non posso in alcun modo rappresentarlo nell'intuizione, salvo che in un esempio che l'esperienza mi offra, e così via. Del resto la filosofia tratta, al pari della matematica, delle quantità, per es., della totalità, dell'infinità, ecc. La matematica si occupa anche della differenza tra linee e superfici come spazi di qualità diversa, della continuità dell'estensione come d'una qualità di essa. Ma benché esse in tali casi abbiano un oggetto comune, il modo tuttavia di considerarlo mediante la ragione è nella

trattazione filosofica tutt'altro che in quella matematica. Quella si attiene semplicemente ai concetti universali, questa non può far nulla col semplice concetto, ma si affretta tosto all'intuizione, in cui essa considera il concetto *in concreto*, e pur nondimeno non empiricamente, ma soltanto in un'intuizione che essa ha presentata a priori, cioè che essa ha costruita, e in cui quello che è conseguenza delle condizioni generali della costruzione, deve universalmente valere anche dell'oggetto del concetto costruito.

Si dia a un filosofo il concetto di un triangolo e gli si lasci trovare a modo suo, in che rapporto la somma dei suoi angoli sta con l'angolo retto. Egli non ha se non il concetto della sua figura, che è chiusa da tre linee rette, e in essa il concetto di altrettanti angoli. Ebbene, rifletta su questo concetto quanto vuole, non ne caverà mai nulla di nuovo. Può analizzare e chiarire il concetto della linea retta ? di un angolo ? del numero tre, ma non giungere ad altre proprietà, che non siano punto in questi concetti. Si proponga invece questa questione al geometra. Egli comincia subito a costruire un triangolo. Sapendo che due angoli retti valgono insieme tanto quanto, insieme, tutti gli angoli contigui che da un punto possono tirarsi su una linea, prolunga un lato del suo triangolo e ottiene due angoli contigui, che insieme son uguali a due retti. Divide quindi l'angolo esterno di questi due, tirando una parallela al lato opposto del triangolo, e vede che ne viene un angolo contiguo esterno, che è uguale all'interno, e così via. In questo modo, attraverso una catena di conclusioni, sempre guidato dall'intuizione, perviene a una soluzione del tutto chiara e insieme universale della questione.

Ma la matematica non costruisce soltanto delle quantità (*quantità*), come nella geometria, sì anche la semplice quantità (*quantità*), come nell'algebra, in cui astrae affatto dalla natura dell'oggetto che va concepito secondo codesto concetto di quantità. Essa sceglie, allora, una certa segnatura di tutte le costruzioni della quantità in generale (numeri), come addizione, sottrazione, estrazione di radice e così via; e dopo aver anche segnato il concetto generale delle quantità secondo i loro differenti rapporti, rappresenta nell'intuizione, secondo certe regole generali, ogni operazione, che vien generata ? modificata dalla quantità<sup>1</sup>; dove una quantità dev'essere divisa da un'altra, essa mette insieme i caratteri dell'una e dell'altra nella forma che designa la divisione e così via, e giunge quindi, mer-

<sup>1</sup> Il Wille corregge «*die durch die*» in «*durch die die*» ottenendo: «da cui la quantità viene generata ? modificata» (N. d. R.).

cé una costruzione simbolica, allo stesso modo appunto che la geometria per una costruzione ostensiva ? geometrica (degli oggetti stessi) là, dove la conoscenza discorsiva, mediante semplici concetti, non avrebbe potuto giungere mai.

Quale può essere la causa di questa situazione così diversa in cui si trovano due artefici della ragione, dei quali l'uno procede secondo concetti, l'altro secondo intuizioni, che egli rappresenta a priori in conformità dei concetti? Secondo le sopra esposte dottrine trascendentali fondamentali, questa causa è chiara. Non si tratta qui di proposizioni analitiche, che possano essere ricavate dalla semplice scomposizione dei concetti (nel che il filosofo senza dubbio avrebbe il vantaggio sul suo rivale), ma di proposizioni sintetiche, e tali che devono esser conosciute a priori. Giacché io non devo guardare a quello che realmente penso nel mio concetto del triangolo (questo è nulla più della semplice definizione); anzi devo proceder oltre passando a proprietà che non sono in questo concetto, ma tuttavia gli appartengono. Ora, questo non è possibile, se io non determino il mio oggetto secondo condizioni ? dell'intuizione empirica ? dell'intuizione pura. Il primo procedimento darebbe soltanto una proposizione empirica (mercé la misura de' suoi angoli), che non avrebbe universalità e ancor meno necessità, e di cui non è qui il caso. Il secondo procedimento invece è la costruzione matematica, e propriamente qui la geometria, per mezzo della quale in un'intuizione pura, come in un'intuizione empirica, aggiungo il molteplice, che appartiene allo schema del triangolo, quindi al suo concetto; onde le proposizioni sintetiche universali devono assolutamente essere costruite.

Io dunque sul triangolo invano filosoferei, cioè rifletterei discorsivamente, senza perciò andare menomamente al di là della semplice definizione, da cui peraltro avrei dovuto, di ragione, cominciare. C'è bensì una sintesi trascendentale di meri concetti che, alla sua volta, non riesce se non al filosofo, la quale per altro non riguarda mai più che una cosa in generale: quali siano le condizioni in cui la percezione di essa possa appartenere all'esperienza possibile. Ma nei problemi matematici non si tratta di questo, né in generale dell'esistenza, bensì delle proprietà degli oggetti in se stessi, solo in quanto queste son legate al concetto di essi.

Nell'esempio addotto noi abbiamo cercato soltanto di mostrare qual grande differenza ci sia tra l'uso discorsivo della ragione secondo concetti e quello intuitivo mediante la costruzione dei concetti. Ora si domanda naturalmente, quale sia la causa, che rende



necessario questo doppio uso della ragione, e a quali condizioni si possa conoscere se abbia luogo soltanto il primo, ? anche il secondo.

Ogni nostra conoscenza infine si riferisce a intuizioni possibili: perché soltanto da queste è dato un oggetto. Ora un concetto a priori (un concetto non empirico) ? contiene già in sé una intuizione pura, e allora può essere costruito; ovvero non contiene altro che la sintesi di possibili intuizioni, che non son date a priori, e allora per mezzo di esso si può ben giudicare sinteticamente e a priori, ma soltanto discorsivamente secondo concetti, e non intuitivamente mediante la costruzione del concetto.

Ora di tutte le intuizioni non è data a priori se non la semplice forma dei fenomeni, spazio e tempo; e un concetto di questi come *quanta* si può rappresentare a priori nell'intuizione ? insieme con la qualità di essi (la loro figura), ? anche semplicemente la loro quantità (la semplice sintesi del molteplice omogeneo) mediante un numero. Ma la materia dei fenomeni, onde ci son date nello spazio e nel tempo le cose, non può esser rappresentata se non nella percezione, quindi a posteriori. L'unico concetto, che rappresenti a priori questo contenuto empirico dei fenomeni, è il concetto di cosa in generale; e la conoscenza sintetica di esso non può fornirci a priori altro che la semplice regola della sintesi di ciò che la percezione può dare a posteriori, ma non mai l'intuizione dell'oggetto reale, poiché questa deve necessariamente essere empirica.

Le proposizioni sintetiche relative a cose in generale, la cui intuizione non può darsi punto a priori, sono trascendentali. Non si possono quindi dare mai a priori proposizioni trascendentali per costruzione di concetti, ma soltanto secondo concetti. Esse racchiudono soltanto la regola, secondo la quale dev'essere cercata empiricamente una certa unità sintetica di ciò che non può esser rappresentato intuitivamente a priori (delle percezioni). Ma esse non possono in nessun caso mai rappresentare un solo dei loro concetti a priori, ma possono far ciò soltanto a posteriori, mediante l'esperienza, che solo secondo quei principi sintetici comincia a diventar possibile.

Se di un concetto si dee giudicare sinteticamente, si deve uscire da questo concetto, e uscirne per passare alla intuizione, in cui esso è dato. Infatti, se si restasse a quello che è contenuto nel concetto, il giudizio sarebbe semplicemente analitico, e un chiarimento del pensiero per quel che effettivamente è contenuto in esso. Ma dal concetto io posso passare all'intuizione pura ? empirica ad esso corrispondente, per esaminarlo in essa *in concreto*, e per conoscere, a

priori ? a posteriori, ciò che s'appartiene all'oggetto suo. La prima è la conoscenza razionale matematica mercé la costruzione del concetto; la seconda, la semplice conoscenza empirica (meccanica), che non può dar mai proposizioni necessarie e apodittiche. Così, io potrei analizzare il mio concetto empirico dell'oro, senza con questo guadagnarvi altro, che di poter enumerare tutto ciò che effettivamente penso nella mia parola, onde ne viene bensì un miglioramento logico nella mia conoscenza, ma non si ottiene né un aumento né un'aggiunta.

Se invece prendo la materia che si presenta sotto questo nome, ho con essa percezioni, che mi procureranno diverse proposizioni sintetiche, ma empiriche. Il concetto matematico di un triangolo io lo costruirei, cioè lo darei nell'intuizione, a priori, e per questa via avrei una conoscenza sintetica ma razionale. Ma se mi è dato il concetto trascendentale di una realtà, sostanza, forza ecc, esso non designa né un'intuizione empirica, né un'intuizione pura, bensì soltanto la sintesi delle intuizioni empiriche (che dunque non possono essere date a priori); e però da esso, poiché la sintesi non può passare a priori alla intuizione che gli corrisponde, non può neppure risultare una proposizione sintetica determinante, ma soltanto un principio della sintesi<sup>1</sup> di possibili intuizioni empiriche. Una proposizione trascendentale, adunque è una conoscenza razionale sintetica secondo semplici concetti, e però discorsiva, in quanto per essa diviene innanzi tutto possibile ogni unità sintetica della conoscenza empirica, ma nessuna intuizione per essa è data a priori.

Così c'è un doppio uso della ragione, che, a parte l'universalità delle conoscenze e la loro origine a priori, che hanno l'uno e l'altro in comune, nel procedimento è tuttavia molto diverso, e diverso per questo che nel fenomeno, come quello in cui tutti gli oggetti ci son dati, ci son due elementi: la forma (spazio e tempo), la quale può esser conosciuta e determinata affatto a priori, e la materia (il lato fisico) ? il contenuto, che designa un qualcosa, che s'incontra nello spazio e nel tempo, e però contiene un'esistenza e corrisponde alla sensazione. Rispetto a questo secondo elemento, che non può in

<sup>1</sup> Per mezzo del concetto di causa io esco effettivamente dal concetto empirico di un fatto (in cui qualcosa avviene), ma non passo alla intuizione, che rappresenta *in concreto* il concetto della causa, sibbene alle condizioni temporali in generale, che potrebbero esser trovate nell'esperienza conformemente al concetto di causa. Io mi muovo, dunque, semplicemente secondo concetti, e non posso procedere per costruzione dei concetti, poiché il concetto è regola della sintesi delle percezioni, che non sono intuizioni pure e quindi non si possono dare a priori (N. d. K.).

modo determinato esser dato mai altrimenti che per via empirica, noi non possiamo avere a priori se non concetti indeterminati di sintesi di sensazioni possibili, in quanto essi appartengono all'unità dell'appercezione (in una esperienza possibile). Rispetto al primo elemento possiamo determinare a priori i nostri concetti nella intuizione, in quanto ci creiamo nello spazio e nel tempo gli oggetti stessi mediante sintesi uniformi, considerandoli semplicemente come *quanta*. Quello rappresenta l'uso della ragione secondo concetti, nel quale noi non possiamo fare altro che riportare i fenomeni, secondo il loro reale contenuto, sotto concetti; fenomeni, che non possono essere determinati, oltre a ciò, se non empiricamente, cioè a posteriori (ma conformemente a quei concetti, quali regole di una sintesi empirica); questo è l'uso della ragione per costruzione dei concetti, in cui questi, poiché essi passano già a priori a un'intuizione, perciò stesso possono essere dati e determinati a priori e senza alcun dato empirico di sorta nell'intuizione pura. Esaminare se e fino a che punto tutto ciò che esiste (una cosa nello spazio ? nel tempo) è un *quantum* ? no, che in esso dev'esser rappresentata una esistenza ? un difetto, fino a che punto questo qualcosa (che riempie lo spazio ? il tempo), sia un primo sostrato ? una semplice determinazione, abbia una relazione per la sua esistenza con qualcos'altro come causa ? effetto, e, infine, se stia isolato ? in dipendenza reciproca con altre cose rispetto all'esistenza, esaminare la possibilità di questa esistenza, la realtà e necessità, ? i loro contrari: tutto ciò spetta alla conoscenza razionale per concetti, che vien detta filosofica. Ma determinare nello spazio una intuizione a priori (forma), dividere il tempo (durata), ? semplicemente conoscere l'universale della sintesi di una e medesima cosa nel tempo e nello spazio e la grandezza che ne risulta di una intuizione in generale (numero), questo è opera della ragione per costruzione di concetti, e si dice matematica.

La gran fortuna che incontra la ragione mediante la matematica, porta affatto naturalmente a credere che, se non essa stessa, il suo metodo, farebbe buona riuscita anche fuori del campo delle quantità, in quanto essa riporta tutti i suoi concetti a intuizioni che essa può dare a priori, sì da rendersi, per così dire, padrona della natura; laddove la filosofia pura, con i suoi concetti discorsivi a priori, si immischia da guastamestieri nella natura, senza rendere a priori intuitiva la realtà di cotesti concetti, e così appunto accettabile. Pare che ai maestri in quest'arte non facesse di certo difetto la fiducia in se stessi, né al pubblico le grandi aspettative della loro abilità, se

essi dovevano una volta occuparsene. Infatti, non avendo essi filosofato mai sulla loro matematica (difficile impresa!) a loro la differenza specifica d'un uso della ragione dall'altro non viene punto alla mente. Regole correnti usate empiricamente, che essi tolgono dalla ragione comune, valgono a loro in luogo di assiomi. A loro non importa guari donde possano loro provenire i concetti di spazio e tempo, di cui (come dei soli quanti originari) essi si occupano; e così non par loro che sia utile indagare l'origine dei concetti puri dell'intelletto, e perciò anche l'ambito della loro validità, bensì soltanto servirsene. In tutto ciò fanno benissimo, se non sorpassano i limiti loro imposti, cioè la natura. Ma così essi s'avventurano, senz'accorgersene, dal campo della sensibilità, sul terreno incerto dei concetti puri, e perfino dei trascendentali, dove la base *instabilis tellus, in-nabilis unda*) non permette loro né di fermarvi il piede, né di nuotarvi, e possono fare soltanto qualche passo leggiero, di cui il tempo non può conservare la minima traccia, laddove il loro cammino nella matematica forma una strada regia, che anche la più tarda posterità può battere con fiducia.

Poiché noi ci siamo fatto un dovere di determinare esattamente e con certezza i limiti della ragion pura nell'uso trascendentale, ma questo genere di tentativi ha in sé questo di speciale, che, nonostante le avvertenze più insistenti e più chiare, si lascia sempre tenere a bada dalla speranza prima di abbandonare del tutto il suo disegno di giungere, oltre i limiti delle esperienze, sin negli attraenti paesi dell'intellettuale: così è necessario togliere quasi l'ultima ancora a una speranza fantastica, e mostrare che l'adozione del metodo matematico in questa sorta di conoscenza non può procacciare il menomo vantaggio, se non dovesse esser quello di scoprirgli tanto più evidentemente i suoi punti deboli: che la geometria e la filosofia son due cose affatto diverse, benché si diano scambievolmente la mano nella scienza della natura; e che, quindi, il processo dell'una non può mai essere imitato dall'altra.

La solidità della matematica poggia su definizioni, assiomi, dimostrazioni. Io mi contenterò quindi di mostrare che nessuno di questi elementi, nel senso in cui li prende il matematico, può essere fornito né imitato dalla filosofia; che il geometra, col suo metodo, non può fare nella filosofia se non castelli di carta e il filosofo col suo non può, nel campo della matematica, se non far delle chiacchiere, laddove qui la filosofia consiste nel conoscere i propri limiti, e lo stesso matematico, se il suo talento non è già limitato da natura

e chiuso nella sua specialità, non può respingere gli avvertimenti della filosofia, né mettersi al di sopra di essi.

1. Delle DEFINIZIONI. Definire, come dice la stessa parola, non può propriamente significare altro che esporre originariamente il concetto esplicito di una cosa dentro i suoi limiti<sup>1</sup>. Giusta una tale esigenza un concetto empirico, non può essere definito, ma soltanto spiegato. Giacché, non avendo noi in esso se non alcune note di una certa specie d'oggetti dei sensi, non è mai sicuro se con la parola, che designa uno stesso oggetto, una volta io non pensi più note, e un'altra volta meno; così nel concetto dell'oro l'uno può pensare, oltre il peso, il colore, la durezza, anche la proprietà che esso non arrugginisce, l'altro magari non saper nulla di questa. Ci si serve di certe note soltanto finché siano sufficienti alla distinzione: invece nuove osservazioni alcune ne tolgono, altre ne aggiungono, sicché il concetto non sta mai dentro limiti sicuri. E, del resto, a che dovrebbe servire il definire un tal concetto, se, ove si tratta per es. dell'acqua e delle sue proprietà, non ci si ferma a quello che si pensa colla parola «acqua», ma si passa all'esperienza, e la parola, con le poche note che vi si attengono, deve costituire soltanto una designazione e non un concetto della cosa, onde la pretesa definizione non è altro che una determinazione della parola? In secondo luogo, per parlare esattamente, né anche un concetto dato a priori per es. sostanza, causa, diritto, equità, può esser definito. Giacché io non posso mai esser sicuro che la chiara rappresentazione di un concetto dato (ancora confuso) sia stata sviluppata esaurientemente, salvo che io sappia, che essa è adeguata all'oggetto. Ma poiché il concetto di questo, così com'è dato, può contenere molte rappresentazioni oscure, che noi nell'analisi tralasciamo, quantunque in pratica ce ne serviamo sempre; così la completezza dell'analisi del mio concetto è sempre dubbia e può esser resa, mercé molteplici esempi *calzanti*, soltanto probabile, ma non mai apoditticamente certa. Invece del termine «definizione», io userei a preferenza quello di esposizione, che resta sempre cauto, e il critico può farla valere a un certo punto e intanto conservar qualche dubbio quanto alla com-

<sup>1</sup> Essere esplicito significa la chiarezza e sufficienza delle note; i limiti, la precisione, che non ce ne sono più di quanto appartengono al concetto esplicito; originariamente, che questa determinazione dei limiti non sia derivata da qualche altra cosa e non abbia quindi bisogno di una dimostrazione, che renderebbe la presunta definizione disadatta a stare a capo di tutti i giudizi intorno a un oggetto (N. d.K.).

pletezza. Poiché, dunque, né i concetti empirici, né quelli dati a priori possono essere definiti, non restano se non i concetti arbitrariamente pensati su cui si possa tentare questa operazione. In questo caso io posso sempre definire il mio concetto, giacché debbo pur sapere che cosa ho voluto pensare, dal momento che l'ho fatto io stesso di proposito, ed esso non mi è stato dato né dalla natura dell'intelletto, né dalla esperienza; ma allora non posso dire di avere perciò definito un vero oggetto. Infatti, se il secondo riposa su condizioni empiriche, per es. un orologio marino, allora l'oggetto e la sua possibilità non è dato ancora da questo concetto arbitrario; io per esso non so mai se esso abbia un oggetto, e la mia spiegazione può significare piuttosto una dichiarazione (del mio progetto) che una definizione dell'oggetto. Sicché non rimangono altri concetti che si prestino a definizione, fuorché quelli, che contengono una sintesi arbitraria, che possa essere costruita a priori; e però soltanto la matematica ha definizione. L'oggetto, infatti, che essa concepisce, essa anche lo rappresenta a priori nell'intuizione, e questo può certamente contenere né più né meno del concetto, poiché fu dato originariamente dalla spiegazione del concetto dell'oggetto, cioè senza ricavare la spiegazione da qualche altra cosa. La lingua tedesca, per le espressioni esposizione, esplicazione, dichiarazione e definizione non ha altro che una parola: *Erklärung*, e quindi dobbiamo allontanarci un po' dal rigore della esigenza, per cui rifiutavamo alle spiegazioni filosofiche il titolo di definizione; e intendiamo limitare tutta la nostra osservazione a questo: che le definizioni filosofiche non sono se non esposizioni di concetti dati, le definizioni matematiche invece costruzioni di concetti originariamente foggiate; e quelle sono fatte soltanto analiticamente per scomposizione (la cui compiutezza non è apoditticamente certa), queste sinteticamente, e fanno quindi il concetto stesso laddove le prime soltanto lo spiegano. Donde segue:

a) Che nella filosofia non si deve imitare la matematica, premettendo le definizioni, salvo che quasi in via di semplice esperimento. Giacché, essendo queste definizioni analisi di concetti dati, così questi concetti precedono, benché ancora confusi, e l'esposizione incompleta precede la completa in guisa che da alcune note, che abbiamo ricavate da una analisi ancora incompiuta, noi possiamo dedurne qualche altra prima d'essere giunti alla esposizione completa, cioè alla definizione; in una parola, nella filosofia la definizione, come chiarezza precisa, deve piuttosto conchiuder l'opera,

che iniziarla<sup>1</sup>. Al contrario, nella matematica noi non abbiamo alcun concetto prima della definizione, come quella dalla quale anzi tutto il concetto è dato; essa dunque deve, e può, cominciare sempre di lì.

b) Le definizioni matematiche non possono mai sbagliare. Infatti, il concetto essendo dato primieramente dalla definizione, contiene precisamente quello che la definizione vuole si pensi per mezzo di esso. Ma quantunque pel contenuto niente possa esservi di falso, può tuttavia talvolta, benché soltanto raramente, esservi difetto nella forma (nella veste), ossia rispetto alla precisione. Così la comune definizione della circonferenza, come linea curva di cui tutti i punti sono equidistanti da un stesso punto (centro), ha il difetto che vi è inclusa senza necessità la determinazione di curva. Perché dev'esserci un teorema particolare, che è conseguenza della definizione e può facilmente essere dimostrato: che ogni linea, di cui tutti i punti sono equidistanti da uno stesso punto, è curva (nessuna parte di essa è retta). Le definizioni analitiche, invece, possono sbagliare in più modi, ? introducendo note che non sono realmente nel concetto, ? difettando nella completezza, che costituisce l'essenziale di una definizione, poiché della completezza della sua analisi così non si può essere affatto certi. Perciò il metodo della matematica nel definire non si può imitare nella filosofia.

2. Degli ASSIOMI. Questi sono principi sintetici a priori, in quanto sono immediatamente certi. Ora, un concetto non si può unire con un altro sinteticamente e tuttavia immediatamente, poiché, per potere andare di là dal concetto, abbiamo bisogno di una terza conoscenza mediatrice. E poiché la filosofia non è se non conoscenza razionale secondo concetti, non si troverà in essa nessun principio che meriti nome di assioma. La matematica, invece, è capace di assiomi, perché essa può riunire a priori e immediatamente i predicati dell'oggetto mediante la costruzione dei concetti nell'intuizione dell'oggetto stesso, per es. che tre punti giacciono sempre in un piano. Al contrario un principio sintetico derivante semplicemen-

<sup>1</sup> La filosofia formicola di definizioni difettose, specialmente di quelle, che contengono sì, realmente, alcuni elementi per la definizione, ma non li contengono ancora completamente. Ora, se non si potesse assolutamente cominciare nulla con un concetto prima che lo si fosse definito, sarebbe una faccenda difficile per ogni filosofare. Ma poiché, fin dove giungono gli elementi (dell'analisi), se ne può fare sempre un uso buono e sicuro, si possono anche adoperare molto utilmente definizioni difettose, cioè proposizioni che, propriamente, non sono ancora definizioni, ma sono del resto vere, e però approssimazioni ad esse. Nella matematica la definizione spetta *ad esse*, nella filosofia *ad melius esse*. È bello, ma spesso molto difficile, pervenirvi. I giuristi cercano ancora una definizione per loro concetto del diritto (N. d. K.).

te da concetti non può mai essere certo immediatamente, per es. la proposizione: tutto ciò che accade ha la sua causa; dovendo io riferirmi a una terza cosa, cioè alla condizione della determinazione temporale nell'esperienza, e non potendo conoscere un tal principio direttamente, immediatamente dai soli concetti. I principi discorsivi sono dunque tutt'altra cosa dai principi intuitivi, ? assiomi. Quelli richiedono sempre ancora una deduzione, della quale questi possono fare del tutto a meno; e poiché questi, appunto per la stessa ragione, sono evidenti, — ciò che i principi filosofici, con tutta la loro certezza, non possono tuttavia pretendere mai, — così ci manca infinitamente a che una qualunque proposizione sintetica della ragion pura e trascendentale sia così evidente (come superbamente ci si suole esprimere) come la proposizione: due per due è uguale a quattro. Io per verità nell'Analitica, nella tavola dei principi dell'intelletto puro, ho anche menzionato certi assiomi dell'intuizione; se non che il principio ivi addotto non era esso stesso un assioma, ma serviva soltanto a fornire il principio della possibilità degli assiomi in generale, e per se stesso era soltanto un principio tratto da concetti. Infatti perfino la possibilità della matematica dev'essere mostrata nella filosofia trascendentale. La filosofia, dunque, non ha assiomi, e non può mai imporre i suoi principi a priori così assolutamente, ma deve adattarsi a giustificare il suo diritto rispetto ad essi e con una solida deduzione.

3. Delle DIMOSTRAZIONI. Soltanto una prova apodittica, in quanto è intuitiva, può dirsi dimostrazione. L'esperienza c'insegna bensì ciò che esiste, ma non che non possa essere altrimenti. Quindi principi di prova empirici non possono darci nessuna prova apodittica. Da concetti a priori (nella conoscenza discorsiva) non può nascere mai una certezza intuitiva, ? evidenza, per quanto il giudizio, del resto, possa essere apoditticamente certo. Soltanto la matematica, dunque, possiede dimostrazioni; poiché essa, non da concetti, ma dalla costruzione di essi, cioè dall'intuizione, che può essere data a priori, corrispondentemente ai concetti, ricava la sua conoscenza. Lo stesso procedimento dell'algebra con le sue equazioni, donde essa per riduzione desume la verità insieme con la prova, non è per vero una costruzione geometrica, ma è pure una costruzione caratteristica, in cui con i segni si rappresentano i concetti, segnatamente del rapporto delle quantità, nell'intuizione, e, senza guardare punto all'elemento euristico, tutte le deduzioni sono assicurate dagli errori pel fatto che ognuna di esse è messa sott'occhio; la conoscenza filosofica invece dee rinunciare a questo vantaggio, dovendo trattare

sempre *in abstracto* (per concetti) dell'universale, laddove la matematica può studiare l'universale *in concreto* (nell'intuizione particolare), e tuttavia per una rappresentazione pura a priori, in cui ogni passo falso è visibile. Io preferirei quindi dire le prime piuttosto prove acroamatiche (discorsive), poiché esse non si possono fare se non per semplici parole (per l'oggetto nel pensiero), anzi che dimostrazioni, che, come indica già la stessa espressione, vanno oltre ed entrano nell'intuizione dell'oggetto.

Da tutto questo segue, che non si conviene punto alla natura della filosofia, sopra tutto nel campo della ragion pura, gonfiarsi con un'andatura dommatica, e fregiarsi dei titoli e delle insegne della matematica, ai cui ordini essa non appartiene, comeché abbia tutte le ragioni di sperare in una unione sororale con essa. Quelle son vane pretese, le quali non possono mai riuscire, ma devono piuttosto far retrocedere il suo scopo di scoprire le illusioni di una ragione che disconosca i propri limiti, e, mediante un sufficiente schiarimento dei nostri concetti, ricondurre la presunzione della speculazione alla modesta ma solida conoscenza di sé. La ragione, dunque, nelle sue ricerche trascendentali non potrà guardare innanzi a sé con tanta sicurezza, come se la via che essa ha percorsa menasse diritto alla meta; né far così coraggiosamente assegnamento sulle sue premesse poste a fondamento, da non sentire il bisogno di voltarsi spesso indietro, e badare se non si scoprono forse nel progresso delle deduzioni errori, che fossero sfuggiti nei principi, e rendessero necessario ? tornare a determinarli meglio, ? a cambiarli affatto.

Divido tutte le proposizioni apodittiche (siano suscettibili di dimostrazione, ? immediatamente certe) in *dogmata* e *mathemata*. Una proposizione direttamente sintetica derivante da concetti è un *dogma*; per contro, una proposizione dello stesso genere derivante dalla costruzione dei concetti è un *mathema*. I giudizi analitici non ci dicono propriamente di un oggetto più di quello che contiene già il concetto che abbiamo di esso, poiché essi non estendono la conoscenza oltre il concetto del soggetto, ma si limitano a chiarirlo. Essi quindi non possono dirsi propriamente dommi (parola che si potrebbe forse tradurre con insegnamenti<sup>1</sup>). Ma tra le due mentovate specie di proposizioni sintetiche a priori, secondo l'ordinario uso linguistico, possono portare tal nome soltanto quelle appartenenti alla conoscenza filosofica, e difficilmente si direbbero dommi

<sup>1</sup> *Lebrsprüche*.

le proposizioni del calcolo e della geometria. Quest'uso dunque conferma la nostra avvertenza, che soltanto i giudizi derivanti da concetti, e non quelli dalla costruzione dei concetti, possono dirsi dominatici.

Ora, tutta la ragion pura, nel suo semplice uso speculativo, non contiene un solo giudizio direttamente sintetico per concetti. Essa infatti, come abbiamo dimostrato, non è capace di formare con le idee un giudizio sintetico che abbia valore oggettivo; ma con i concetti dell'intelletto stabilisce per veri principi sicuri, non certo direttamente da concetti, bensì sempre soltanto indirettamente mediante la relazione di questi concetti con qualcosa di affatto contingente, cioè con l'esperienza possibile; poiché se questa (qualcosa come oggetto di esperienze possibili) è presupposta, essi possono essere assolutamente certi in modo apodittico, ma in se stessi (direttamente) non possono punto essere conosciuti mai a priori.

Così nessuno può conoscere fondatamente la proposizione «tutto ciò che accade ha la sua causa» soltanto da questi concetti dati. Quindi non è un domma, quantunque per un altro punto di vista, ossia nell'unico campo del suo possibile uso, cioè nella esperienza, possa essere dimostrato benissimo e apoditticamente. Ma esso dice principio e non teorema, benché possa essere dimostrato, perocché esso ha la proprietà particolare di rendere possibile la sua stessa prova, l'esperienza, e di dover essere presupposto sempre in questa.

Ora, se nell'uso speculativo della ragion pura, anche secondo il contenuto, non ci sono dommi, ogni metodo dommatico, preso a prestito dalla matematica, ? con un suo proprio carattere, per sé non le si addice. Giacché esso non fa se non nascondere i difetti e gli errori, e ingannare la filosofia, il cui proprio scopo è di far vedere nella più chiara luce ogni passo della ragione. Tuttavia il metodo può sempre essere sistematico. Infatti la nostra ragione (soggettivamente) è per se stessa un sistema; ma nel suo uso puro, per semplici concetti, essa è soltanto un sistema di ricerca, secondo principi dell'unità, cui l'esperienza può fornire soltanto la materia. Ma del metodo speciale di una filosofia trascendentale non è possibile parlare qui, dove ci occupiamo solo di una critica delle condizioni delle nostre facoltà, per sapere se noi possiamo costruire, e fino a che altezza, col materiale che abbiamo (coi concetti puri a priori), possiamo elevare il nostro edificio.

## Sezione Seconda

LA DISCIPLINA DELLA RAGION PURA  
RISPETTO AL SUO USO POLEMICO

La ragione, in tutte le sue imprese, si deve sottomettere alla critica, e non può mettere nessun divieto alla libertà di questa, senza nuocere a se medesima e attirare su di sé un sospetto pregiudizievole. Poiché niente è così importante rispetto all'utile, niente così sacro, che si possa sottrarre a questo esame che scruta e squadra senza rispetto per nessuno. Su questa libertà, anzi, riposa l'esistenza della ragione, che non ha autorità dittatoria, ma la cui sentenza è sempre non altro che l'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter formulare i suoi dubbi, e per fino il suo veto, senza impedimenti.

Ora, benché la ragione non possa mai rifiutarsi alla critica, essa non ha sempre ragione di adombrarsene. Ma la ragion pura nel suo uso dommatico (non matematico) non è tanto consapevole della osservanza più esatta de' suoi supremi principi, da non dover comparire con timidezza, deposto affatto ogni preteso diritto dommatico, innanzi all'occhio critico di una ragione più alta e giudicante.

Ben altro è il caso, se essa ha da fare, non con la censura del giudice, ma con le pretese del suo concittadino, e da difendersi soltanto contro di esse. Giacché, volendo queste essere altrettanto dommatiche, sia pur nel negare, come quelle nell'affermare, ha luogo allora una giustificazione *at'a????p??*, che assicura contro ogni pregiudizio e procura un possesso garantito da titoli, che non ha da temere di nessuna estranea pretesa, benché non possa esser dimostrato sufficiente *at'????e?a?*.

Ora, per uso polemico della ragione intendo la difesa delle sue proposizioni contro le negazioni dommatiche delle medesime. Ma qui non si tratta di dire, se le sue affermazioni non possano per avventura essere anche false, bensì soltanto che nessuno può affermare il contrario con certezza apodittica (o anche soltanto con maggiore probabilità)<sup>1</sup>. Giacché noi non ci troviamo più nel nostro possesso per grazia allora, quando noi abbiamo innanzi a noi un titolo, benché non sufficiente; ed è pienamente certo, che niuno può mai dimostrare l'illegittimità di questo possesso.

<sup>1</sup> *Schein* = apparenza (di vero).

È qualche cosa che attrista e umilia, che debba esserci in generale un'antitetica della ragion pura, e che questa, che rappresenta la corte giudiziaria suprema su tutte le contese, debba entrare in conflitto con se stessa. Noi bensì avemmo innanzi, più sopra, questa apparente antitetica della ragione; ma si dimostrò che essa poggiava sopra un equivoco, poiché si prendevano, conforme al comune pregiudizio, i fenomeni per cose in sé, e allora si desiderava in un modo ? nell'altro una perfezione assoluta della loro sintesi (che era nell'uno ? nell'altro modo possibile); ciò che invece non può aspettarsi assolutamente per i fenomeni. Allora adunque non c'era una reale contraddizione della ragione con se stessa nelle proposizioni «la serie dei fenomeni in sé dati ha un cominciamento assolutamente primo» e «questa serie è assolutamente in se stessa senza cominciamento»; giacché le due proposizioni possono stare benissimo insieme, in quanto che i fenomeni per la loro esistenza (come fenomeni) non sono proprio nulla in se stessi, cioè sono qualcosa di contraddittorio, la cui ammissione pertanto deve naturalmente trarsi dietro conseguenze contraddittorie.

Ma un tale equivoco non può essere addotto, né con esso può comporsi il conflitto della ragione, se si affermi teisticamente: c'è un Ente supremo; ? nella Psicologia: «tutto ciò che pensa è un'unità assoluta permanente, e però differente da ogni materiale unità transeunte», a cui si contrappone la proposizione: «l'anima non è unità immateriale, e non può essere esclusa dal regno del transeunte». Qui infatti l'oggetto della questione è libero da ogni che di estraneo, che contraddica alla sua natura, e l'intelletto ha a che fare solo con cose in sé, e non con fenomeni. Qui si avrebbe certamente un vero conflitto, se soltanto la ragion pura potesse per il lato negativo dire qualche cosa, che s'accostasse al fondamento di un'affermazione; giacché per quel che riguarda la critica degli argomenti di chi dommaticamente afferma, si può benissimo ammetterla, senza perciò rinunciare a queste proposizioni, che tuttavia hanno per sé, per lo meno, l'interesse della ragione, a cui l'avversario non può assolutamente appellarsi.

Io non sono in verità dell'opinione, che hanno manifestato così spesso uomini eminenti e profondi (per es. Sulzer<sup>1</sup>), che sentivano la

<sup>1</sup> Giov. Giorgio Sulzer (1720-1779), autore della *Allgem. Theorie der schönen Künste* (1771-74), e d'una serie di memorie accaderistiche, raccolte col titolo di *Ver-mischten philos. Schriften* (1773-85).

## Sezione Seconda

LA DISCIPLINA DELLA RAGION PURA  
RISPETTO AL SUO USO POLEMICO

La ragione, in tutte le sue imprese, si deve sottomettere alla critica, e non può mettere nessun divieto alla libertà di questa, senza nuocere a se medesima e attirare su di sé un sospetto pregiudizievole. Poiché niente è così importante rispetto all'utile, niente così sacro, che si possa sottrarre a questo esame che scruta e squadra senza rispetto per nessuno. Su questa libertà, anzi, riposa l'esistenza della ragione, che non ha autorità dittatoria, ma la cui sentenza è sempre non altro che l'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter formulare i suoi dubbi, e per fino il suo veto, senza impedimenti.

Ora, benché la ragione non possa mai rifiutarsi alla critica, essa non ha sempre ragione di adombrarsene. Ma la ragion pura nel suo uso dommatico (non matematico) non è tanto consapevole della osservanza più esatta de' suoi supremi principi, da non dover comparire con timidezza, deponendo affatto ogni preteso diritto dommatico, innanzi all'occhio critico di una ragione più alta e giudicante.

Ben altro è il caso, se essa ha da fare, non con la censura del giudice, ma con le pretese del suo concittadino, e da difendersi soltanto contro di esse. Giacché, volendo queste essere altrettanto dommatiche, sia pur nel negare, come quelle nell'affermare, ha luogo allora una giustificazione *at'a????p??*, che assicura contro ogni pregiudizio e procura un possesso garantito da titoli, che non ha da temere di nessuna estranea pretesa, benché non possa esser dimostrato sufficiente *at'????e?a?*.

Ora, per uso polemico della ragione intendo la difesa delle sue proposizioni contro le negazioni dommatiche delle medesime. Ma qui non si tratta di dire, se le sue affermazioni non possano per avventura essere anche false, bensì soltanto che nessuno può affermare il contrario con certezza apodittica (o anche soltanto con maggiore probabilità)<sup>1</sup>. Giacché noi non ci troviamo più nel nostro possesso per grazia allora, quando noi abbiamo innanzi a noi un titolo, benché non sufficiente; ed è pienamente certo, che niuno può mai dimostrare l'illegittimità di questo possesso.

<sup>1</sup> *Schein* = apparenza (di vero).

È qualche cosa che attrista e umilia, che debba esserci in generale un'antitetica della ragion pura, e che questa, che rappresenta la corte giudiziaria suprema su tutte le contese, debba entrare in conflitto con se stessa. Noi bensì avemmo innanzi, più sopra, questa apparente antitetica della ragione; ma si dimostrò che essa poggiava sopra un equivoco, poiché si prendevano, conforme al comune pregiudizio, i fenomeni per cose in sé, e allora si desiderava in un modo ? nell'altro una perfezione assoluta della loro sintesi (che era nell'uno ? nell'altro modo possibile); ciò che invece non può aspettarsi assolutamente per i fenomeni. Allora adunque non c'era una reale contraddizione della ragione con se stessa nelle proposizioni «la serie dei fenomeni in sé dati ha un cominciamento assolutamente primo» e «questa serie è assolutamente in se stessa senza cominciamento»; giacché le due proposizioni possono stare benissimo insieme, in quanto che i fenomeni per la loro esistenza (come fenomeni) non sono proprio nulla in se stessi, cioè sono qualcosa di contraddittorio, la cui ammissione pertanto deve naturalmente trarsi dietro conseguenze contraddittorie.

Ma un tale equivoco non può essere addotto, né con esso può comporsi il conflitto della ragione, se si affermi teisticamente: c'è un Ente supremo; ? nella Psicologia: «tutto ciò che pensa è un'unità assoluta permanente, e però differente da ogni materiale unità transeunte», a cui si contrappone la proposizione: «l'anima non è unità immateriale, e non può essere esclusa dal regno del transeunte». Qui infatti l'oggetto della questione è libero da ogni che di estraneo, che contraddica alla sua natura, e l'intelletto ha a che fare solo con cose in sé, e non con fenomeni. Qui si avrebbe certamente un vero conflitto, se soltanto la ragion pura potesse per il lato negativo dire qualche cosa, che s'accostasse al fondamento di un'affermazione; giacché per quel che riguarda la critica degli argomenti di chi dommaticamente afferma, si può benissimo ammetterla, senza perciò rinunciare a queste proposizioni, che tuttavia hanno per sé, per lo meno, l'interesse della ragione, a cui l'avversario non può assolutamente appellarsi.

Io non sono in verità dell'opinione, che hanno manifestato così spesso uomini eminenti e profondi (per es. Sulzer<sup>1</sup>), che sentivano la

<sup>1</sup> Giov. Giorgio Sulzer (1720-1779), autore della *Allgem. Theorie der schönen Künste* (1771-74), e d'una serie di memorie accaderistiche, raccolte col titolo di *Vermischten philos. Schriften* (1773-85).

debolezza delle prove precedenti: che si possa sperare, che si troveranno un giorno dimostrazioni evidenti delle due proposizioni cardinali della nostra ragion pura: c'è un Dio, c'è una vita futura. Anzi, sono certo che questo non accadrà mai. Perché dove prenderà la ragione il principio per tali affermazioni sintetiche, che non si riferiscono agli oggetti dell'esperienza e alla loro interna possibilità? Ma è anche apoditticamente certo, che non vi sarà mai uomo il quale potrà asserire il contrario con la menoma apparenza di vero, e meno che mai dommaticamente. Giacché, non potendo ciò dimostrare tuttavia se non per mezzo della ragion pura, ei dovrebbe assumersi di provare che un Ente supremo, che il soggetto, che pensa in noi, come intelligenza pura, è impossibile. Ma donde egli torrebbe le conoscenze, che lo autorizzino a giudicare così sinteticamente intorno a cose di là da ogni possibile esperienza? Noi dunque possiamo non darci pensiero, che alcuno sia mai per provarci il contrario, e però appunto non abbiamo bisogno di ruminare argomenti scolastici; ma possiamo sempre accogliere quelle proposizioni, che s'accordano interamente col l'interesse speculativo della nostra ragione nell'uso empirico, e che inoltre sono il solo mezzo di conciliarlo con l'interesse pratico. Per l'avversario (che qui non dev'esser considerato semplicemente come critico), noi abbiamo pronto il nostro *non liquet*, che deve infallantemente confonderlo, in quanto che noi non neghiamo la ritorsione di esso contro di noi, avendo costantemente in riserva la massima soggettiva della ragione, che manca necessariamente all'avversario, e potendo dietro questo scudo guardare con calma e con indifferenza tutti i suoi colpi in aria.

In questo modo, propriamente non c'è un'antitetica della ragion pura. Giacché l'unico terreno di lotta per lei dovrebbe cercarsi nel terreno della teologia pura e della psicologia pura; ma questo terreno non regge nessun combattente con tutta l'armatura e armi, che sian temibili. Egli vi si può far innanzi soltanto per burla e millanteria: ciò di cui si può ridere come di un giuoco da fanciulli. È un'osservazione confortante, che infonde di nuovo coraggio alla ragione; di che infatti potrebbe essa fidarsi, se essa, che sola è chiamata a tòr via tutti gli errori, fosse in se stessa turbata, senza speranza di pace e di tranquillo possesso?

Tutto ciò che la natura stessa dispone, è buono sempre a qualche scopo. I veleni stessi servono a vincere altri veleni, che si producono nei nostri propri umori, e quindi non possono mancare in una raccolta completa di rimedi (in una farmacia). Le obiezioni alle sollecitazioni e alla presunzione della nostra ragione meramente spe-

culativa sono fornite anch'esse dalla natura della nostra ragione, e devono aver quindi la loro buona destinazione e scopo che non si può buttare al vento. A che fine la provvidenza ci ha posti molti oggetti, quantunque legati col nostro interesse supremo, così in alto che ci è quasi soltanto concesso di coglierli in una percezione oscura e per noi stessi incerta, onde i nostri sguardi ansiosi ne vengano piuttosto stimolati che soddisfatti? Ora, che sia utile arrischiare, rispetto a queste mire, determinazioni audaci, è per lo meno incerto, e forse è a dirittura nocivo. Ma in ogni caso è certamente utile mettere in piena libertà la ragione che indaga, come quella che esamina, affinché ella possa senza impedimenti provvedere al proprio interesse, il quale richiede tanto che essa ponga barriere alle sue speculazioni, quanto che essa estenda queste; e soffre tutte le volte che vi s'immischino mani estranee per rivolgerla contro il suo naturale cammino verso scopi imposti.

Lasciate pertanto che il vostro avversario adoperi soltanto la ragione, e combattetelo solo con le armi della ragione. Del resto state senza pensiero per la buona causa (dell'interesse pratico); che essa non è mai in giuoco in un mero conflitto speculativo. Il conflitto allora non rivela se non una certa antinomia della ragione, la quale, essendo fondata sulla natura di questa, deve necessariamente essere ascoltata ed esaminata. Esso illumina la ragione con la considerazione dell'oggetto suo da due aspetti, e correggere il giudizio suo col delimitarlo. Ciò che qui è in questione, non è la cosa, ma il tono. Vi resta infatti quanto basta per parlare il linguaggio di una fede salda, giustificata dalla più rigorosa ragione, benché dobbiate smettere quello della scienza.

Se al grande David Hume, a quest'uomo dal giudizio così equilibrato, si fosse domandato che cosa lo avesse indotto a scalzare, con difficoltà faticosamente escogitate, la convinzione così consolante e utile per gli uomini, che basti la loro speculazione razionale per affermare e concepire in modo determinato un Essere supremo? — egli avrebbe risposto: null'altro se non lo scopo di portare più innanzi la ragione nella coscienza di se medesima, e insieme un certo sdegno per la violenza che si vuoi fare a essa ragione, quando ci si danno con lei delle arie, e insieme le si impedisce di fare una franca confessione delle proprie debolezze, che a lei pur sono manifeste quando faccia l'esame di se medesima. Se voi chiedete, invece, a quello spirito tutto incline ai principi dell'uso empirico della ragione, e negato ad ogni speculazione trascendente, che è il Priestley, donde egli abbia preso i motivi per abbattere la libertà e l'immorta-



lità della nostra anima (la speranza della vita futura per lui non è se non l'aspettazione di un miracolo di risurrezione), due colonne maestre di ogni religione; egli, che pure è un pio e zelante maestro di religione, non potrebbe rispondervi altro che: il solo interesse della ragione, che ci perde quando si vuoi sottrarre certi oggetti alle leggi della natura materiale, le sole, che noi si possa esattamente conoscere e determinare. Parrebbe ingiusto dir male di quest'ultimo, che sa conciliare la sua paradossale asserzione col fine della religione<sup>1</sup>; pigliarsela con un uomo ben pensante, perché egli non sa più raccapezzarsi appena smarritosi fuori del campo della scienza della natura. Ma la stessa grazia deve egualmente giovare allo Hume, che non aveva intenzioni men buone, e pel suo carattere morale era al di sopra di ogni biasimo; il quale non potè ammettere la speculazione astratta poiché egli, a ragione, ritiene che l'oggetto di essa è affatto fuori dei limiti della scienza naturale, nel campo delle pure idee.

Che c'è dunque da fare qui, segnatamente rispetto al pericolo che par minacciare quindi il bene pubblico? Niente più naturale, niente più giusto della decisione che vi tocca di prendere in grazia di esso. Lasciate pur fare costoro: se essi dimostrano talento, se dimostrano una profonda e nuova ricerca, in una parola, se dan prova soltanto di ragione, la ragione allora ci guadagna sempre. Se voi usate altri mezzi da quelli di una ragione libera d'ogni costrizione, se gridate all'alto tradimento, e chiamate a raccolta, quasi per spegnere un incendio, il pubblico, che non s'intende punto di queste sottili speculazioni, voi vi rendete ridicoli. Perché non si tratta di quel che sia vantaggioso ? nocivo al pubblico bene, ma soltanto del punto al quale si possa spingere la ragione nella sua speculazione astratta da ogni interesse, e si debba far assegnamento su di essa in generale per qualche cosa, ? se, piuttosto, abbandonarla affatto di fronte alla pratica. Invece dunque di tirar giù colpi di spada, guardate piuttosto tranquillamente, dalla sede sicura della critica, questo combattimento, che deve riuscir penoso per i combattenti, divertente per voi, e di un esito certamente non sanguinoso, anzi salutare per le vostre cognizioni. Giacché è veramente assurdo aspet-

<sup>1</sup> *Religionsabsicht*: inaccettabile la variante del WILLE (*Kantst.*, IV, p. 314): *Religionsansicht* = punto di vista ? veduta religiosa. L'*Ansicht* di Priestley è quella scientifica; l'*Absicht*, invece, gli è data dalla religione. — Giuseppe Priestley n. nel 1733 nella contea di York, m. nel 1804, associazionista, materialista. Scrisse: *Harley's Theory of Human Mind on the Principles of the Association of Ideas* (1775); *Disquisitions relating to Matter and Spirit* (1777); *The Doctrine of Philosophical Necessity* (1777); *Free Discussions of the Doctrines of Materialism* (1778).

tarsi luce dalla ragione, e nondimeno prescriverle prima da qual lato essa debba necessariamente andare. Oltre di che, la ragione già è così ben frenata e contenuta dentro i limiti dalla ragione stessa, che voi non avete proprio bisogno di chiamare la ronda, per opporre la forza pubblica a quella parte, la cui preponderanza temibile vi pare pericolosa. In questa dialettica non c'è vittoria a cui abbiate a temere di contribuire.

La ragione ha altresì bisogno di una tale lotta, e sarebbe a desiderare che essa si fosse fatta più presto, e con una autorizzazione pubblica e illimitata. Perché tanto più presto sarebbe venuta una matura critica, alla cui apparizione tutte queste lotte avrebbero dovuto cadere da sé, poiché gli avversari avrebbero imparato a scorgere il loro accecamento e i pregiudizi che li han divisi.

C'è nella natura umana una certa insincerità, che, pure, alla fine, come tutto ciò che vien dalla natura, deve contenere una disposizione a buoni scopi: cioè una inclinazione a celare i propri veri sentimenti e simularne altri, fittizi, ritenuti per buoni ? lodevoli. Non c'è dubbio che gli uomini con questa tendenza, così a nascondersi come anche a prendere un'apparenza a loro vantaggiosa, si sono non solo inciviliti, ma, fino a certo punto, a poco a poco moralizzati: perché nessuno poteva penetrare attraverso il belletto del decoro, dell'onestà, della costumatezza, sicché nei presunti buoni esempi del bene, che ognuno si vedeva intorno, trovava una scuola di miglioramento per sé. Se non che tal disposizione ad apparir migliore di quel che si è, a manifestare sentimenti che non si hanno, serve soltanto, sto per dire, provvisoriamente, a sottrarre l'uomo alla rozzezza, e cominciare a fargli prendere del bene, che egli conosce, per lo meno la maniera; perché dopo, allorché gli schietti princìpi si sono sviluppati e son diventati carattere, quella falsità deve a poco a poco esser combattuta con forza, perché altrimenti essa corrompe il cuore, e, sotto il lussureggiante fogliame della bella apparenza, non lascia venir su i buoni sentimenti.

A me rincresce avvertire appunto questa insincerità, questa dissimulazione e finzione perfino nelle manifestazioni del carattere speculativo, in cui pure gli uomini, a scoprire apertamente e francamente i loro pensieri, hanno molto meno impedimenti e non han certo nessun interesse. Che cosa infatti può esservi di più nocivo alle conoscenze del non comunicarsi reciprocamente se non pensieri falsificati, celarsi dubbi che sentiamo contro le nostre proprie affermazioni, ? dare la vernice dell'evidenza ad argomenti che non soddisfano neanche noi stessi? Intanto finché semplicemente la va-

nità privata è causa di questi segreti artifici — che è il caso ordinario nei giudizi speculativi, che non hanno alcun interesse particolare e non sono facilmente suscettibili di certezza apodittica — ad essi contrasta tuttavia la vanità di altri col pubblico consenso, e le cose alla fine vengono al punto, dove le avrebbe condotte, benché assai più presto, il sentimento più schietto e la sincerità. Ma quando il pubblico ritiene, che sottili sofismi non mirino, niente meno, che a scuotere le fondamenta del bene comune, allora pare non solo conforme a prudenza, ma anche lecito, anzi onorevole, venir piuttosto in aiuto della buona causa con argomenti apparenti, che lasciare a quelli che passano per avversari di essa anche soltanto il vantaggio di abbassare il nostro tono alla moderazione di una semplice convinzione pratica, e di costringerci a confessare la mancanza di certezza speculativa e apodittica. Intanto io crederei che niente al mondo si possa accordare con lo scopo di affermare una buona causa peggio della slealtà, della dissimulazione e dell'inganno. Che nel pesare gli argomenti razionali di una semplice speculazione tutto debba procedere lealmente, è il meno che si possa chiedere. Ma se anche si potesse contare con sicurezza soltanto su questo poco, il conflitto della ragione speculativa intorno alle importanti questioni di Dio, dell'immortalità (dell'anima) e della libertà, ? sarebbe stato da un pezzo risolto, ? ben presto sarebbe terminato. Se non che spesso la sincerità dei mutamenti è in ragione inversa della buona natura della causa stessa, e questa ha forse più avversari sinceri e in buona fede, che difensori.

Io suppongo dunque lettori, i quali non vogliono una causa giusta difesa col torto. Ora per costoro è deciso che, secondo i nostri principi della critica, se non si guarda a quel che accade, ma a quel che dovrebbe di ragione accadere, non ci dev'essere propriamente una polemica della ragion pura. Come possono infatti due persone contrastare di una cosa, la cui realtà nessuna delle due può presentare in una reale ? magari soltanto possibile esperienza, e sulla cui idea l'uno soltanto rimuginava per ricavarne qualcosa di più di un'idea, ossia la realtà dell'oggetto stesso? Con qual mezzo vogliono essi trarsi dal conflitto, in cui nessuno dei due può rendere direttamente intelligibile e certa la propria causa, ma soltanto attaccare e contraddire quella dell'avversario? Giacché questo è il destino di tutte le affermazioni della ragion pura; che quando esse trascendano le condizioni d'ogni esperienza possibile, al di là della quale non si incontra in nessuna parte un documento di verità, ma devono tuttavia servirsi delle leggi dell'intelletto, destinate unicamente all'uso

empirico, ma senza di cui non si può fare nessun passo nel pensiero sintetico, esse possono sempre scoprire il loro lato debole all'avversario, e per converso trar partito del lato debole dell'avversario.

La critica della ragion pura si può considerare come il vero tribunale per tutte le sue controversie; perché essa non s'immischia nelle controversie che si riferiscono immediatamente agli oggetti, ma è istituita per determinare e per giudicare i diritti della ragione in generale, secondo i principi della sua prima intuizione.

Senza di essa la ragione è quasi allo stato di natura, e non può far valere e garantire le proprie affermazioni e pretese altrimenti che con la guerra. La critica, invece, che desume tutte le decisioni dalle regole fondamentali della sua propria istituzione, la cui autorità nessuno può mettere in dubbio, ci procura la pace di uno stato legale, in cui a noi tocca di non trattare le nostre controversie se non mediante un processo. Ciò che nel primo caso definisce la lite è una vittoria, di cui entrambe le parti si gloriano, e a cui non segue il più delle volte se non una pace mal sicura, imposta da un'autorità superiore che si interpone; ma nel secondo, la sentenza, la quale, toccando allora la fonte degli stessi conflitti, può dar luogo ad una pace perpetua. I conflitti interminabili di una ragione meramente dommatica ci obbligano anche a cercare un po' di quiete in una qualsiasi critica di questa ragione stessa, e in una legislazione che si fondi su di essa; a quella guisa che Hobbes dice: lo stato di natura è uno stato di violenza e di prepotenza, e si deve necessariamente abbandonarlo per assoggettarsi alla costrizione delle leggi, che, sola, limita la nostra libertà a qual tanto, in cui essa possa conciliarsi con la libertà di ciascun altro, e quindi col bene comune.

A questa libertà appartiene infatti anche quella di esporre pubblicamente alla critica i propri pensieri, i propri dubbi, che uno non può risolvere da se stesso, senza perciò andare incontro al biasimo di cittadino irrequieto e pericoloso. Questo è già nel diritto originario dell'umana ragione, che non riconosce altro giudice, che, da capo, la stessa universale ragione umana, in cui ciascuno ha il suo voto; e poiché da questa dee provenire ogni miglioramento di cui il nostro stato è capace, cotesto diritto è sacro, e non dev'essere menomato. Del pari segno di grande insipienza è il deplorare come pericolose certe affermazioni audaci, ? certi attacchi temerari a quelle che hanno già dalla loro l'approvazione della maggiore e miglior parte del pubblico: perché significa attribuir loro un'importanza, che proprio non devono avere. Se io sento, che un'intelligenza non comune ha dimostrato che non è da parlare della libertà del volere

umano, della speranza di una vita futura e dell'esistenza di Dio, io son desideroso di leggere il libro, perché dal suo talento mi aspetto, che ei faccia progredire le mie cognizioni. Io so già da prima, con tutta certezza, che ei non avrà distrutto nulla di tutto ciò; non perché io creda in qualche modo di essere già in possesso di argomenti irrefutabili di queste importanti proposizioni, ma perché la critica trascendentale, che mi ha scoperto tutto ciò di cui dispone la nostra ragion pura, mi ha pienamente convinto che, sebbene essa sia affatto insufficiente in questo campo ad asserzioni affermative, ne sa altrettanto poco e anche meno, per poter su tali questioni asserire qualche cosa in senso negativo. Perché dove questo presunto libero pensatore attingerà la sua conoscenza, che non c'è, per es., un Essere supremo? Questa proposizione rimane fuori del campo della esperienza possibile, e però anche di là dai limiti di ogni umana cognizione. Il difensore dommatico della buona causa contro questo nemico non lo leggerei nemmeno, poiché io so anticipatamente che egli non criticherà gli argomenti speciosi dell'altro se non per far passare i suoi propri: oltre di che quello che si vede tutti i giorni non offre tanta materia a nuove osservazioni, quanto uno spettacolo strano e ingegnosamente pensato. Al contrario, l'avversario della religione, pur esso a suo modo dommatico, offrirebbe alla mia critica un'occupazione desiderata e un'occasione a rettificare maggiormente i suoi principi, senza che per parte sua si avesse nulla a temere.

Ma la gioventù, che è affidata all'insegnamento accademico, deve per lo meno esser messa in guardia contro simili scritti, e tenuta lontana da una inopportuna conoscenza di proposizioni così pericolose, prima che il suo giudizio non si sia assodato, o, piuttosto, la dottrina che si vuoi fondare in essa non si sia saldamente radicata, sì da potere vigorosamente resistere ad ogni affermazione in senso opposto, donde che essa possa venire?

Se nelle cose della ragion pura si dovesse restare al procedimento dommatico, e se lo spacciamento dell'avversario dovesse essere propriamente polemico, cioè tale, da entrare in combattimento e armarsi di argomenti per opposte affermazioni, nulla certamente sarebbe più prudente pel momento, ma insieme niente di più vano e di più sterile a lungo andare, che mettere per molto tempo la ragione della gioventù sotto tutela e, almeno per questo tempo, preservarla dalla seduzione. Ma se, in seguito, ? la curiosità ? la moda dell'epoca le mettesse in mano scritti di questo genere, reggerebbe allora quella convinzione giovanile? Chi per respingere gli attacchi

dell'avversario, non dispone se non di armi dommatiche, e non sa mettere alla luce la dialettica segreta che non è meno nel suo petto che in quello dell'avversario, vede argomenti speciosi, che hanno il vantaggio della novità, opporsi ad argomenti speciosi, che non l'hanno più, ma destano piuttosto il sospetto di un abuso della credulità propria della gioventù. Egli crede di non poter meglio dimostrare d'essere uscito, crescendo, dalla disciplina dei ragazzi, che mettendosi al di sopra di quegli amichevoli avvertimenti; e, abituato dommaticamente, beve a lunghi sorsi il veleno, che corrompe dommaticamente i suoi principi.

Proprio l'opposto di quel che qui si consiglia, dee aver luogo nell'istruzione accademica; ma, certo, soltanto nel presupposto di un solido insegnamento di critica della ragione pura. Infatti, per mettere in pratica, al più presto possibile, i principi di essa e mostrare la loro sufficienza rispetto alla maggiore illusione dialettica, egli è assolutamente necessario che ciascuno rivolga contro la propria ragione, benché ancor debole, ma illuminata dalla critica, gli attacchi così formidabili per i dominatici, e le faccia fare la prova di sottoporre ad esame, punto per punto, secondo quei principi, le affermazioni infondate dell'avversario. Non gli può essere difficile mandarli in fumo; e così egli presto sentirà la sua propria capacità di assicurarsi pienamente contro simili dannose illusioni, che alla fine per lui devono perdere ogni parvenza. Ora, benché appunto gli stessi colpi che atterrano l'edificio del nemico, non possono non essere altrettanto funesti alla sua propria costruzione speculativa, ove egli per avventura avesse pensato di elevarne una, pure su questo punto è affatto tranquillo, poiché egli non ne ha proprio bisogno per abitarvi, ma ha ancora innanzi a sé una prospettiva sul campo pratico, dove può sperare un più saldo terreno, per costruirvi sopra il suo sistema razionale e salutare.

Sicché nel campo della ragion pura non c'è una vera e propria polemica. Ambo le parti sono combattenti in aria, che si battono con le loro ombre, perché vanno di là della natura, dove per le loro prese dommatiche non c'è più nulla che si possa afferrare e tenere. Essi hanno un bel combattere: le ombre, che essi spaccano, si riuniscono da capo in un batter d'occhio come gli eroi del Walhalla, per potersi spassare in nuove lotte incruente.

Ma né anche è ammissibile un uso scettico della ragione, il quale potrebbe dirsi il principio della neutralità in tutti i conflitti. Mettere la ragione contro se stessa, fornirle le armi per una parte e per l'altra, e assistere quindi con aria tranquilla e canzonatoria al suo

accanito combattimento, ciò non va bene da punto di vista dommatico, ma ha in sé l'aspetto di un sentimento di cattiveria e di malignità. Intanto, se si guarda all'accecamento invincibile e all'orgoglio dei sofisti, che nessuna critica riesce a moderare, non c'è realmente altro consiglio che di contrapporre all'albagia di una parte un'altra albagia, che si fonda appunto sugli stessi diritti, affinché la ragione, colpita dalla resistenza di un nemico, riesca per lo meno, non dico altro, ad adombrarsi, per gettar qualche dubbio sulle sue pretese e per prestar orecchio alla critica. Ma non andar oltre in questi dubbi e arrestarsi, voler raccomandare la convinzione e la confessione della propria ignoranza non soltanto come rimedio contro la presunzione dommatica, ma insieme come un modo di porre fine al conflitto della ragione con se medesima, è un calcolo affatto vano, e che non può in alcun modo giovare a procacciare alla ragione uno stato di calma; ma è tutt'al più soltanto un mezzo di svegliarla da' suoi dolci sogni dominatici perché sottoponga a un più diligente esame il suo stato. Intanto, poiché questa maniera scettica di tirarsi da un cattivo affare della ragione, pare in certo modo la scorciatoia per giungere a una calma filosofica duratura, o, per lo meno, la via regia, che battono volentieri coloro che credono di darsi un'autorità filosofica col disprezzo canzonatorio di ogni ricerca di questa specie, così io trovo necessario esporre questo metodo nella sua propria luce.

DELLA IMPOSSIBILITÀ DI UN APPAGAMENTO SCETTICO  
DELLA RAGIONE IN DISACCORDO CON SE STESSA

La coscienza della mia ignoranza (se questa non è insieme conosciuta come necessaria), invece di porre fine alle mie ricerche, è piuttosto la causa atta a provarle. Ogni ignoranza è ignoranza, ? delle cose, ? del carattere e dei limiti della mia conoscenza. Ora, se l'ignoranza è contingente, essa dee spingermi, nel primo caso, a indagare dommaticamente le cose (oggetti); nel secondo, a indagare criticamente i limiti della mia conoscenza possibile. Ma che la mia ignoranza sia assolutamente necessaria, e quindi mi dispensi da ogni indagine ulteriore, non si può stabilire empiricamente, per osservazione, ma soltanto criticamente, scandagliando le prime fonti della nostra conoscenza. Sicché la delimitazione della nostra ragione non può farsi se non secondo principi a priori; ma la sua limitatezza, la quale viene ad essere una, benché solo indeterminata, conoscenza di una ignoranza non mai perfettamente eliminabile,

può esser riconosciuta anche a posteriori, da ciò che in ogni sapere ci resta sempre da sapere. Se quella conoscenza della propria ignoranza, possibile soltanto mercé una critica della ragione, è dunque scienza, questa non è se non percezione, di cui non si può dire fin dove possa giungere la illazione che se ne può trarre. Se io mi rappresento la superficie terrestre (secondo l'apparenza sensibile) come un piatto, io non posso sapere fin dove essa si estende. Ma l'esperienza m'insegna che, dovunque io giunga, vedo sempre attorno a me uno spazio, dove potrei andare ancora più innanzi; quindi conosco ogni volta i limiti della mia conoscenza effettuale della terra, ma non i limiti di ogni possibile descrizione di essa. Che se, tuttavia, son pervenuto al punto di sapere che la terra è una sfera, e che la sua superficie è sferica, posso anche da una piccola parte di essa, ad es. dalla grandezza di un grado, conoscere determinatamente, secondo i principi a priori, il diametro e, con esso, tutti i confini della terra, cioè la sua superficie; e quantunque circa gli oggetti che questa superficie può contenere, io rimanga ignorante, tuttavia non son tale quale all'ambito che li abbraccia, alla loro grandezza e ai loro limiti<sup>1</sup>.

Il complesso di tutti gli oggetti possibili è, per la nostra conoscenza, come una superficie piana, che ha il suo orizzonte apparente, quello, cioè che abbraccia tutto l'ambito di essi, ed è stato detto da noi il concetto razionale della totalità incondizionata. Raggiungerlo empiricamente è impossibile, e tutti i tentativi per determinarlo a priori secondo un certo principio sono stati vani. Intanto tutte le questioni della nostra ragion pura mirano a ciò che può essere fuori di questo orizzonte, ? in ogni caso sulla linea del suo confine.

Il celebre David Hume fu uno di questi geografi della ragione umana, che credette di essersi bene sbrigato a un tratto di quelle questioni, respingendole al di là di quell'orizzonte di essa, che egli pur non potè determinare. Egli si fermò principalmente al principio di causalità, e osservò di esso, del tutto a ragione, che la verità sua, per non dire la validità oggettiva del concetto di causa efficiente in generale, non si fonda su una veduta, ? conoscenza a priori; che,

<sup>1</sup> Riferisco *derselben* a *sie*, cioè agli oggetti, anziché a *diese Fläche* (questa superficie), come fa il BARNI (II, 327) «quant à la circonscription qui les contiennent, à son étendue et à ses limites»; e il PACAUD e il TREMEYSAGUES (p. 597): «au point de vue de la circonscription qui les contiennent, de sa grandeur et de ses bornes». Il curioso è poi che questi ultimi traducono, come il BARNI, *qui les contiennent*, pur dicendo di seguire il testo Erdmann (5<sup>a</sup> ed., 1900), che da (p. 554): «den sie enthält».

quindi, non la menoma necessità di questa legge, ma una semplice possibilità generale di servirsene nel corso dell'esperienza, e però una necessità soggettiva che ne nasce, e che egli dice abitudine, costituisce tutta la sua autorità. E dalla impotenza della nostra ragione a fare di questo principio un uso che vada di là da ogni esperienza, dedusse la vanità di tutte le pretese della ragione di sorpassare l'empirico.

Un procedimento di questa specie, di sottoporre i fatti della ragione all'esame e quindi, se occorra, al biasimo, si può denominare la censura della ragione. E di sicuro conduce immancabilmente al dubbio verso ogni uso trascendentale dei principi. Se non che questo non è se non il secondo passo, che rimane ben lontano dal compiere l'opera. Il primo passo in cose della ragion pura, che si può dire rappresenti la fanciullezza di questa, è dommatico. Il secondo passo, di cui s'è parlato, è scettico; e attesta la prudenza del giudizio scaltrito dall'esperienza. Ma è ancora necessario un terzo passo, che s'appartiene solo al giudizio maturo e virile, che ha a fondamento massime salde e di provata universalità: ossia sottoporre ad esame non i fatti della ragione, ma la ragione stessa in tutta la sua potenza e capacità di conoscenze pure a priori: che non è la censura, ma la critica della ragione, per cui non si presumono, ma si dimostrano, muovendo da principi, non semplicemente i limiti, ma i confini precisi di esse; e si dimostra l'ignoranza non semplicemente in una ? altra parte, ma in tutte le possibili questioni di una certa specie. Così lo scetticismo è un posto di riposo per la ragione umana, nel quale essa può riflettere sulle sue peregrinazioni dommatiche e farsi uno schizzo del paese in cui si trova, per potere scegliere ormai la sua via con maggior sicurezza, non già un luogo abitabile e adatto a stabile dimora; perché questo può trovarsi soltanto in una piena certezza, vuoi della conoscenza degli oggetti stessi, vuoi dei confini entro i quali deve chiudersi ogni nostra conoscenza di essi oggetti.

La nostra ragione non è, per dir così, un piano di estensione indeterminata, i cui limiti perciò si conoscano soltanto in generale, ma dee piuttosto paragonarsi a una sfera, il cui raggio si può trovare in base alla curvatura del suolo alla sua superficie (la natura delle proposizioni sintetiche a priori); donde, per altro, anche il volume e la limitazione di essa si possono assegnare con sicurezza. Fuori di questa sfera, campo dell'esperienza, non c'è per lei oggetto, e le stesse questioni sopra i presunti oggetti di questa fatta non concernono se non principi soggettivi di una determinazione completa dei

rapporti che possono incontrarsi, tra i concetti dell'intelletto, dentro di questa sfera.

Noi siamo realmente in possesso di conoscenze sintetiche a priori, come lo dimostrano i principi dell'intelletto, che anticipano l'esperienza. Ora, se qualcuno non si può assolutamente rendere conto della loro possibilità, può certamente da prima dubitare se esse siano in noi realmente a priori: ma non può tuttavia, con le semplici forze dell'intelletto, dar questo fatto per una impossibilità di quelle, e ritener vani quindi tutti i passi che la ragione faccia in quella direzione. Egli può dire soltanto: se noi scorgessimo la loro origine ed autenticità, potremmo determinare l'ambito e i confini della nostra ragione; ma, prima che ciò accada, tutte le affermazioni di questa sono ciecamente arrischiate. E in tal modo sarebbe interamente ben fondato un dubbio universale su ogni filosofia dommatica, che fa il suo cammino senza critica della ragione stessa: se non che alla ragione non si potrebbe negare un tal progresso, quando questo fosse preparato ed assicurato da un miglior fondamento. Perché infine tutti i concetti, anzi tutti i problemi, che ci propone la ragion pura, non sono, in certo modo, nell'esperienza, ma sono anch'essi soltanto nella ragione; e devono quindi poter essere risolti ed intesi quanto alla loro validità ? vanità<sup>1</sup>. Noi poi non abbiamo il diritto di respingere questi problemi, quasi la loro soluzione fosse riposta realmente nella natura delle cose, sotto il pretesto della nostra impotenza, e di rifiutarci a una loro ulteriore indagine, poiché solo la ragione, dal suo seno, ha prodotto queste idee, della cui validità ? apparenza dialettica, pertanto, essa è tenuta a render conto.

Ogni polemica scettica, non è propriamente rivolta se non contro il dommatico, che, senza diffidare dei suoi principi oggettivi originari, cioè senza critica, prosegue gravemente il suo cammino, semplicemente per imbrogliarlo e ricondurlo alla conoscenza di sé. In sé, essa non stabilisce proprio nulla rispetto a quello che sappiamo, e a quello che, per contro, non possiamo sapere. Tutti i tentativi dominatici della ragione falliti sono fatti, che è sempre utile sottoporre a censura. Ma ciò non può nulla decidere intorno alle aspettative della ragione, di sperare un miglior risultato dei suoi

<sup>1</sup> L'edizione dell'Accademia ha *Richtigkeit* (esattezza); ma deve essere un errore di stampa per *Nichtigkeit*. Cfr. poche righe dopo: *von deren Gültigkeit oder dialektischen Scheine... Rechenschaft zur geben* = della cui validità o apparenza dialettica (= *Nichtigkeit*)... render conto.

sforzi futuri, e di aspirarvi: la semplice censura non può dunque mai terminare la controversia sui diritti della ragione umana.

Poiché Hume è forse il più acuto tra tutti gli scettici, e senza contrasto il più importante per l'influsso che il procedimento scettico può avere sul risveglio di un fondato esame della ragione, vai la pena di far presente, per quanto si confa al mio scopo, il processo delle sue argomentazioni e i travimenti di un uomo così intelligente e stimabile, che pure han preso le mosse sulle orme della verità.

Hume forse aveva un pensiero, benché non lo abbia mai sviluppato chiaramente, che nei giudizi di una certa specie noi sorpassiamo il nostro concetto dell'oggetto. Io ho detto questa specie di giudizi sintetici. Come io possa superare il mio concetto, che ho già, mediante l'esperienza, non soggiace a nessuna difficoltà. L'esperienza stessa è una sintesi di percezioni, che accresce il concetto che ho per mezzo di una percezione, mediante altre percezioni che so-praggiungono. Se non che noi crediamo di poter anche uscire a priori dal nostro concetto, ed ampliare così la nostra conoscenza. Questo noi tentiamo, mediante l'intelletto puro rispetto a quello che può sapere essere almeno oggetto della esperienza, ? magari mediante la ragion pura, rispetto a proprietà, delle cose, ? ben anche rispetto all'esistenza di oggetti, che non possono incontrarsi mai nell'esperienza. Il nostro scettico non distinse queste due specie di giudizi, come pure avrebbe dovuto, e ritenne senz'altro impossibile questo accrescimento dei concetti da se stessi e questa, per dir così, generazione spontanea del nostro intelletto (nonché della ragione), senza essere fecondata dalla esperienza, e ritenne quindi tutti i presunti principi a priori di essa immaginari, e trovò che non sono altro che una abitudine derivante dall'esperienza e dalle sue leggi, e però regole semplicemente empiriche, cioè in sé contingenti, a cui noi attribuiamo una pretesa necessità e universalità. Ma egli, enunciando questa sconcertante proposizione, si riferiva al principio universalmente riconosciuto del rapporto di causa ed effetto. Infatti, poiché nessuna facoltà dell'intelletto ci può portare dal concetto di una cosa all'esistenza di qualcos'altro che sia dato per questa via universalmente e necessariamente; egli pertanto credeva di poterne inferire che, senza esperienza, noi non abbiamo nulla che possa accrescere il nostro concetto, e autorizzarci a un tal giudizio per se stesso estensivo a priori. Che la luce solare, la quale illumina la cera, insieme la fonde, laddove indurisce l'argilla, nessun intelletto può indovinarlo da concetti, che si abbia anticipatamente di queste cose, e tanto meno dedurlo per leggi, e solo l'esperienza può istruirci

di una legge come questa. Al contrario noi abbiamo visto nella Logica trascendentale che, sebbene non ci sia dato mai di sorpassare immediatamente il contenuto del concetto, nondimeno possiamo interamente a priori, ma in rapporto a un terzo elemento, ossia alla esperienza possibile, quindi tuttavia a priori, conoscere la legge del rapporto di una cosa con altre. Quando dunque la cera prima solida si squaglia, io posso a priori conoscere che dev'esserci stato un antecedente (per es. il calore del sole), a cui questo fatto è seguito secondo una legge costante, benché io senza esperienza non possa, a priori e senza attendere l'ammaestramento dell'esperienza<sup>1</sup>, conoscere determinatamente né dall'effetto la causa, né dalla causa l'effetto. Egli dunque concluse falsamente dalla contingenza della nostra determinazione, secondo la legge, alla contingenza della legge stessa, e scambiò il passaggio dal concetto di una cosa all'esperienza possibile (passaggio che ha luogo a priori e costituisce la realtà oggettiva di esso concetto) con la sintesi degli oggetti di una esperienza effettiva, che certamente è sempre empirica; onde per altro venne a fare di un principio dell'affinità, il quale ha sede nell'intelletto ed esprime un rapporto necessario, una regola dell'associazione, che si riscontra soltanto nell'immaginazione riproduttiva e non può esprimere se non rapporti affatto contingenti, e per nulla oggettivi.

Ma i travimenti scettici di questo per altro acutissimo uomo trassero origine principalmente da un difetto, che egli ebbe comune con tutti i dominatici: che non esaminò sistematicamente tutte le specie di sintesi a priori dell'intelletto. Perché allora egli avrebbe trovato che, ad es., il principio della permanenza, senza parlare qui degli altri, è un principio che, come quello di causalità, anticipa l'esperienza. Onde avrebbe potuto anche all'intelletto che si estende a priori e alla ragion pura segnare limiti determinati. Ma quando egli restringe soltanto il nostro intelletto senza delimitarlo, e produce una sfiducia generale, ma non una conoscenza determinata dell'ignoranza per noi irrimediabile; quando sottopone a censura alcuni principi dell'intelletto, senza portare sul saggia-tore della critica questo intelletto rispetto a tutta la sua facoltà, e oltre a negargli ciò che realmente esso non può dare, va più oltre, e gli contesta ogni facoltà di estendersi a priori, malgrado che non abbia

<sup>1</sup> Questa ripetizione è nel testo: *«ohne Erfahrung... a priori und ohne Belehrung der Erfahrung»*.

esaminato tutta quanta questa facoltà; allora egli urta nello scoglio, che rovescia in ogni tempo lo scetticismo, d'avvolgersi cioè esso stesso nel dubbio, poiché le sue obiezioni si fondano solo su fatti, che sono contingenti, ma non su principi che possano avere per conseguenza una necessaria rinuncia al diritto delle affermazioni dom-matiche.

Inoltre, poiché egli non vede differenza di sorta tra le esigenze fondate dell'intelletto e le pretese dialettiche della ragione, contro di cui nondimeno sono rivolti principalmente i suoi attacchi, la ragione, il cui estro, tutto suo, non è stato qui menomamente distrutto, ma solo impedito, sente che lo spazio pel suo avanzarsi non è chiuso; e non può mai essere del tutto distolta da' suoi tentativi, malgrado sia or qui or là punzecchiata. Infatti contro gli assalti s'arma alla difesa, e poi leva tanto più fieramente la testa per venire a capo delle proprie richieste. Ma un calcolo completo di tutto il suo potere, e la convinzione che ne deriva della certezza d'un piccolo possesso accanto alla vanità di più alte pretese, pone fine a ogni conflitto, e fa sì che ci contentiamo in pace di una proprietà limitata, ma incontestabile.

Contro il dommatico privo di critica, che non ha misurato la sfera del proprio intelletto, né quindi determinato secondo principi i limiti della sua conoscenza possibile, né sa pertanto fin da principio quanto egli può, ma pensa di scoprirlo con semplici tentativi, questi attacchi scettici sono non soltanto pericolosi, ma a dirittura fatali. Giacché, se lo si coglie ad enunciare anche una sola affermazione che non può giustificare, e di cui né anche può dai principi dedurre l'apparenza, il sospetto allora si rovescia su tutte le affermazioni, per quanto persuasive esse per altro possano sempre essere.

E così lo scettico è il correttore che spinge il ragionatore dommatico a una sana critica dell'intelletto e della stessa ragione. Quando egli v'è giunto, non ha più a temere nessuna noia: perché egli allora distingue il suo possesso da ciò che ne è al tutto fuori, e su cui non ha nessun diritto; e né anche può essere tratto in controversie. Il metodo scettico, in verità, in se stesso, per le questioni della ragione, non è soddisfacente, ma è quasi un esercizio preliminare, per svegliare la sua prudenza e additarle i mezzi solidi che possono assicurarla nel suo legittimo possesso.

## Sezione Terza

## LA DISCIPLINA DELLA RAGION PURA RISPETTO ALLE IPOTESI

Poiché mediante la critica della nostra ragione noi finalmente sappiamo, che con l'uso puro e speculativo di essa non possiamo in fatto saper nulla, non dovrebbe essa aprire un campo tanto più largo alle ipotesi, essendoci per lo meno consentito d'immaginare e opinare, se non tuttavia di affermare?

Se l'immaginazione non deve sognare, ma immaginare sotto lo stretto controllo della ragione, dev'esserci sempre prima qualcosa di assolutamente certo e non immaginario, non una semplice opinione: e questo è la possibilità dell'oggetto stesso. Allora è ben lecito, per la realtà di questo, ricorrere alla opinione, la quale per altro, per non essere destituita di fondamento, dev'essere messa in rapporto, come principio di spiegazione, con quello che è dato realmente, e quindi è certo; e allora si dice ipotesi.

Ora, poiché noi a priori non possiamo farci il menomo concetto della possibilità del rapporto dinamico, e la categoria dell'intelletto puro non serve a inventare una tale possibilità, ma soltanto a intenderla quando essa s'incontri nell'esperienza, noi non potremmo inventare originariamente, in base a queste categorie, un solo oggetto di una natura nuova e non riscontrabile empiricamente e porre questa a fondamento di un'ipotesi legittima; perché questo vorrebbe dire appoggiare la ragione su vane chimere, anzi che sui concetti delle cose. Non è dunque permesso immaginare nuove facoltà originarie, per es. un intelletto che abbia il potere di intuire il suo oggetto senza sensi, ? una forza di attrazione senza alcun contatto, ? una nuova specie di sostanze per es., che fossero situate nello spazio senza impenetrabilità, e però né anche un commercio di sostanze differente da tutti quelli che ci da l'esperienza, nessuna presenza altrove che nello spazio, nessuna durata che non sia nel tempo. In una parola, alla nostra ragione è possibile soltanto adoperare le condizioni di un'esperienza possibile come condizioni della possibilità delle cose; ma crearsi da se stessa questa possibilità indipendentemente da tali condizioni, assolutamente no, perché concetti simili, benché scevri di contraddizione, sarebbero nondimeno senza oggetto.

I concetti della ragione, come s'è detto, sono semplici idee, e non hanno certamente nessun oggetto in un'esperienza qual sia, ma non per ciò essi designano oggetti immaginati e insieme ammessi come possibili. Essi sono pensati soltanto problematicamente, per

fondare in relazione con essi (quali finzioni euristiche) i principi regolativi dell'uso sistematico dell'intelletto nel campo dell'esperienza. Se si esce di qui, essi sono semplici enti di ragione, la cui possibilità non è dimostrabile, e che quindi non possono né anche esser messi a fondamento, soltanto per una ipotesi, della spiegazione di fenomeni reali. Pensare l'anima come semplice, è affatto lecito per mettere, secondo quest'idea, a principio del nostro giudizio circa i suoi fenomeni interni un'unità perfetta e necessaria di tutte le facoltà spirituali, comeché essa non possa conoscersi *in concreto*. Ma ammettere l'anima come sostanza semplice (concetto trascendente), sarebbe una proposizione non solamente indimostrabile (come tante ipotesi fisiche), ma anche affatto arbitraria e ciecamente arrischiata, perché il semplice non può presentarsi mai in nessunissima esperienza; e se per sostanza qui s'intende l'oggetto permanente della intuizione sensibile, non c'è modo di vedere la possibilità di un fenomeno semplice. Esseri semplicemente intelligibili, ? proprietà semplicemente intelligibili delle cose del mondo sensibile, non si possono ammettere con una fondata autorizzazione della ragione come opinione, sebbene (poiché della loro possibilità ? impossibilità non si ha nessun concetto) né anche si possono dommaticamente negare per una presunta veduta migliore. Per la spiegazione dei fenomeni dati non possono addursi altre cose e principi all'infuori di quelle e di quelli, che, secondo le leggi già note dei fenomeni, sono messi in relazione coi fenomeni dati. Una ipotesi trascendentale, in cui per la spiegazione delle cose naturali si adoperasse una semplice idea della ragione, non sarebbe quindi punto una spiegazione, poiché ciò che non s'intende abbastanza per principi empirici noti, sarebbe spiegato per qualche cosa di cui non s'intende proprio niente. Il principio di una tale ipotesi servirebbe propriamente, inoltre, solo all'appagamento della ragione, e non già a promuovere l'uso dell'intelletto rispetto agli oggetti. L'ordine e la finalità della natura devono a loro volta essere spiegati con cause naturali e secondo leggi naturali, e qui le stesse ipotesi più grossolane, se fisiche, sono più tollerabili di un'ipotesi iperfisica, cioè dell'appello a un creatore divino che si presuppone a tal uopo. Sarebbe infatti un principio della ragion pigra (*ignava ratio*), mettere da parte tutte le cause, di cui mercé una esperienza continuata si può imparare a conoscere l'oggettiva realtà, almeno quanto alla possibilità, per adagiarsi in una semplice idea assai comoda alla ragione. Ma, per ciò che concerne la totalità assoluta dei principi di spiegazione nella loro serie, non può costituire un ostacolo rispetto agli

oggetti del mondo, poiché, non essendo questi se non fenomeni, in essi non si può sperar mai nulla di completo attraverso la sintesi delle serie di condizioni.

Non si possono permettere ipotesi trascendentali dell'uso speculativo della ragione, e libertà di servirsi in ogni caso, per supplire al difetto di principi fisici di spiegazione, di principi iperfisici, da una parte perché la ragione non viene per tal modo condotta più in là, che anzi sopprime il progresso tutto quanto del suo uso; dall'altra perché questa licenza alla fine le farebbe perdere tutti i frutti del suolo che è suo, voglio dire dell'esperienza. Infatti, se la spiegazione della natura qua ? là ci diventa difficile, noi abbiamo sempre sotto mano un principio trascendente di spiegazione, che ci esime da quella ricerca, e mette fine alla nostra indagine, non con una conoscenza, ma con la totale incomprendibilità di un principio, che già era escogitato anticipatamente in modo da contenere il concetto dell'assoluto Primo.

Il secondo punto che si richiede per l'ammissibilità d'una ipotesi, è la sufficienza di essa per determinare a priori le conseguenze che son date. Se a questo scopo si è obbligati a ricorrere a ipotesi sussidiarie, esse danno il sospetto di una semplice invenzione poiché ognuna di esse in sé ha già bisogno di quella stessa giustificazione, che era necessaria al pensiero messo a fondamento, e quindi non può dare nessuna testimonianza utile. Se col presupposto di una causa illimitatamente perfetta non c'è davvero difetto di principi che spieghino ogni finalità, ordine e grandezza che si trovano nel mondo, quell'ipotesi tuttavia ha bisogno, per le anomalie che si dimostrano, almeno secondo i nostri concetti, e per i mali, ancora di nuove ipotesi per esser messa al sicuro da quelle e da questi, che son pure obiezioni contro di essa. Se la sostanzialità semplice dell'anima umana, che è stata posta a base de' suoi fenomeni, è minima dalle difficoltà dei suoi fenomeni simili alle alterazioni di una materia (crescere e decrescere), nuove ipotesi devono essere chiamate in aiuto, che non sono veramente senza apparenza, ma son pure senza alcuna attendibilità, all'infuori di quella che da loro l'opinione ammessa come principio fondamentale, in favore della quale esse tuttavia devon parlare.

Se le affermazioni della ragione tolte qui ad esempio (unità incorporea dell'anima ed esistenza di un Essere supremo), non han da valere come ipotesi, bensì come dommi provati a priori, allora non si tratta più di esse. Ma in tal caso si badi, che la prova abbia la certezza di una dimostrazione apodittica. Perché voler dare la realtà di tali idee soltanto come verosimile, è un proposito così assurdo



come se si volesse dimostrare soltanto come verosimile una proposizione della geometria. La ragione separata da ogni esperienza, può conoscere tutto solo a priori e necessariamente, ? non può conoscere assolutamente nulla; quindi il suo giudizio non è mai un'opinione, ma ? astensione da ogni giudizio, ovvero apodittica. Opinioni e giudizi verosimili di ciò che s'appartiene alle cose, possono aversi soltanto come principi di spiegazione di quello che è effettivamente dato, ? come conseguenze, secondo leggi empiriche, di quello che sta effettivamente a fondamento, e però solamente nella serie degli oggetti dell'esperienza. Fuori di questo campo, opinare, è lo stesso che giuocare coi pensieri, salvo che non si credesse che sopra una via incerta si possa forse trovare la verità.

Ma, quantunque in questioni meramente speculative della ragion pura non abbian luogo ipotesi, per fondarvi sopra proposizioni, esse son tuttavia affatto ammissibili all'unico fine di difenderla, non cioè per uso dommatico, ma polemico. Io per altro intendo per difesa non l'accrescimento degli argomenti della propria affermazione, ma solo il mandar a vuoto le conoscenze illusorie dell'avversario, intese a rovinare la proposizione da noi affermata. Ora tutte le proposizioni sintetiche rampollanti dalla ragion pura hanno in sé questo di speciale: che se chi afferma la realtà di certe idee, non ne sa mai tanto rendere certa la sua proposizione, dall'altra parte l'avversario non ne può sapere nulla di più per affermare il contrario. Questa parità di sorte della ragione umana non favorisce per vero nessuno dei due nella conoscenza speculativa, ed è lì anche giusta lizza a polemiche che non si comporranno mai. Ma si mostrerà in seguito, che rispetto all'uso pratico la ragione ha il diritto di ammettere qualche cosa, che essa in nessun modo sarebbe autorizzata a presupporre senza prove sufficienti nel campo della pura speculazione, perché tutti questi presupposti danneggerebbero quella perfezione della speculazione, di cui l'interesse pratico non si preoccupa punto. Quivi dunque essa è nel possesso, la cui legittimità non ha bisogno di dimostrare, e di cui infatti non potrebbe né anche addurre la prova. L'avversario, dunque, deve provare. Ma poiché costui, degli oggetti messi in dubbio per dimostrarne il non essere, ne sa tanto poco quanto il primo, che ne afferma la realtà; qui si dimostra un vantaggio dalla parte di chi afferma qualcosa, come presupposto praticamente necessario (*melior est conditio possidente*). È cioè in sua libertà di servirsi, come per legittima difesa, per la buona causa, dello stesso mezzo di cui si serve il suo avversario contro di essa, cioè delle ipotesi, le quali non gioveranno punto a rafforzare la di-

mostrazione di essa, ma a dimostrare soltanto che l'avversario, dell'oggetto della controversia, ne sa troppo poco per potersi lusingare di un vantaggio di conoscenza speculativa in confronto della nostra.

Le ipotesi dunque, nel campo della ragion pura, sono permesse soltanto come armi di guerra, non per fondarvi un diritto, bensì solo per difenderlo. Ma qui noi dobbiamo sempre cercare il nemico dentro di noi stessi. Giacché la ragione speculativa, nel suo uso trascendentale, in se stessa è dialettica. Le obiezioni, che si potrebbero temere, sono in noi stessi. Noi le dobbiamo trar fuori, come pretese antiche, ma non prescritte mai, per fondare sul loro annientamento una pace perpetua. La calma esteriore è solo apparente. Il germe delle ostilità, che è nel fondo della natura umana, dev'esser estirpato; ma come possiamo noi estirparlo, se non gli diamo la libertà, anzi il nutrimento, perché germogli e produca l'erbaccia, e si venga così a scoprire, e lo si possa quindi distruggere dalla radice? Ruminare dunque voi stessi le obiezioni, in cui non s'è imbattuto per anco nessun avversario, e prestategli anzi le armi, ? accordategli il posto più favorevole, che egli si possa comunque desiderare. Così facendo non c'è da temere, ma c'è ben da sperare, che, cioè, vi procaccerete un possesso che in avvenire non sarà mai osteggiato.

Ora al vostro compiuto armamento appartengono anche le ipotesi della ragion pura, le quali, sebbene soltanto armi di piombo (poiché esse non sono acciaiate da nessuna legge dell'esperienza), pur sempre sono potenti quanto quelle di cui può mai servirsi contro di voi un nemico qual sia. Se dunque contro la natura, attribuita all'anima (sotto qualche altro rispetto, non speculativo) di essere immateriale e non soggetta al alcun cangiamento corporeo, urta la difficoltà, che intanto l'esperienza par dimostrare che l'elevarsi come il decadere delle nostre facoltà spirituali non sono altro che diverse modificazioni de' nostri organi; voi potete indebolire la forza di quest'argomento con l'ammettere che il nostro corpo non è se non il fenomeno fondamentale, a cui, come a condizione, si riferisce nel presente stato (nella vita) tutta la facoltà del senso, e quindi tutto il pensiero: che la separazione dal corpo è la fine di questo uso sensibile della vostra facoltà conoscitiva, e l'inizio di quello intellettuale. Il corpo insomma sarebbe, non la causa del pensiero, ma una semplice condizione restrittiva di esso, e però certo da considerare come una condizione promotrice della vita sensitiva e animale, ma perciò stesso come un impedimento di quella pura e spirituale; e la dipendenza della prima dalla costituzione corporea non

dimostra nulla per la dipendenza di tutta la vita dallo stato de' nostri organi. Ma voi potete andare più in là, e trovare dubbi affatto nuovi, ? non ancora sollevati, ? non abbastanza approfonditi.

L'accidentalità delle generazioni, che nell'uomo, come nelle creature irragionevoli, dipende dall'occasione, nonché spesso dall'aver ? non aver da vivere, dal modo di vita, dai suoi umori e fantasie e spesso anche dal vizio, costituisce una grave difficoltà contro la credenza nella durata eterna di una creatura, la cui vita è cominciata in circostanze così insignificanti e abbandonate interamente alla nostra libertà. Quanto alla durata di tutta la specie (qui sulla terra), la difficoltà, rispetto a questa, è minore, perché quello che è causale nell'individuo non è meno soggetto a legge nel tutto; ma, rispetto a ciascun individuo, pare affatto strano attendersi un effetto così importante da cause così futili. Pure contro di ciò voi potete richiamare un'ipotesi trascendentale: che tutta la vita è soltanto intelligibile, non soggetta punto a cangiamenti di tempo, e non è cominciata con la nascita, né finisce con la morte; che questa vita non è altro che un semplice fenomeno, cioè una rappresentazione sensibile della vita pura dello spirito, e l'intero mondo dei sensi è una semplice immagine, che sta innanzi al nostro presente modo di conoscere, e, al pari di un sogno, non ha in sé nessuna realtà oggettiva; che se noi intuissimo le cose e noi stessi, come esse sono e come noi siamo, noi ci vedremmo in un mondo di nature spirituali con cui il nostro unico vero commercio né è cominciato con la nascita, né cesserà con la morte della carne (come semplici fenomeni); e così via.

Quantunque di tutto questo, che noi qui mettiamo innanzi a difesa, ipoteticamente, contro l'attacco, non ne sappiamo niente, e non l'affermiamo sul serio, ma tutto sia non già un'idea della ragione, bensì soltanto un concetto escogitato a difesa, in ciò tuttavia ci comportiamo affatto ragionevolmente, in quanto all'avversario, che crede di aver esaurito ogni possibilità, dando falsamente la mancanza delle condizioni empiriche di essa per una dimostrazione della totale impossibilità di quel che è creduto da noi, dimostriamo soltanto, che egli non può con semplici leggi empiriche abbracciare il campo intero delle cose possibili in sé, come noi non possiamo acquistare qualche cosa fondamentale per la nostra ragione al di fuori dell'esperienza. Chi mette fuori questi ipotetici mezzi contro le pretese dell'avversario temerariamente negatore, non dovrà perciò esser ritenuto come uno che voglia appropriarseli come sue proprie opinioni. Egli li abbandona appena si sia sbrigato della presunzione

dommatica dell'avversario. Infatti, quantunque sia da ritenere discretezza e moderazione il contenersi, rispetto alle asserzioni altrui, in un atteggiamento puramente negativo<sup>1</sup>, pure è sempre non meno orgogliosa e immaginaria la sua pretesa, appena egli queste sue obiezioni voglia valere come prove del contrario, che se egli avesse aderito al partito positivo e alla sua affermazione.

Di qui dunque si vede, che nell'uso speculativo della ragione le ipotesi non hanno nessuna validità come opinioni in se stesse, ma ne hanno una soltanto relativa alle pretese trascendenti contrarie. Infatti l'estensione dei principi dell'esperienza possibile alla possibilità delle cose in generale è, per l'appunto, tanto trascendente quanto l'affermazione della realtà oggettiva di concetti tali che non possono trovare i loro oggetti se non fuori dei limiti di ogni esperienza possibile. Ciò che la ragion pura giudica in modo assertorio, deve (come tutto ciò che la ragione conosce) essere necessario, ? non è niente del tutto. Sicché essa nel fatto non contiene assolutamente nessuna opinione. Ma le dette ipotesi sono soltanto giudizi problematici, che per lo meno non son contraddetti da nulla, quantunque certamente da nulla possono esser dimostrati: e sono pertanto pure<sup>2</sup> opinioni private, ma tuttavia (anche per la tranquillità interna) non si può farne a meno di fronte a scrupoli che si svegliano. Ma bisogna che esse siano conservate in questa qualità, e badare con ogni cura che non passino per credibili in se stesse, e di una validità assoluta, e affoghino la ragione sotto le invenzioni e le illusioni.

#### Sezione Quarta

##### LA DISCIPLINA DELLA RAGION PURA RISPETTO ALLE SUE DIMOSTRAZIONI

Le dimostrazioni delle proposizioni trascendentali e sintetiche hanno, tra tutte le dimostrazioni di una conoscenza sintetica a priori, la proprietà che in esse la ragione, mediante i suoi concetti, non si può volgere direttamente all'oggetto, ma deve prima dimostrare a priori la validità oggettiva dei concetti e la possibilità della loro sintesi. Ciò non è per dir così, semplicemente una regola necessaria di prudenza, ma concerne l'essenza e la possibilità delle dimostrazioni stesse. Se io devo uscire a priori dal concetto di un oggetto, ciò è

<sup>1</sup> *Weigernd und verneinend.*

<sup>2</sup> «pure», se si accetta la correzione dello Hartenstein, *reine*; se si conserva il *keine*, «non sono punto opinioni private» (N. d. R.).

impossibile senza un particolare filo conduttore, che si trovi fuori di questo concetto. Nella matematica è l'intuizione a priori, che guida la mia sintesi, e lì tutti i raziocinii possono esser ricondotti immediatamente all'intuizione pura. Nella conoscenza trascendentale, finché si ha da fare con concetti dell'intelletto, questa regola è l'esperienza possibile. La dimostrazione, cioè, non mostra che il concetto dato (per es. di quel che accade) conduca direttamente a un altro concetto (a quello di causa); perché un passaggio di questa specie sarebbe un salto, che non si potrebbe giustificare; ma mostra che l'esperienza stessa, quindi l'oggetto dell'esperienza, senza un tal rapporto, sarebbe impossibile. La dimostrazione, dunque, dovrebbe insieme far vedere la possibilità di giungere sinteticamente e a priori a una certa conoscenza delle cose, la quale nel concetto di esse non è contenuta. Senza questa attenzione, le dimostrazioni corrono come acque, che spezzano le lor dighe, senza freno e attraverso i campi, dove casualmente le trascina il pendio dell'associazione inconsapevole<sup>1</sup>. L'apparenza della convinzione, che riposa su cause soggettive di associazione, e che è ritenuta come la visione d'un'affinità naturale, non può controbilanciare la titubanza, che ragionevolmente deve sorgere a un passo così arrischiato. Quindi anche tutti i tentativi di dimostrare il principio di ragion sufficiente, per confessione generale dei competenti, sono stati vani, e prima che si facesse innanzi la critica trascendentale, poiché non si poteva tuttavia abbandonare questo principio, si preferiva appellarsi coraggiosamente al buon senso (rifugio che dimostra, in ogni tempo, che la causa della ragione è disperata), anzi che voler tentare nuove prove dommatiche.

Ma se la proposizione che dev'essere provata è un'affermazione della ragion pura, ed io voglio, anzi, mediante semplici idee spingermi al di là de' miei concetti empirici, essa allora dovrebbe, e molto più, contenere in sé la giustificazione di un tal passo della sintesi (quando altrimenti esso fosse possibile), come una condizione necessaria della sua dimostrazione. Per quanta quindi possa essere l'apparenza della presunta dimostrazione della natura semplice della nostra sostanza pensante dall'unità della sua appercezione, c'è tuttavia contro di essa una ragione ineliminabile d'esistenza: ed è che, non essendo tuttavia la semplicità assoluta un concetto che possa essere immediatamente riferito a una percezione, ma deve essere

<sup>1</sup> *Verborgenen* = nascosta.

semplicemente argomentato come idea, non si può punto vedere come la semplice coscienza, — che è contenuta in ogni pensiero, ? almeno può esservi contenuta, quantunque essa per vero non sia, in quanto v'è contenuta, se non una semplice rappresentazione, — debba portare alla coscienza e alla conoscenza di una cosa, nella quale il pensiero può essere soltanto contenuto. Perché se io mi rappresento la forza del mio corpo in movimento, per ciò stesso è per me un'unità assoluta, e la mia rappresentazione di esso è semplice; quindi io posso esprimerla anche mediante il movimento d'un punto, poiché il suo volume qui non fa nulla, e, senza diminuzione della forza, può esser concepito piccolo quanto si vuole, e però anche come ristretto a un punto. Ma da questo io non dedurrò che, se non m'è dato altro che la forza motrice d'un corpo, il corpo può essere pensato come sostanza semplice, perché la sua rappresentazione astrae da ogni grandezza di contenuto spaziale, e quindi è semplice. Ora, poiché il semplice nell'astrazione è affatto diverso dal semplice dell'oggetto, e poiché l'io, che nel primo senso non comprende punto in sé alcuna molteplicità, nel secondo, significando esso l'anima stessa, può essere un concetto molto complesso, da contenere cioè sotto di sé e da designare moltissimi elementi, io scopro un paralogismo. Se non che, per prevederlo avanti (poiché senza una tal previsione antecedente ??? si potrebbe concepire ve-run sospetto contro la dimostrazione), è assolutamente necessario aver alla mano un criterio perpetuo della possibilità di queste proposizioni sintetiche, che devon provare più di quel che può dare l'esperienza; criterio che consiste in questo: che la dimostrazione non sia riferita direttamente al predicato desiderato, sibbene solo mediante un principio della possibilità di estendere a priori il nostro concetto dato fino alle idee, e di realizzar queste. Se si usa sempre questa precauzione, se, prima ancora di tentare la dimostrazione, ci si consiglia saggiamente in noi stessi, come e con qual principio di speranza sia dato bene aspettarsi un tale estendimento per mezzo della ragion pura, e donde in casi siffatti si vuoi desumere queste conoscenze, che non possono essere svolte dai concetti e né anche anticipate in rapporto a una esperienza possibile; allora ci si può risparmiare molte gravi e pure infeconde fatiche, in quanto non si attribuisce più alla ragione ciò che evidentemente sorpassa il suo potere, ? piuttosto si sottomette questa ragione, che non si lascia volentieri limitare negli impulsi della sua aspirazione ad espansioni speculative, alla disciplina della continenza.

La prima regola, dunque, è questa: non tentare nessuna dimo-

strazione trascendentale, senza aver prima esaminato, e quindi giustificato, donde si vuoi prendere i principi su cui fondarla, e con qual diritto da essi si possa attendere il buon risultato deduttivo. Se sono principi dell'intelletto (per es. di causalità), è vano voler giungere mediante essi a idee della ragion pura; perché essi non valgono se non per oggetti d'una possibile esperienza. Se devono essere principi derivanti dalla ragion pura, ogni fatica è da capo inutile. Perché la ragione ne ha bensì di principi, ma, come principi oggettivi essi sono tutti quanti dialettici, e possono in tutti i casi esser validi soltanto come principi regolativi dell'uso sistematico<sup>1</sup> dell'esperienza. Ma se queste presunte dimostrazioni esistono già, alla fallace convinzione contrapponete il *non liquet* del vostro maturo giudizio; e quantunque non possiate penetrare la loro illusione, voi tuttavia avete per voi il pieno diritto di chiedere la deduzione dei principi che vi sono adoperati; deduzione che, se essi devono essere derivati dalla semplice ragione, non si può far mai. E così voi non avete bisogno mai d'occuparvi dello sviluppo ? confutazione di un'apparenza infondata; ma potete rimandare in massa, in una volta, tutta la dialettica, inesauribile in espedienti, al tribunale della ragion critica, che domanda leggi.

La seconda proprietà delle dimostrazioni trascendentali è questa, che per ogni proposizione trascendentale non può darsi se non una sola dimostrazione. Se io non devo ricavarla da concetti, ma dalla intuizione che corrisponde a un concetto, sia essa un'intuizione pura, come nella matematica, ? empirica, come nella fisica; allora l'intuizione posta a fondamento mi da una materia molteplice per proposizioni sintetiche, che io posso unificare in più d'un modo, come, potendo muovere da più di un punto, posso giungere per diverse vie alla medesima proposizione.

Ma ogni proposizione trascendentale muove semplicemente da un concetto unico, ed enuncia la condizione sintetica della possibilità dell'oggetto secondo questo concetto. Il fondamento, dunque, della dimostrazione non può esser determinato se non come un solo, poiché esso, fuori di questo concetto, non è altro che ciò per cui l'oggetto possa esser determinato, e la dimostrazione dunque non può contener altro che la determinazione di un oggetto in generale secondo questo concetto, che è anche non più che unico. Noi, per es., nell'Analitica trascendentale, il principio «Tutto ciò che accade,

<sup>1</sup> *Systematisch zusammenhangenden* = sistematicamente coerente.

ha una causa» lo abbiamo dimostrato in base all'unica condizione della possibilità oggettiva di un concetto di ciò che in generale accade, notando che la determinazione di un evento nel tempo, quindi questo (evento) come appartenente all'esperienza, sarebbe impossibile senza sottostare a una tale regola dinamica. Ora questo è anche l'unico argomento possibile: perché soltanto in quanto al concetto, mediante la legge di causalità, vien assegnato un oggetto, l'evento rappresentato ha validità oggettiva, cioè verità. Si sono tentate, a dir vero, anche altre dimostrazioni di questo principio, desumendolo per es. dalla contingenza; se non che, se si guarda questa prova alla luce, non si può trovare altro contrassegno della contingenza che l'accadere, cioè l'esistere cui precede il non essere dell'oggetto, e si torna, quindi, sempre allo stesso principio di dimostrazione. Se si deve dimostrare la proposizione «Tutto ciò che pensa è semplice», non ci si attiene a quel che c'è di molteplice nel pensiero, ma ci si ferma soltanto al concetto dell'Io, che è semplice, e a cui ogni pensiero è riferito. Lo stesso accade con la dimostrazione trascendentale dell'esistenza di Dio, che poggia unicamente sulla reciprocità dei concetti dell'Essere realissimo e necessario, e non può esser tentata per altra via.

Per questa avvertenza la critica delle affermazioni della ragione vien ridotta a ben poca cosa. Dove la ragione compie l'opera sua per semplici concetti, ivi soltanto una sola dimostrazione è possibile, se ne è comunque possibile una. Quindi, già se si vede farsi innanzi il dommatico con dieci prove, allora si può credere con sicurezza, che egli non ne possiede né anche una. Perché, se ne avesse una, che (come dev'essere nelle cose della ragion pura) dimostrasse apoditticamente, a che egli avrebbe bisogno delle altre? Il suo scopo dunque, come quello di un avvocato del parlamento, è solo che ci sia un argomento per questi, e uno per quelli; di profittare, cioè, della debolezza dei suoi giudici, che, senza impacciarsi profondamente della causa e per liberarsene tosto, afferrano quel che di meglio prima si presenti loro, e decidono in conseguenza.

La terza regola speciale della ragion pura, quando essa, rispetto alle dimostrazioni trascendentali, è sottoposta a una disciplina, è: che le sue dimostrazioni non devono essere mai apagogiche, ma sempre ostensive. La prova diretta od ostensiva è, in ogni maniera di conoscenza, quella che unisce con la certezza della verità la cognizione delle fonti di essa; l'apagogica invece può procurare bensì la certezza, ma non comprensibilità della verità nel suo rapporto con i principi della sua possibilità. Quindi le prove di questa

seconda specie sono piuttosto sussidi che un procedimento che soddisfi tutti gli scopi della ragione. Pure queste hanno un vantaggio di evidenza sulle prove dirette in ciò, che la contraddizione ogni volta porta seco più chiarezza nella rappresentazione, che non il miglior nesso, e per tanto s'accosta di più all'intuitivo di una dimostrazione. La causa specifica dell'uso delle prove apagogiche in diverse scienze è ben questa. Quando i principi, da cui si deve ricavare una certa conoscenza, sono troppo molteplici ? troppo profondamente celati, si tenta se non sia possibile raggiungerli attraverso le conseguenze. Ora il *modus ponens* di concludere alla verità di una conoscenza dalla verità delle sue conseguenze, sarebbe permesso allora soltanto, quando fossero vere tutte le possibili conseguenze; perché allora per esse non è possibile se non un solo principio, il quale dunque è anch'esso il vero. Ma questo procedimento è impossibile, poiché eccede le nostre forze conoscere tutte le conseguenze possibili di una qualsiasi proposizione data; pure ci si serve di questa specie di ragionamento, sebbene, certo, con qualche indulgenza, quando si tratta di provare una cosa soltanto come ipotesi, ammettendo questo ragionamento per analogia: che, se quante conseguenze si son sempre cercate, altrettante concordano bene col principio assunto, anche tutte le altre possibili vi concorderanno. Perciò su questa via non può mai una ipotesi trasformarsi in verità dimostrata. Il *modus tollem* dei sillogismi, che concludono dalle conseguenze ai principi non prova soltanto con tutto rigore, ma anche con perfetta facilità. Perché se da una proposizione può esser ricavata anche una sola conseguenza falsa, questo principio è falso. Ora, invece di percorrere la serie intera dei principi in una dimostrazione ostensiva che può portare alla verità di una conoscenza attraverso la cognizione completa della sua possibilità, se si può soltanto, tra le conseguenze derivanti dal suo contrario, trovarne falsa una sola, allora anche questo contrario è falso, e quindi la conoscenza, che si doveva dimostrare, è vera.

Ma il mondo apagogico della dimostrazione non può esser sentito se non nelle scienze, in cui sia impossibile sostituire il soggettivo delle nostre rappresentazioni all'oggettivo, ossia alla conoscenza di quello, che è nell'oggetto. Ma dove domina quest'ultimo<sup>1</sup>, deve spesso darsi, che il contrario di una data proposizione ? contraddica soltanto alle condizioni soggettive del pensiero ma non

<sup>1</sup> L'oggettivo.

all'oggetto, ? che le due proposizioni contraddicano solamente a una condizione soggettiva, che è ritenuta falsamente per oggettiva; e, poiché la condizione è falsa, possono entrambe essere false, senza che dalla falsità dell'una si possa concludere alla verità dell'altra.

Nella matematica questa surrezione è impossibile; quindi esse hanno qui il loro proprio posto. Nella fisica, poiché in essa tutto è fondato su intuizioni empiriche, può per verità tale surrezione essere prevenuta il più delle volte mercé il confronto di molte osservazioni; se non che questa specie di prova quivi è anche il più delle volte irrilevante. Ma i tentativi trascendentali della ragion pura sono tutti istituiti dentro il mezzo proprio dell'apparenza dialettica, cioè del soggettivo, che nelle sue premesse si offre, ? a dirittura s'impone, alla ragione come oggettivo. Ora qui non è dato assolutamente, per ciò che concerne proposizioni sintetiche, giustificare le proprie affermazioni col confutare il contrario. Perché ? questa confutazione non è altro che la semplice rappresentazione del conflitto dell'opinione opposta con le condizioni soggettive della concepibilità mediante la nostra ragione, conflitto che non autorizza punto a rigettare la cosa stessa (come, per es., la necessità incondizionata nell'esistenza di un Essere non può assolutamente essere concepita da noi, e a ragione quindi ci si oppone soggettivamente a ogni dimostrazione speculativa di un Essere supremo necessario, ma, a torto, alla possibilità di un tale essere originario in se stesso); ? entrambe le parti, così quella che afferma come quella che nega, ingannate dall'apparenza trascendentale, prendono a fondamento un concetto impossibile dell'oggetto, e allora vale la regola: *non entis nulla sunt praedicata*; è falso, cioè, tanto ciò che dell'oggetto si dice affermando, quanto ciò che si dice negando, e non si può dalla confutazione del contrario giungere apagogicamente alla conoscenza della verità. Così, per es., se si suppone che il mondo sensibile in sé sia dato nella sua totalità, è falso, che esso, rispetto allo spazio, ? dev'essere infinito, ? finito e limitato, per la ragione che tutte le due cose son false. Infatti fenomeni (come semplici rappresentazioni), che tuttavia siano dati in se stessi (come oggetti), sono qualcosa d'impossibile, e la infinità di questo tutto immaginario sarebbe, veramente, incondizionata, ma contraddirebbe (poiché tutto nei fenomeni è condizionato) con la determinazione quantitativa incondizionata, che pure è presupposta nel concetto.

La maniera apagogica di dimostrare è anche l'illusione propria, a cui sono stati in ogni tempo presi gli ammiratori della solidità de' nostri ragionatori dommatici: essa è stata quasi il campione, che

vuoi difendere l'onore e il diritto incontestabile della parte abbracciata, impegnandosi formalmente ad azzuffarsi con chiunque volesse metterlo in dubbio, benché con una tale rodomontata non si metta in sodo nulla quanto alla cosa, ma soltanto quanto alle forze rispettive degli avversari, ? meglio solo per la parte di colui che fa da aggressore. Gli spettatori, vedendo che ciascuno nella serie delle sue prove ora è vincitore e ora è vinto, ne traggono spesso motivo per dubitare scetticamente dell'oggetto dello stesso conflitto. Ma in ciò essi non hanno ragione, e basta gridar loro: *non defensoribus istis tempus egei*. Ognuno deve porre la sua causa mediante una dimostrazione legittima, condotta per una deduzione trascendentale degli argomenti, cioè direttamente, affinché si vegga che cosa le sue pretese razionali abbiamo per se stesse da addurre. Giacché se il suo avversario si fonda su principi soggettivi, allora è facile confutarlo, ma senza vantaggio pel dommatico, che egualmente si attacca a cause egualmente soggettive di giudizio, e simigliantemente può dal suo nemico esser messo alle strette. Ma se entrambe le parti procedono direttamente, ? esse si accorgeranno da sé della difficoltà, anzi impossibilità di trovare il titolo per le loro asserzioni, e non potranno infine che appellarsi alla prescrizione; ? la critica scoprirà facilmente l'apparenza dommatica, e costringerà la ragion pura a deporre le sue esagerate pretese dell'uso speculativo e a ritirarsi dentro i limiti del suo terreno proprio, cioè dei principi pratici.

## Capitolo Secondo

### II CANONE DELLA RAGION PURA

E umiliante per la ragione umana che essa nel suo uso puro non conchiuda nulla, e per di più abbia bisogno anche di una disciplina per frenare i suoi eccessi e prevenire le illusioni che gliene vengano. Se non che, d'altra parte, è una cosa che la risolveva e le infonde fiducia in se medesima, che essa possa e debba esercitare questa stessa disciplina, senz'ammettere sopra di sé alcun'altra censura, intanto che i limiti, che essa è obbligata a imporre al suo uso speculativo, limitano insieme le pretese sofistiche di ogni avversario; e possa quindi assicurare contro tutti gli attacchi quanto le può tuttavia restare delle sue esigenze, una volta eccessive. La grandissima, e forse unica, utilità d'ogni filosofia della ragion pura è, dunque, soltanto negativa: poiché, essa cioè non serve da organo per restendimento, ma da disciplina per la delimitazione, e in luogo di scoprire la verità, ha il merito silenzioso d'impedire gli errori.

Intanto, deve pur esserci in qualche parte una sorgente di conoscenze positive appartenenti al dominio della ragion pura, e che dian luogo ad errori, forse, solo per un malinteso, ma nel fatto costituiscano il fine d'ogni industria della ragione. Infatti, altrimenti, a qual motivo si dovrebbe ascrivere il desiderio indomabile di fermare dovunque il piede assolutamente di là dai limiti dell'esperienza? Essa presentisce oggetti aventi per essa un grande interesse. Entra nella via della speculazione pura, per accostarsi ad essi; ma essi s'involano da lei. Probabilmente sarà sperabile per lei una miglior ventura sull'unica via, che le rimane, quella dell'uso pratico.

Io intendo per canone il complesso dei principi a priori del retto uso di certe facoltà conoscitive in generale. Così la logica generale, nella sua parte analitica, è un canone per l'intelletto e per la ragione in generale, ma solo rispetto alla forma, perché essa astrae da ogni contenuto. Così l'Analitica trascendentale è stata il canone dell'intelletto puro; perché questo soltanto è capace di vere conoscenze sintetiche a priori. Ma dove non sia possibile il retto uso di una facoltà conoscitiva, non c'è canone. Ora ogni conoscenza sintetica della ragion pura nel suo uso speculativo, giusta tutte le prove fin qui addotte, è affatto impossibile. Dunque, non si da punto canone dell'uso speculativo della medesima (poiché questo è del tutto dialettico), ma tutta la logica trascendentale non è, per questo aspetto, se non una disciplina. Per conseguenza se, dovunque ci sia un retto uso della ragion pura, ci deve essere anche un canone di esso, questo non riguarderà l'uso speculativo, ma l'uso pratico della ragione, che or dunque noi vogliamo indagare.

### Sezione Prima

#### DELLO SCOPO ULTIMO DELL'USO DELLA NOSTRA RAGIONE

La ragione da una tendenza della sua natura è spinta a proceder oltre l'uso empirico, e da avventurarsi, in un uso puro per semplici idee, fino agli estremi confini di ogni conoscenza e trovar pace soltanto nel compimento del suo giro, in un tutto sistematico per sé stante. Questa tendenza è fondata sul suo interesse speculativo, ? piuttosto unicamente e soltanto sul suo interesse pratico?

Metto ora da parte la sorte che la ragion pura ha nel rispetto speculativo, e studio soltanto i problemi la cui soluzione costituisce il suo ultimo scopo — possa essa raggiungerlo ? no — e in vista del quale tutti gli altri han solo il valore di mezzi. Questi fini supremi a loro volta dovranno, secondo la natura della ragione, avere unità

per promuovere unitariamente quell'interesse della umanità che non è subordinato a un interesse superiore.

Lo scopo finale, a quale da ultimo mira la speculazione della ragione nell'uso trascendentale, riguarda tre oggetti: la libertà del volere, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Rispetto a tutti e tre l'interesse meramente speculativo della ragione non è se non molto ristretto; e per esso molto difficilmente sarebbe intrapresa una ricerca trascendentale, che importa un lavoro così faticoso, in lotta con incessanti ostacoli, poiché di tutte le scoperte in essa per avventura possibili, non si può fare alcun uso, che valga a dimostrare *in concreto*, ossia nello studio della natura, la sua utilità. Se anche la volontà può esser libera, questo non riguarda se non la causa intelligibile del nostro volere. Perché, quanto ai fenomeni delle sue manifestazioni, cioè alle azioni, noi dobbiamo, secondo una massima fondamentale inviolabile, senza di cui non potremmo esercitare una ragione nell'uso empirico, spiegarle non altrimenti che tutti gli altri fenomeni della natura, ossia secondo le leggi immutabili di questa. Quand'anche noi potessimo conoscere la natura spirituale dell'anima (e con essa la sua immortalità), non vi si potrebbe fare assegnamento né pei fenomeni di questa vita come principio di spiegazione, né per la special natura dello stato futuro, poiché il nostro concetto di una natura incorporea è semplicemente negativo, e non estende menomamente la nostra conoscenza, né ci offre una materia utile a conseguenze, salvo che per tali conseguenze che non potrebbero valere se non come finzioni, — le quali per altro dalla filosofia non devono essere permesse. Se anche, in terzo luogo, fosse dimostrata l'esistenza di una Intelligenza suprema, noi ce ne gioveremmo bensì per rendere intelligibile in generale la finalità della disposizione del mondo e l'ordine, ma non saremmo punto autorizzati a ricavarne una disposizione e un ordinamento particolare, ? ad argomentarli quindi arditamente, dove non siano percepiti; in quanto è una regola necessaria dell'uso speculativo della ragione di non trascurare le cause naturali, e di non rinunciare a quello di cui possiamo informarci mercé l'esperienza, per dedurre ciò che conosciamo da quello che trascende del tutto ogni nostra conoscenza. In una parola, queste tre proposizioni per la ragione speculativa restano sempre trascendenti, e non hanno in verun modo uso immanente, cioè ammissibile per gli oggetti dell'esperienza, e quindi utile in qualche modo per noi; ma sono, considerate in se stesse, sforzi oziosi e, per di più, straordinariamente difficili della nostra ragione.

Se dunque queste tre proposizioni cardinali non ci sono guari

necessarie per il sapere e pur ci sono raccomandate vivamente dalla nostra ragione, la loro importanza non dovrà propriamente riguardare se non il pratico.

Pratico è tutto ciò che è possibile per mezzo della libertà. Ma, se le condizioni dell'esercizio del nostro libero arbitrio sono empiriche, la ragione non vi può avere se non un uso regolativo, e servire soltanto a realizzare l'unità delle leggi empiriche; come per es., nella dottrina della prudenza, la unificazione di tutti i fini datici dalle nostre inclinazioni in un fine solo, la felicità, e l'accordo dei mezzi per raggiungerlo, costituisce tutto l'ufficio della ragione, la quale a tal uopo non può fornire nient'altro che leggi prammatiche della libertà condotta pel raggiungimento dei fini raccomandatici dai sensi, e quindi non leggi pure, determinate affatto a priori. Invece, le leggi pratiche pure, il cui scopo è dato dalla ragione pienamente a priori, e che comandano, non in modo empiricamente condizionato, ma assolutamente, saranno prodotti dalla ragion pura. Ma tali sono le leggi morali; quindi queste appartengono soltanto all'uso pratico della ragion pura, e ammettono un canone.

Tutto l'apparecchio, adunque, della ragione nella elaborazione che può dirsi filosofia pura, non è in fatto indirizzato se non ai tre suddetti problemi. Ma questi stessi hanno, a loro volta, uno scopo più remoto, che cosa cioè bisogna fare, se il volere è libero, se c'è un Dio e un mondo futuro. E poiché questo riguarda la nostra condotta in rapporto al fine supremo, lo scopo ultimo della natura saggia e provvidente nella costituzione della nostra ragione consiste soltanto nel morale.

Ma è necessaria una certa cautela per non divagare, — poiché noi rivolgiamo la nostra attenzione a un oggetto, che è estraneo alla filosofia trascendentale<sup>1</sup>, — in episodi, e non venir meno all'unità del sistema; e d'altra parte anche per non far mancare nulla, dicendo troppo poco su questa nuova materia, alla chiarezza e all'efficacia. Io spero di fare l'una cosa e l'altra tenendomi più vicino che sia possibile al trascendentale, e ponendo affatto da parte ciò che vi può essere in certo modo di psicologico, cioè di empirico.

E in primo luogo è da notare, che io, ora, mi servirò del concetto

<sup>1</sup> Tutti i concetti pratici si riferiscono ad oggetti del piacere ? dispiacere, quindi almeno indirettamente ad oggetti del nostro sentimento. Ma poiché questo non è una facoltà di rappresentare le cose, anzi è fuori di tutto quanto il potere conoscitivo, gli elementi dei nostri giudizi in quanto si riferiscono al piacere ? al dispiacere, cioè dei giudizi pratici, non appartengono al corpo della filosofia trascendentale, che ha da fare unicamente con conoscenze pure a priori (N. d. K.).

di libertà soltanto nel senso pratico, e metterò da parte, come già disbrigato, quello trascendentale, che non può essere presupposto empiricamente come principio di spiegazione dei fenomeni, ma è esso stesso un problema per la ragione. E arbitrio semplicemente animale (*arbitrium brutum*) quello che non può essere determinato se non da stimoli sensibili, ossia patologicamente. Ma quello che è indipendente da stimoli sensibili, e quindi può esser determinato da motivi che non sono rappresentati se non dalla ragione, dicesi libero arbitrio (*arbitrium libertini*), e tutto ciò che vi si connette, ? come principio ? come conseguenza, è detto pratico. La libertà pratica può essere dimostrata per esperienza. Perché non soltanto ciò che stimola, cioè che tocca immediatamente i sensi, determina l'arbitrio umano, ma noi abbiamo il potere di vincere con rappresentazioni di ciò che è, se anche lontanamente, utile ? dannoso, le impressioni esercitate sulla nostra facoltà sensibile di desiderare: ma queste riflessioni intorno a ciò che, rispetto a tutta la nostra condizione, è desiderabile, cioè buono e utile, riposano sulla ragione. Questa da dunque anche leggi, che sono imperativi, cioè leggi oggettive, della libertà, e che esprimono quello che deve accadere, sebbene forse non accada, e si distinguono in ciò dalle leggi della natura, le quali trattano solo di ciò che accade; e però si dicono anche leggi pratiche.

Ma, se la ragione stessa in questi atti, con cui prescrive leggi, non sia determinata a sua volta da altri influssi, e se quello che rispetto agli impulsi sensibili si dice libertà, rispetto a cause efficienti più alte e più remote non possa essere a sua volta natura, questo nel pratico non ci riguarda, poiché noi domandiamo alla ragione soltanto la prescrizione della condotta; ma è una questione meramente speculativa che noi, finché la nostra mira è rivolta al fare e non fare, possiamo porre da parte. Noi dunque conosciamo la libertà pratica per esperienza come una delle cause naturali, cioè come una causalità della ragione nella determinazione della volontà, laddove la libertà trascendentale richiede una indipendenza di questa ragione stessa (rispetto alla sua causalità di iniziare una serie di fenomeni) da tutte le cause determinanti del mondo sensibile, e però pare sia in contrasto alla legge della natura, quindi a ogni esperienza possibile, e perciò resta un problema. Se non che per la ragione questo problema non appartiene all'uso pratico; ond'è che in un canone della ragion pura noi siamo soltanto a due questioni, che si riferiscono all'interesse pratico della ragion pura, e rispetto alle quali un canone del suo uso dev'esser possibile, ossia: C'è un Dio? C'è una

vita futura? La questione circa la libertà trascendentale concerne semplicemente il sapere speculativo, e noi, come affatto indifferente, possiamo metterla da parte, quando si tratta del pratico, e su di essa nell'Antinomia della ragion pura si possono trovare gli schiarimenti sufficienti.

#### Sezione Seconda

##### DELL'IDEALE DEL SOMMO BENE COME PRINCIPIO DETERMINANTE DEL FINE ULTIMO DELLA RAGION PURA

La ragione ci ha condotti, nel suo uso speculativo, attraverso il campo delle esperienze, e poiché quivi non si può trovar mai per lei completa soddisfazione, di lì alle idee speculative, le quali per altro alla fine ci han ricondotto da capo alla esperienza, e hanno quindi compiuto il suo disegno in modo, utile bensì, ma non conforme alla nostra attesa. Ora ci resta tuttavia un tentativo da fare: se cioè una ragion pura non possa trovarsi anche nell'uso pratico, se in questo essa ci conduce a idee, che raggiungono quei più alti fini della ragion pura, che noi abbiamo additati, e se essa dunque, dal punto di vista del suo interesse pratico, non possa accordare quello che si rifiuta assolutamente rispetto allo speculativo.

Ogni interesse della mia ragione (così lo speculativo, come il pratico) si concentra nelle tre domande seguenti:

- 1° Che cosa posso sapere?
- 2° Che cosa devo fare?
- 3° Che cosa posso sperare?

La prima domanda è meramente speculativa. Noi abbiamo (come mi lusingo) esaurite tutte le risposte possibili ad essa, e trovato, infine, quella di cui la ragione in vero, deve appagarsi, e, se essa non mira al pratico, ha anche giusto motivo di appagarsi; ma dai due grandi scopi ai quali era propriamente rivolto tutto questo sforzo della ragion pura, siamo rimasti tanto distanti, come se per pigrizia avessimo rinunciato da principio a questo lavoro. Se dunque si tratta del sapere, e per lo meno sicuro e stabilito che non si può, rispetto a quei due problemi, esserne mai a parte.

La seconda domanda è meramente pratica. Come tale essa può di certo appartenere alla ragion pura, ma allora tuttavia essa non è trascendentale, bensì morale; e però non può, in sé, occupare la nostra critica.

La terza domanda, cioè: «Se io ora fo quel che debbo, che cosa allora posso sperare?» è insieme pratica e teoretica, sicché il pratico



serve soltanto da filo conduttore per rispondere alla domanda teoretica, e, se questa s'innalza, speculativa. Ogni speranza, infatti, s'indirizza alla felicità, ed è, rispetto al pratico e alla legge morale, quello stesso che il sapere e la legge naturale rispetto alla conoscenza teoretica delle cose. Quella giunge alla conclusione che qualche fine è (ciò che costituisce l'ultimo fine possibile) poiché qualche cosa deve accadere; questo, che qualche cosa è (ciò che opera come causa suprema) poiché qualche cosa accade.

La felicità è l'appagamento di tutte le nostre tendenze (tanto *extensive*, nella molteplicità loro, quanto *intensive*, rispetto al grado, e anche *protensive*, rispetto alla durata). Io dico legge prammatica (regola di prudenza) la legge pratica derivante dal motivo della felicità; morale (legge dei costumi) quella invece, in quanto ce n'è una, che non ha altro motivo, che il merito<sup>1</sup> di esser felice. La prima consiglia che cosa si deve fare, se noi vogliamo divenir partecipi della felicità, la seconda comanda come dobbiamo comportarci solo per farci degni della felicità. La prima si fonda su principi empirici; perché io altrimenti che per esperienza non posso né sapere quali tendenze ci sono, che vogliono esser soddisfatte, né quali sono le cause naturali che possono produrre la loro soddisfazione. La seconda astrae da tendenze e mezzi naturali di soddisfarle, e considera soltanto la libertà di un essere ragionevole in generale e le condizioni necessarie, nelle quali soltanto ella si accorda secondo principi con la distribuzione della felicità, e può quindi per lo meno poggiare su semplici idee della ragion pura e esser conosciuta a priori. Io ammetto che realmente ci sono leggi morali pure, che determinano affatto a priori (senza riguardo a motivi empirici, cioè alla felicità) il fare e non fare, cioè l'uso della libertà di un essere ragionevole in generale; e che queste leggi comandano assolutamente (non semplicemente in modo ipotetico nel supposto di altri fini empirici), e però sono per ogni rispetto necessarie. Io posso presupporre questa proposizione, appellandomi non soltanto alle dimostrazioni dei più chiari moralisti, ma al giudizio morale di ogni uomo, quando egli vuoi pensare chiaramente una simile legge.

La ragion pura contiene, dunque, per vero, non nel suo uso speculativo, ma in un certo uso pratico, ossia in quello morale, principi della possibilità dell'esperienza, cioè di azioni che, conforme-

<sup>1</sup> *Würdigkeit* = esser degno.

mente ai precetti morali, potrebbero incontrarsi nella storia degli uomini. Infatti, poiché essa comanda che queste azioni debbano accadere, esse devono poter accadere, e deve quindi esser possibile una maniera particolare di unità sistematica, la morale, laddove l'unità sistematica della natura secondo principi speculativi della ragione non poteva essere dimostrata; poiché la ragione veramente ha una causalità rispetto alla libertà in generale, ma non rispetto a tutta la natura, e i principi morali della ragione possono produrre bensì atti liberi, ma non leggi di natura. I principi, pertanto, della ragion pura hanno realtà oggettiva nel loro uso pratico, ma segnatamente nel morale.

Dico «mondo morale» il mondo conforme a tutte le leggi morali (come essi può essere secondo la libertà degli esseri ragionevoli, e deve essere secondo le leggi necessarie della moralità). Questo mondo così vien pensato soltanto come mondo intelligibile, poiché in esso si astrae da tutte le condizioni (fini) e anche da tutti gli ostacoli della moralità a esso inerente (debolezza ? impurità della natura umana). Come tale, è dunque una semplice idea, ma nondimeno pratica, la quale realmente può e deve avere il suo influsso sul mondo sensibile, per renderlo, quando è possibile, conforme a questa idea. L'idea di un mondo morale ha quindi realtà oggettiva; non già perché si rivolga a un oggetto di intuizione intelligibile (di tali non ne possiamo guari pensare), sibbene al mondo sensibile, ma come oggetto della ragion pura nel suo uso pratico e *corpus mysticum* degli esseri ragionevoli che vi sono, in quanto il loro libero arbitrio, sotto leggi morali, ha in sé una generale unità sistematica con se stesso, come con la libertà di ogni altro.

Questa è la risposta alla prima delle due domande della ragion pura riguardanti l'interesse pratico: Fa ciò per cui diventi degno di esser felice. La seconda dice: «Se io mi comporto in modo da non essere indegno della felicità, come posso sperare di poterne divenire partecipe?». Per la risposta ad essa si tratta di sapere, se i principi della ragion pura, che prescrivono a priori la legge, vi leghino anche questa speranza in modo necessario.

Io dico pertanto: che a quella guisa che i principi morali secondo la ragione sono necessari nel suo uso pratico, egualmente necessario secondo la ragione è ammettere nel suo uso<sup>1</sup> teoretico, che ognuno abbia cagion di sperare la felicità nella stessa misura, in cui

«Uso» aggiunta della seconda edizione.

egli se n'è reso degno con la sua condotta, e che quindi il sistema della moralità è unito inseparabilmente con quello della felicità, ma soltanto nell'idea della ragion pura.

Ora, in un mondo intelligibile, cioè morale, nel cui concetto si fa astrazione da tutti gli impedimenti della moralità (dalle tendenze), un tal sistema di felicità proporzionata congiunta con la moralità si può anche concepire come necessario, poiché la libertà, parte mossa, parte limitata dalle leggi morali, sarebbe essa stessa causa della felicità universale; gli esseri ragionevoli dunque sarebbero, già sotto la guida di tali principi, autori del loro proprio benessere duraturo, e insieme di quello altrui. Ma questo sistema, della moralità che ricompensa se stessa, non è se non una idea, la cui realizzazione riposa sulla condizione, che ciascuno faccia quello che deve, cioè che tutti gli atti degli esseri ragionevoli abbiano luogo come se derivassero da una suprema volontà, che comprendesse in sé ? sotto di sé ogni privato arbitrio. Ma, poiché l'obbligazione della legge morale resta valida per ogni uso particolare della libertà, quand'anche altri non si comportino in conformità di questa legge, così non è determinato, né dalla natura delle cose del mondo, né dalla causalità degli atti e dal loro rapporto con la moralità, come le loro conseguenze si conterranno verso la felicità; e l'indicata connessione necessaria della speranza di esser felice con lo sforzo incessante di rendersi degno della felicità non può esser conosciuta dalla ragione, se si prende a fondamento semplicemente la natura, ma può essere soltanto superata se una suprema Ragione, che comanda secondo le leggi morali, vien posta contemporaneamente a fondamento come causa della natura.

Io dico ideale del Sommo Bene l'idea di una tale intelligenza, in cui il volere moralmente più perfetto unito alla più alta beatitudine è causa di ogni felicità del mondo, in quanto essa sta in esatto rapporto con la moralità (come merito di esser felice). La ragion pura, dunque, non può trovare se non l'ideale del Sommo Bene originario il fondamento della connessione praticamente necessaria dei due elementi del sommo bene derivato, di un mondo intelligibile, ossia morale. Ora, poiché noi dobbiamo rappresentarci necessariamente con la ragione come appartiene a un tal mondo, quantunque i sensi non ci presentino se non un mondo di fenomeni, noi dovremmo ammettere quello come una conseguenza della nostra condotta nel mondo sensibile, e poiché questo non ci offre una tale connessione, come un mondo per noi futuro. Dio adunque e una vita futura, secondo i principi della stessa ragion pura, sono due

presupposti non separabili della obbligazione impostaci da essa ragion pura.

La moralità in sé forma un sistema, ma non la felicità, se non in quanto è distribuita in misura esattamente proporzionale alla moralità. Ma questo è possibile soltanto nel mondo intelligibile, sotto un creatore e reggitore sapiente. La ragione si vede costretta ? ad ammettere un tal creatore e reggitore con la vita in cotesto mondo, che noi dobbiamo considerare come futuro, ? a vedere nelle leggi morali vuote chimere; poiché la conseguenza necessaria, che la stessa ragione connette ad esse, senza quel presupposto è destinata a cadere. E però anche ognuno considera le leggi morali come un comando: ciò che esse non potrebbero essere, se non congiungessero a priori con le loro regole conseguenze proporzionate, e non importassero quindi promesse e minacce. Ma questo esse né anche possono fare, dove non siano in un Essere necessario come nel Sommo Bene, che solo può render possibile una siffatta unità finale<sup>1</sup>.

Leibniz chiamava il mondo, in quanto vi si bada soltanto agli esseri ragionevoli e al loro rapporto secondo le leggi morali, sotto il governo di un sommo bene, il Regno della grazia, e lo distingueva dal Regno della natura, di cui essi sottostanno bensì alle leggi morali, ma non attendono altra conseguenza della loro condotta, che secondo il corso della natura del nostro mondo sensibile. Vedersi dunque nel regno della grazia, dove ci aspetta ogni felicità, tranne che noi stessi non restringiamo la parte nostra col renderci indegni di esser felici, è una idea della ragione praticamente necessaria.

Le leggi pratiche, in quanto diventano insieme fondamenti soggettivi delle azioni, ossia principi soggettivi, diconsi massime. Il giudizio della moralità, nella sua purezza e nelle conseguenze, si fa secondo idee; l'osservanza delle leggi, secondo massime.

E necessario che tutta intera la nostra vita sia subordinata a massime morali; ma è insieme impossibile che ciò accada, se la ragione non unisce con la legge morale, che è una semplice idea, una causa efficiente, che per la condotta a norma di quella determini un esito esattamente corrispondente ai nostri fini supremi, sia in questa, sia in un'altra vita. Senza dunque un Dio e senza un mondo per noi ora invisibile ma sperato, le idee sovrane della moralità sono bensì oggetti di approvazione e di ammirazione, ma non motivi di

<sup>1</sup> Conforme a fini.

proposito e di azione, poiché esse non adempiono tutte il fine, che per ogni essere ragionevole è, naturalmente e dalla stessa ragion pura, determinato a priori, e necessario.

Se non che la felicità per la nostra ragione è a gran pezza diversa dal Bene intero. Essa non l'approva (per quanto l'indicazione possa desiderarla) se non in quanto essa è congiunta col merito di essere felice, cioè con la buona condotta morale. Se non che la moralità e con essa il semplice merito di esser felice sono ancora ben lontani dal bene intero. Per integrar questo, chi s'è condotto in modo da non esser indegno della felicità, dee potere sperare di diventarne partecipe. La ragione stessa libera da ogni riguardo privato, ove si ponga, senza considerare alcun interesse proprio, al posto di un essere, che avesse da distribuire agli altri ogni felicità, non può giudicare altrimenti; giacché nell'idea pratica i due elementi sono essenzialmente congiunti, ma in modo, che l'intenzione morale renda possibile anzitutto, come condizione, la partecipazione alla felicità; e non viceversa, la mira alla felicità l'intenzione morale. Nel secondo caso infatti questa non sarebbe morale, e quindi né anche degna di tutta la felicità la quale, di fronte alla ragione, non conosce altra limitazione che quella derivante dalla nostra stessa condotta morale.

La felicità dunque nella esatta proporzione con la moralità degli esseri ragionevoli, ond'essi se ne rendono degni, forma essa solo il Sommo Bene di un mondo, in cui noi, secondo i precetti della ragione pura, ma pratica, dobbiamo affatto metterci, e che non è di certo se non un mondo intelligibile, poiché il mondo sensibile non ci promette dalla natura delle cose una tal unità sistematica dei fini; un mondo, la cui realtà non può essere né anche fondata su altro che sul presupposto di un Sommo Bene originario; un mondo, in cui la ragione per sé stante, fornita di tutta la potenzialità d'una causa suprema, con perfetta conformità ai fini fonda, mantiene e compie l'ordine, sebbene affatto celato a noi nel mondo sensibile, universale delle cose.

Ora questa teologia morale ha il vantaggio speciale sulla speculativa, che essa conduce immancabilmente al concetto di un primo Ente unico, onnipotente e ragionevole, cui la teologia speculativa non ci indicava mai con principi oggettivi, e tanto meno poteva convincerme. Noi infatti non troviamo né nella teologia trascendentale né nella naturale, per quanto la ragione vi possa andare in là, un argomento importante per ammettere soltanto un unico Ente, da mettere a capo di tutte le cause naturali, e da cui nello

stesso tempo abbiamo una ragione sufficiente per farne dipendere totalmente queste. Al contrario, se noi indaghiamo, dal punto di vista dell'unità morale, come legge necessaria dal mondo, la causa che sola può dare a questa un effetto proporzionato, e quindi anche la forza obbligatoria per noi, allora dev'esserci una volontà suprema unica, che comprenda in sé tutte queste leggi. Perché come trovare in volontà diverse una perfetta unità di fini? Questa volontà dev'essere onnipotente, affinché a lei sia soggetta la natura intera e il suo rapporto con la moralità del mondo; onnisciente, affinché essa conosca l'intimo delle intuizioni e il loro valore morale; onnipresente, affinché sia immediatamente pronta a ogni bisogno richiesto dal sommo bene del mondo; eterna, affinché in nessun tempo manchi questo accordo della natura con la libertà, e così via.

Ma questa unità sistematica dei fini in questo mondo di intelligenze, — il quale, sebbene come semplice natura non possa dirsi se non mondo sensibile, può, come sistema della libertà, esser detto mondo intelligibile, cioè morale (*regnum gratiae*), — conduce immancabilmente anche all'unità finale di tutte le cose, che formano questo gran tutto secondo leggi universali della natura, come la prima secondo leggi universali e necessarie morali; e unisce la ragion pratica con la speculativa. Il mondo dev'esser rappresentato come derivante da un'idea, se deve accordarsi con quell'uso della ragione, senza di cui da noi stessi ci terremmo indegni della ragione, cioè con l'uso morale, come quello che poggia interamente sull'idea del sommo bene. Quindi tutta la scienza della natura riceve una direzione secondo la forma d'un sistema dei fini e nel suo più alto svolgimento diventa fisico-teologia. Ma questa, movendo dall'ordine morale, come da una unità fondata sull'essenza della libertà e non stabilita accidentalmente per comandi esterni, riporta la finalità della natura a principi, che debbono essere a priori legati inscudibilmente con l'interna possibilità delle cose, e quindi a una teologia trascendentale, che prenda l'ideale della somma perfezione ontologica a principio dell'unità sistematica, che unisce secondo leggi naturali universali e necessarie tutte le cose, poiché esse hanno tutte la loro origine nell'assoluta necessità di un primo unico Ente.

Qual uso possiamo fare del nostro intelletto anche rispetto all'esperienza, se noi non ci proponiamo dei fini? Ma i fini supremi sono quelli della moralità; e, questi, soltanto la ragion pura può farci conoscere. Ora, provvisti di essi e con la guida di essi, noi non possiamo, della conoscenza della natura stessa, fare alcun uso finale rispetto alla conoscenza, qualora la natura non ponga essa stessa

un'unità finale; perché senza di questa non avremmo né anche una ragione, in quanto che non avremmo una scuola per essa e una cultura per via degli oggetti che offrano la materia a tali concetti. Quella unità finale per altro è necessaria, e fondata sulla natura dell'arbitrio stesso; questa adunque, che importa la condizione per l'applicazione di essa *in concreto*, dev'esserci anche; e così l'ascensione trascendentale della nostra conoscenza razionale sarebbe, non la causa, ma soltanto l'effetto della finalità pratica impostaci dalla ragion pura.

Noi quindi troviamo anche nella storia della ragione umana, che prima che si purificassero e determinassero abbastanza i concetti morali e si conoscesse l'unità sistematica dei fini secondo essi, e cioè per principi necessari, la conoscenza della natura, e la stessa cultura, in grado notevole, della ragione in alcune altre scienze, per un verso non potè produrre se non concetti rozzi e vaghi della divinità, per un altro lasciò una troppo strana indifferenza rispetto a tale questione. Un'elaborazione maggiore di idee morali, che fu resa necessaria dalla legge morale estremamente pura della nostra religione, acui la ragione all'oggetto, con l'interesse, che ella costringeva a prender per esso; e senza che né più ampie conoscenze della natura, né giuste e sicure vedute trascendentali (di cui in ogni tempo è stato difetto) vi conferissero, esse produssero un concetto dell'Essere divino, che noi oggi teniamo per vero, non perché la ragione speculativa ci convinca della sua verità, ma perché esso s'accorda perfettamente coi principi morali della ragione. E così alla fine sempre soltanto la ragion pura, ma solo nel suo uso pratico, ha il merito di unire al nostro supremo interesse una conoscenza, che la pura speculazione può soltanto immaginarsi, ma non far valere, e di farne pertanto non certo un domma dimostrato, ma un presupposto assolutamente necessario ai suoi fini essenziali.

Ma se la ragion pratica ha raggiunto quest'altro punto, ossia il concetto di un Ente originario unico come del sommo bene, essa non può guari presumere, come se si fosse elevata al di sopra di tutte le condizioni empiriche della sua applicazione e fosse montata alla conoscenza immediata di oggetti nuovi, di muovere da questo concetto e dedurre da esso le leggi stesse morali. Infatti queste furono ciò la cui interna necessità pratica ci ha condotti al presupposto di una causa per sé stante e di un sapiente reggitore del mondo per dar effetto a quelle leggi; e quindi noi non possiamo, in conseguenza, considerarle come contingenti e derivate dal semplice volere, e derivate da un volere, di cui noi non avremmo nessun concetto, se non

ce lo fossimo formato in virtù di quelle leggi. Nella misura in cui la ragion pratica ha diritto di guidarci, noi non riterremo le azioni obbligatorie perché sono comandi di Dio, ma le considereremo come comandi di Dio, perché ad essi noi ci sentiamo internamente obbligati. Noi studieremo la libertà sotto l'unità finale conformemente a principi della ragione, e crederemo di conformarci alla volontà divina solo in quanto terremo per santa la legge morale, che la ragione c'insegna in base alla natura delle azioni stesse, e crederemo di servire a lui solo in quanto promuoveremo in noi e in altri il bene del mondo. La teologia morale è, dunque, soltanto di uso immanente, cioè per adempiere la nostra missione qui nel mondo, stando nel sistema di tutti i fini, e non per abbandonare da esaltati, ? addirittura da sacrileghi, la guida d'una ragione moralmente legislatrice in una vita buona, per legar questa immediatamente all'idea di un Ente supremo, ciò che sarebbe un uso trascendentale, ma che, appunto come quello della semplice speculazione, deve rovesciare e render vani i fini ultimi della ragione.

### Sezione Terza

#### DELL'OPINIONE, DELLA SCIENZA E DELLA FEDE

La credenza è un fatto nel nostro intelletto, il quale può riposare su fondamenti oggettivi, ma richiede anche cagioni soggettive nell'anima di chi giudica. Quando essa è valida per ognuno che soltanto possenga la ragione, allora il fondamento di essa è oggettivamente sufficiente, e allora la credenza si dice convinzione. Se essa ha il suo fondamento nella natura particolare del soggetto, è detta persuasione.

La persuasione è una semplice apparenza, poiché il fondamento del giudizio, che è unicamente nel soggetto, vien considerato come oggetto. Quindi anche un tal giudizio non ha se non una validità privata, e la credenza non si può comunicare. Ma la verità riposa sull'accordo con l'oggetto, rispetto al quale per conseguenza i giudizi di tutti gli intelletti devono essere d'accordo (*consentientia unitertio, consentiunt inter se*). La pietra di paragone della credenza, se essa sia una convinzione ? una semplice persuasione, è dunque estrinsecamente la possibilità di comunicarla e di trovar la credenza valida per la ragione di ogni uomo; perché allora c'è almeno la presunzione, che il principio dell'accordo di tutti i giudizi, malgrado la differenza dei soggetti tra loro, riposerà sul comune fondamento,

l'oggetto, col quale essi quindi s'accorderanno tutti, e però dimostreranno la verità del giudizio.

La persuasione quindi può soggettivamente non essere diversa dalla convinzione, quando il soggetto abbia presente la credenza semplicemente come un fenomeno del suo proprio animo; ma la prova che si fa con i suoi fondamenti, che son validi per noi, in un altro intelletto, per vedere se essi hanno sulla altrui ragione lo stesso effetto che sulla nostra, è un mezzo, sebbene soltanto soggettivo, non già per produrre una convinzione, ma sì per scoprire la semplice validità privata del giudizio, ossia qualcosa in esso, che è semplice persuasione.

Inoltre, se si possono sviluppare quelle cause soggettive del giudizio, che noi prendiamo per fondamenti oggettivi di esso, e quindi spiegare la credenza fallace come un fatto nell'animo nostro, senza aver bisogno per ciò della natura dell'oggetto: allora mettiamo a nudo l'apparenza, e non ne saremo più ingannati, sebbene ancor sempre tentati in certo grado, ove la causa soggettiva dell'apparenza dipenda dalla nostra natura.

Io non posso affermare, cioè esprimere come un giudizio necessariamente valido per ognuno, se non ciò che genera una convinzione. Una persuasione io posso tenermela per me, se pure io mi ci trovo bene, ma essa non può, né deve, volersi rendere valida fuori di me.

La credenza e la validità soggettiva del giudizio in rapporto con la convinzione (che vale insieme oggettivamente) ha i tre gradi seguenti: opinione, fede e scienza. L'opinione è una credenza insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente, accompagnata dalla coscienza. Se essa è sufficiente soltanto soggettivamente e intanto è ritenuta insufficiente oggettivamente, dicesi fede. Infine la credenza sufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente dicesi scienza. La sufficienza soggettiva si dice convinzione (per me stesso), quella oggettiva certezza (per ognuno). Non mi fermerò a spiegare concetti così facili.

Non posso mai presumere di aver un'opinione, senza sapere almeno qualcosa, per cui il giudizio in sé propriamente problematico abbia una certa connessione con la verità: connessione che, anche se non è completa, pure sia più che una arbitraria finzione. La legge, inoltre, di una tal connessione dev'essere certa. Perché se io, anche rispetto ad essa, non ho se non un'opinione, allora tutto non è se non un giuoco dell'immaginazione, senza la minima relazione con la verità. Nei giudizi derivanti dalla ragion pura non è punto permesso

opinare. Infatti, poiché essi non sono appoggiati a fondamenti empirici, ma tutto dev'esser conosciuto a priori, dove tutto è necessario, così il principio della connessione richiede universalità e necessità, quindi piena certezza; se no, non vi sarà punto una via per giungere alla verità. Quindi è assurdo opinare in matematica; si deve sapere, ? astenersi da ogni giudizio. Altrettanto dicasi dei principi della moralità, non potendosi arrischiare un'azione su una semplice opinione che qualche cosa sia permessa; ma questo si deve sapere.

Nell'uso trascendentale della ragione, al contrario, l'opinione certo è troppo poco, ma la scienza troppo. Dal punto di vista semplicemente speculativo, noi dunque non possiamo qui giudicar punto; perché le ragioni soggettive della credenza come quelle che possono produrre la fede, non meritano nelle questioni speculative alcuna approvazione, non potendo esse né tenersi libere da ogni sussidio empirico, né comunicarsi agli altri nello stesso grado.

Ma soltanto sotto il profilo pratico la credenza teoricamente insufficiente può esser detta fede. Ora questo punto di vista pratico è ? l'abilità, ? la moralità; la prima pei fini arbitrari e accidentali, la seconda invece per quelli assolutamente necessari.

Una volta proposto un fine, le condizioni pel conseguimento di esso sono ipoteticamente necessarie. Questa necessità è soggettiva, ma pure solo relativamente sufficiente, se io non so punto altre condizioni, nelle quali il fine possa conseguirsi: laddove essa è sufficiente assolutamente e per ogni uomo, se io so certamente che nessuno può conoscere altre condizioni, che conducano allo scopo proposto. Nel primo caso la mia ipotesi e la mia credenza a certe condizioni è semplicemente contingente, nel secondo caso invece è una fede necessaria. Il medico, per un malato in pericolo, deve pur fare qualche cosa, ma egli non conosce la malattia. Guarda i fenomeni e giudica, poiché non sa di meglio, che sia una tisi. La sua fede è, anche a suo proprio giudizio, contingente, un altro potrebbe forse capitar meglio. Io chiamo una tale fede contingente, che è per altro a fondamento dell'uso reale dei mezzi per certe azioni, fede pramatica.

L'ordinaria pietra di paragone per vedere se qualche cosa, che uno afferma, sia una semplice persuasione, ? almeno una convinzione soggettiva, cioè una ferma fede, è la scommessa. Spesso uno enuncia le sue proposizioni con una risolutezza così sicura e irreducibile da parere abbia interamente depresso ogni tema d'errore. Una scommessa lo fa adombrare. A volte si vede che egli possiede bensì

una persuasione da poter essere apprezzata per un ducato, ma non per dieci. Infatti egli arrischia il primo ma, di fronte a dieci, comincia ad avvedersi di ciò che prima non avvertiva, essere cioè possibilissimo che ei si sia sbagliato. Se si immagina di doverci scommettere la felicità di tutta la vita, se ne va il nostro giudizio trionfale, diventiamo timidi, e cominciamo a scoprire che la nostra fede non va tanto in là. Così la fede prammatica ha soltanto un certo grado, che, secondo la differenza dell'interesse che vi è in giuoco, può esser grande e può anche esser piccolo.

Ma poiché, quantunque in rapporto a un oggetto non possiamo nulla intraprendere, e la credenza dunque sia meramente teoretica, noi tuttavia in molti casi possiamo concepire nel pensiero e immaginare un'impresa, per cui riteniamo di aver ragioni sufficienti quando ci sia un mezzo di stabilire la certezza della cosa; allora nei giudizi meramente teoretici c'è un analogo del pratico, alla cui credenza convien la parola fede, e che possiamo dire fede dottrinale. Se fosse possibile stabilirlo per mezzo di qualche esperienza, io potrei scommettere tutto il mio, che almeno in qualcuno dei pianeti che vediamo ci sono abitanti. Quindi dico, che non è una semplice opinione, ma una più salda fede (sulla cui esattezza arrischiere molti beni della vita), che vi sono anche abitanti di altri mondi.

Ora dobbiamo confessare, che la dottrina dell'esistenza di Dio appartiene alla fede dottrinale. Infatti, quantunque, rispetto alla conoscenza teoretica del mondo, io non abbia nulla da disporre, che presupponga necessariamente questo pensiero come condizione delle mie spiegazioni dei fenomeni del mondo, ma, anzi, io sia costretto a servirmi della mia ragione come se tutto fosse solo natura: nondimeno l'unità finale è una così grande condizione dell'applicazione della ragione alla natura, che io, poiché inoltre l'esperienza me ne offre copiosamente esempi, non posso punto lasciarla da parte. Ma per questa unità io non conosco nessun'altra condizione, che ne faccia un filo conduttore nella scienza della natura, se non che io presuppongo che una Intelligenza suprema abbia tutto ordinato secondo i fini più sapienti. Per conseguenza è una condizione di uno scopo accidentale bensì, ma tuttavia non irrilevante, cioè per avere una direzione nella ricerca della natura, presupporre un Creatore sapiente. La riuscita dei miei tentativi conferma anche così spesso l'utilità di questo presupposto, senza che nulla possa esser addotto in contrario perentoriamente, che io dico troppo poco, se mi limito a dire opinione la mia credenza; ma anche in questo rapporto teoretico

può dirsi che io credo fermamente in Dio; ma, allora, questa fede in stretto senso non è più pratica, e deve esser detta piuttosto una fede dottrinale, che la teologia della natura (fisico-teologia) deve necessariamente produrre da per tutto. In vista appunto di questa sapienza, avuto riguardo all'eccellente corredo della natura umana e alla brevità della vita così inadeguata a esso, si può trovar egualmente un fondamento sufficiente per una fede dottrinale nella vita futura dell'anima umana.

L'espressione della fede è, in tali casi, un'espressione di discrezione dal punto di vista oggettivo, ma insieme, tuttavia, della fermezza della fiducia dal punto di vista soggettivo. Se qui volessi dire la credenza semplicemente teoretica anche soltanto un'ipotesi che io sia autorizzato ad ammettere, m'impegnerei così ad avere della natura di una causa del mondo e di un altro mondo un concetto maggiore di quel che io non posso, in realtà, dimostrare; perché ciò che io assumo, magari solo come ipotesi, debbo almeno conoscerlo nelle sue proprietà al punto da doverne fingere, non il concetto, ma soltanto la esistenza. Il termine fede, invece, non si riferisce se non alla guida, che una idea mi dà, e all'influsso soggettivo sullo sviluppo degli atti della mia ragione, che mi conferma in essa, sebbene io non sia in grado di renderne conto dal punto di vista speculativo.

Ma la semplice fede dottrinale ha in sé qualcosa di traballante; si è allontanati spesso da essa da difficoltà che si trovano nella speculazione, benché sempre vi si ritorni immancabilmente da capo.

Ben altrimenti accade nella fede morale. Perché in questa è assolutamente necessario che una certa cosa debba accadere, cioè che io obbedisca in tutti i punti alla legge morale. Lo scopo, qui, è indispensabilmente fissato, e non è possibile, secondo ogni mia veduta, se non una sola condizione, alla quale questo scopo si connette con tutti gli scopi, ed ha pertanto validità pratica: cioè, che vi sia un Dio e un mondo futuro; io so anche, con tutta certezza, che niuno conosce altre condizioni, che conducano alla stessa unità dei fini sotto la legge morale. Ma poiché, dunque, la prescrizione morale è insieme massima mia (la ragione infatti comanda che essa deve esser tale), io crederò immancabilmente nell'esistenza di Dio e in una vita futura, e son sicuro che niente può far scuotere questa fede, poiché così sarebbero rovesciati i miei stessi principi morali, ai quali io non posso rinunciare senza essere ai miei propri occhi degno di disprezzo.

In tal modo la delusione di tutte le mire ambiziose di una ra-

gione vagante oltre i confini di ogni esperienza, ci resta ancora abbastanza perché si abbia motivo di esser contenti dal punto di vista pratico. Certo, nessuno potrà vantarsi di sapere che c'è un Dio e una vita futura; perché se egli lo sa, egli è appunto l'uomo che io cerco da un pezzo. Ogni sapere (quando riguarda un oggetto della semplice ragione) si può comunicare, e io potrei anche sperare di vedere estendersi, mercé il suo ammaestramento, il mio sapere in misura così meravigliosa. No, la convinzione non è certezza logica, ma certezza morale, e poiché essa riposa su fondamenti soggettivi (sentimento morale), così io non devo dir mai: è moralmente certo, che c'è un Dio ecc, io sono moralmente certo ecc. Cioè: la fede in un Dio e in un altro mondo è talmente intrecciata col mio sentimento morale, che io, come non corro il rischio di perder questo, così non temo che possa mai essermi strappata quella.

La sola difficoltà, che qui s'incontra, è che questa fede razionale si fonda sul presupposto di sentimenti morali. Se noi ce ne dipartiamo, e prendiamo uno che, rispetto alle leggi morali, fosse affatto indifferente, la questione sollevata dalla ragione diventa semplicemente un problema per la speculazione, e allora può, in verità, reggersi tuttavia su saldi fondamenti derivanti da analogia, ma non su fondamenti cui debba arrendersi lo scetticismo più ostinato<sup>1</sup>. Ma non c'è in queste questioni uomo libero da ogni interesse. Perché, sebbene egli possa esser esente da quello morale per difetto di buoni sentimenti, resta tuttavia anche in questo caso quanto basta per fare che egli tema una esistenza divina e un futuro. Perché a ciò non vi occorre nulla più di questo, che ei non possa per lo meno addurre a pretesto nessuna certezza, che non ci sia né un tale Ente né una vita futura; per cui, — poiché ciò dovrebbe esser dimostrato dalla semplice ragione, quindi apoditticamente, — ei dovrebbe provare l'impossibilità di tutte e due le cose, ciò a cui nessun uomo ragionevole può mettersi. Sarebbe una fede negativa, che non potrebbe in vero produrre moralità e buoni sentimenti, ma pur qualcosa di analogo a essi: impedire cioè energicamente lo scoppiar dei cattivi.

<sup>1</sup> Lo spirito umano (come io credo avvenga necessariamente a ogni essere ragionevole) prende un naturale interesse alla moralità, sebbene esso non sia esclusivo e praticamente preponderante. Rafforzate e accrescete questo interesse, e troverete la ragione assai docile, e anche più illuminata per unire all'interesse pratico anche lo speculativo. Ma se non vi prendete cura di rendere da principio, ? almeno a mezza strada, gli uomini buoni, non ne farete mai né anche uomini sinceramente credenti (N. d. K.).

Ma questo è tutto ciò, si dirà, che la ragion pura conchiude quando spinge i suoi sguardi oltre i limiti della esperienza? non più che due articoli di fede? Tanto avrebbe potuto benissimo dire anche il senso comune, senza chiamare a consiglio su ciò i filosofi.

Io non voglio qui vantare il merito che ha la filosofia verso la ragione umana per lo sforzo laborioso della sua critica, posto che l'esito dovesse trovarsi meramente negativo; perché di ciò verrà ancora qualcosa a proposito nella sezione seguente. Ma pretendete voi, dunque, che una conoscenza che riguarda tutti gli uomini debba trascendere il senso comune, ed esservi svelata soltanto dai filosofi? Appunto quello che voi biasimate, è la migliore conferma della verità delle affermazioni precedenti, poiché esso scopre ciò che a principio non si poteva prevedere, cioè che la natura, in ciò che sta a cuore agli uomini senza differenza, non può essere incolpata di aver distribuito con parzialità i suoi doni, e che la più alta filosofia, rispetto ai fini essenziali della natura umana, non può portare più in là che non faccia la guida che essa ha dato al senso comune.

### Capitolo Terzo

#### L'ARCHITETTONICA DELLA RAGION PURA

Per architetonica intendo l'arte del sistema. Poiché l'unità sistematica è ciò che prima di tutto fa di una conoscenza comune una scienza, cioè di un semplice aggregato d'essa un sistema, l'architetonica è la dottrina della scientificità nella nostra conoscenza in generale, e però appartiene necessariamente alla dottrina del metodo.

Sotto il governo della ragione le nostre conoscenze in generale non possono formare una rapsodia, ma devono costituire un sistema, in cui soltanto esse possono sostenere e promuovere i fini essenziali di quella<sup>1</sup>. Per sistema poi intendo l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto una idea. Questo è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto per mezzo di esso l'ambito del molteplice, nonché il posto delle parti tra loro, vien determinato a priori. Il concetto razionale scientifico contiene dunque il fine e la forma del tutto ad esso corrispondente. L'unità del fine, a cui tutte le parti si riferiscono, riferendosi intanto, nell'idea del fine stesso, anche tra loro, fa che ciascuna parte non possa mancare nella conoscenza

<sup>1</sup> Cioè, della ragione.

delle altre, e che non possa esserci alcuna addizione accidentale, ? alcuna grandezza indeterminata di perfezione, che non abbia i suoi limiti determinati a priori. Il tutto è quindi organizzato (*articulatio*) e non ammucciato (*coacervatio*); può crescere dall'interno (per *intussusceptionem*), ma non dall'esterno (per *appositionem*), come un corpo animale, il cui crescere non aggiunge nessun membro, ma, senza alterazione della proporzione, rende ogni membro più forte e più utile.

L'idea per l'esecuzione ha bisogno d'uno schema, ossia d'una molteplicità essenziale e d'un ordine delle parti determinati a priori dal principio del fine. Lo schema, che non è abbozzato secondo un'idea, cioè giusta il fine principale della ragione, ma empiricamente, secondo scopi che si presentano accidentalmente (la cui quantità non si può sapere anticipatamente), da un'unità tecnica; ma quello, che non sorge se non da una idea (in cui la ragione fornisce i fini a priori, e non li aspetta empiricamente), fonda un'unità architettonica. Non tecnicamente, per la somiglianza del molteplice ? per l'uso accidentale della conoscenza in concreto per ogni sorta di scopi arbitrari e estrinseci, ma architettonicamente, per l'affinità di esso molteplice e la derivazione da un unico fine supremo ed interno, che è ciò che primieramente rende possibile il tutto, può sorgere quello che noi diciamo scienza; il cui schema deve contenere, in conformità dell'idea, cioè a priori, il quadro (monogramma) e la divisione del tutto nelle sue membra, e deve distinguere questo, con certezza e secondo principi, da tutti gli altri.

Nessuno tenti di fare una scienza senza avere un'idea a base. Se non che nell'elaborazione di essa lo schema, e la stessa definizione che uno a principio da della sua scienza, molto raramente corrisponde alla sua idea, perché questa è nella ragione come un germe in cui tutte le parti sono ancora inviluppate e nascoste, e a stento riconoscibili dall'osservazione microscopica. E però le scienze, poiché sono pure tutte concepite dal punto di vista d'un certo interesse generale, vanno definite e determinate non secondo la descrizione che ne dà il loro creatore, sibbene secondo l'idea che, dall'unità naturale delle parti che egli ha messe insieme, si trova fondata nella ragione stessa. Perché allora si troverà che il creatore, e spesso ancora i suoi più tardi seguaci, sbagliano intorno a un'idea, che essi non hanno chiarita a se stessi, e quindi non possono determinare il contenuto speciale, l'articolazione (unità sistematica) e i limiti della scienza.

È triste che soltanto dopo aver lungo tempo, dietro la guida di un'idea che giace nascosta in noi, raccolte rapsodisticamente molte

conoscenze ad essa relative, a guisa di materiali da costruzione e messele magari insieme per lungo tempo tecnicamente, diventi possibile per noi veder l'idea in piena luce, a abbozzare un tutto secondo gli scopi della ragione architettonicamente. I sistemi paiono, come i vermi, essere nati per una *generatio aequivoca* dal semplice concorso di concetti raccolti insieme, da prima mutili, poi, col tempo, formati completamente, quantunque avessero tutti il loro schema, come germe originario, nella ragione che semplicemente si sviluppa; e perciò non soltanto ciascuno per sé è organato secondo un'idea, ma inoltre tutti, a lor volta, sono tra loro riuniti opportunamente, come membri di un tutto, in un sistema di conoscenza umana, e permettono un'architettura di tutto il sapere umano; la quale, oggi che già tanta materia è stata raccolta ? può esser presa dalle rovine delle antiche costruzioni crollate, non soltanto sarebbe possibile, ma non sarebbe né anche tanto difficile. Noi ci contenteremo di completare la nostra opera, ossia unicamente di abbozzare l'architettura di tutta la conoscenza derivante dalla ragion pura, e non cominciamo se non dal punto in cui l'universal radice della nostra facoltà conoscitiva si divide e caccia fuori due ceppi, uno dei quali è la ragione. Io intendo qui per ragione l'intera facoltà conoscitiva superiore, contrapponendo quindi il razionale all'empirico.

Se prescindendo da ogni contenuto di conoscenza, considerata oggettivamente, ogni conoscenza allora, soggettivamente, è ? storica ? razionale. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*, quella razionale invece *cognitio ex principis*. Una conoscenza originariamente data, donde che sia, in chi la possiede, è storica se egli conosce soltanto nel grado in cui, e per quel tanto per cui gli è stata data, vuoi per immediata esperienza ? narrazione, ? anche per istruzione (conoscenze generali). Quindi chi abbia propriamente imparato un sistema di filosofia, per es., il wolffiano, quantunque abbia nella testa tutti i principi, schiarimenti e dimostrazioni, nonché la divisione di tutta quanta la dottrina, e possa quasi contar tutto sulle dita, pure non ha altro che una compiuta conoscenza storica della filosofia di Wolff: egli sa e giudica solo quanto gli fu dato. Se gli contestate una definizione, egli non sa dove prenderne un'altra. Egli si è formato secondo una ragione estranea; ma la facoltà imitativa<sup>1</sup> non è la facoltà produttiva, cioè la conoscenza non è provenuta in lui dalla

<sup>1</sup> Gioco di parole: «*Er bildete sich nach...*» ecc. *Nach bilden*, «imitare», significa letteralmente «formar secondo».



ragione; benché quella oggettivamente fosse assolutamente una conoscenza razionale, pure soggettivamente è meramente storica. Egli ha ben capito e ritenuto, cioè imparato; ed è una maschera di gesso d'uomo vivo. Le conoscenze razionali, che son tali oggettivamente (cioè che possono a principio provenire soltanto dalla ragione propria dell'uomo) possono portare poi questo nome anche soggettivamente solo quando siano attinte dalle fonti generali della ragione, da cui può scaturire anche la critica e fin la reiezione di ciò che si è imparato; cioè da principi.

Ora, ogni conoscenza razionale ? è conoscenza ricavata dai concetti, ? dalla costruzione dei concetti: la prima si dice filosofia, la seconda matematica. Della distinzione intrinseca di entrambe io ho già trattato nel primo capitolo. Una conoscenza dunque può essere oggettivamente filosofica e pure soggettivamente storica, come nella maggior parte degli scolari, e in tutti coloro che non vanno mai al di là della scuola e restano tutta la vita scolari. Ma è strano che la conoscenza matematica, comunque appresa, può tuttavia anche soggettivamente valere come conoscenza razionale; e in essa non ha luogo una distinzione come nella conoscenza filosofica. La causa è, che le fonti conoscitive, da cui il maestro soltanto può attingere, non si trovano se non nei principi essenziali e genuini della ragione, e quindi dallo scolaro non possono esser prese d'altronde, né in alcun modo contrastate; e questo perché avviene qui l'uso della ragione soltanto in concreto, benché tuttavia a priori, cioè nell'intuizione pura, e appunto perciò scevra d'errore, ed esclude ogni confusione ed errore. Tra tutte dunque le scienze razionali (a priori) soltanto la matematica si può imparare, ma non la filosofia (salvo storicamente); ma, per ciò che concerne la ragione, tutt'al più si può imparare a filosofare.

Ora il sistema di ogni conoscenza filosofica è la filosofia. La si deve ammettere oggettivamente, se per essa s'intende il modello della valutazione di tutt'i tentativi di filosofare, il quale<sup>1</sup> deve servire a giudicare ogni filosofia soggettiva, la cui costruzione è spesso così varia e così mutevole. In questo modo la filosofia è una semplice idea di una scienza possibile, non data mai in concreto, ma a cui si cerca di accostarsi per diverse vie, finché non sia scoperto l'unico sentiero che il senso non lasciava vedere, e che giunga a

<sup>1</sup> *Welche* (femminile) si riferisce a *Beurtheilung* = giudizio, valutazione; ma il ROSENKRANZ propose la variante: *welches* (neutro), che si riferirebbe a «modello». Il Wille (*Kantst.*, IV, 315) propose col solito arbitrio di togliere *der Beurtheilung*.

rendere la copia, finora difettosa, pari, per quanto è concesso agli uomini, al modello. Fin qui non si può imparare alcuna filosofia; perché dove è essa, chi l'ha in possesso, e dove essa può conoscersi? Si può imparare soltanto a filosofare, cioè ad esercitare il talento della ragione nell'applicazione dei suoi principi generali a certi tentativi che ci sono, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di cercare questi principi stessi alle loro sorgenti e di confermarli ? rifiutarli.

Ma fin qui il concetto della filosofia non è se non un concetto scolastico, ossia il concetto di un sistema della conoscenza, che è cercata solo come scienza, senz'altro fine che l'unità sistematica di questo sapere, e quindi la perfezione logica della conoscenza. Ma c'è, inoltre, ancora un concetto cosmico (*conceptus cosmicus*), che è stato sempre a fondamento di questa denominazione, segnatamente quando, per dir così, lo si personificava e lo si raffigurava nell'ideale del filosofo come un modello. Da questo aspetto la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza al fine essenziale della ragione umana (*teleologia rationis humanae*); e il filosofo non è un ragionatore, ma il legislatore dell'umana ragione. In questo significato, sarebbe orgoglio dirsi da se stesso filosofo, e pretendere di aver agguagliato il modello, che è soltanto ideale.

Il matematico, il naturalista, il logico, per quanti eccellenti progressi possano fare i primi anche in generale nella conoscenza razionale, i secondi particolarmente nella conoscenza filosofica, pure non sono se non ragionatori. C'è ancora un maestro nell'ideale, che giudica tutti questi e li adopra come strumenti per promuovere i fini essenziali della umana ragione. Soltanto costui dovremmo dire filosofo; ma poiché esso non si trova in nessun luogo, e l'idea invece della sua legislazione si trova da per tutto nella ragione umana, conviene attenerci unicamente a questa, e determinare più precisamente quale unità sistematica, dal punto di vista dei fini, la filosofia prescrive secondo questo concetto cosmico<sup>1</sup>.

Scopi essenziali non sono ancora i supremi, di cui (nell'unità sistematica perfetta della ragione) non può esservene che uno. Essi sono, perciò, ? lo scopo finale, ? scopi subalterni, che a quello necessariamente appartengono come mezzi. Il primo non è se non l'in-

<sup>1</sup> Concetto cosmico qui vuol dire il concetto che riguarda quello che interessa ognuno; e però io determino il fine di una scienza secondo concetti scolastici, quando essa vien considerata soltanto come un'abilità per certi fini a piacere (N. d. K.).

tera destinazione dell'uomo, e la filosofia che lo concerne si chiama morale. In vista di questo privilegio, che la filosofia morale possiede rispetto a ogni altro esercizio di ragione, presso gli antichi s'indicava con il nome di filosofo anche sempre e soprattutto il moralista; e, anzi, l'apparenza esteriore del dominio di sé mediante la ragione, fa sì che ancor oggi noi chiamiamo filosofo, per una certa analogia, chi la possiede, anche se sia limitato il suo sapere.

Ora, la legislazione della ragione umana (filosofia) ha due oggetti, la natura e la libertà, e abbraccia, quindi, tanto la legge naturale, quanto anche la legge morale, da prima in due separati, ma da ultimo in un unico sistema filosofico. La filosofia della natura si rivolge a tutto ciò che è; quella dei costumi, soltanto a ciò che dev'essere.

Tutta la filosofia poi è conoscenza derivante dalla ragion pura, ? conoscenza razionale derivante da principi empirici. La prima si dice filosofia pura, la seconda empirica.

Ora, la filosofia della ragion pura ? è propedeutica (esercitazione preliminare), la quale studia la facoltà della ragione rispetto a ogni conoscenza pura a priori, e dicesi critica; o, in secondo luogo, sistema della ragion pura (scienza), l'intera conoscenza filosofica (sia vera, sia apparente) derivante dalla ragion pura nella connessione sistematica, e dicesi metafisica; quantunque questo nome possa anche darsi a tutta la filosofia della ragion pura, compresa la critica, per raccogliere così tutta insieme la ricerca di quanto può esser conosciuto a priori, nonché anche l'esposizione di quel che costituisce un sistema di conoscenze filosofiche pure di questa specie, ma che è distinto da ogni uso empirico come dall'uso matematico della ragione.

La metafisica si divide in metafisica dell'uso speculativo e metafisica dell'uso pratico della ragion pura, ed è quindi ? metafisica della natura, ? metafisica dei costumi. La prima abbraccia tutti i principi razionali puri derivanti dai semplici concetti (quindi con l'esclusione della matematica) della conoscenza teoretica di tutte le cose; la seconda i principi, che determinano a priori e rendono necessario il fare e il non fare. Ora, la moralità è l'unica legalità delle azioni, che possa esser ricavata del tutto a priori da principi. Quindi la metafisica dei costumi è propriamente la morale pura, a base della quale non c'è un'antropologia (una condizione empirica). La metafisica della ragione speculativa, è ciò che si vuoi dire in senso stretto metafisica; ma in quanto la morale pura appartiene a un ramo a parte della conoscenza umana e filo-

sofica derivante dalla ragion pura, noi le vogliamo mantenere quella denominazione, benché qui la mettiamo da parte come non pertinente per ora al nostro scopo.

È della più straordinaria importanza isolare conoscenze, che secondo la loro specie e secondo la loro origine, sono diverse dalle altre; e diligentemente impedire che si mescolino con le altre, con cui nell'uso sono ordinariamente congiunte. Quello che fanno il chimico con l'analisi delle materie e il matematico con la sua teoria delle grandezze pure, spetta ancor più al filosofo, affinché possa determinare sicuramente la parte che uno speciale modo di conoscenza ha nell'uso generico dell'intelletto, nonché il suo valore ed influsso. Quindi la ragione umana, da che ha pensato, ? piuttosto riflettuto, non ha potuto mai fare a meno di una metafisica, benché per altro essa non abbia potuto esporla abbastanza depurata da ogni elemento estraneo. L'idea di una tale scienza è antica quanto la ragione umana speculativa: e quale ragione non specula, in modo scolastico ? popolare? Si deve intanto confessare, che la distinzione dei due elementi della nostra conoscenza, dei quali gli uni sono del tutto a priori in nostro potere, gli altri possono prendersi soltanto a posteriori dalla esperienza, anche in pensatori di professione rimase soltanto assai oscura; e quindi non poteva mai produrre la delimitazione di una specie a parte di conoscenza, e però né anche la schietta idea di una scienza, che così a lungo e tanto ha travagliato l'umana ragione. Quando si diceva: la metafisica è la scienza dei primi principi della ragione umana, si metteva in rilievo così, non una specie del tutto particolare; ma soltanto un grado rispetto all'universalità, per cui la metafisica non poteva distinguersi chiaramente da quello che è empirico; perché anche tra i principi empirici ve n'ha alcuni più universali e più alti di altri; e nella serie di una subordinazione di questo genere (in cui non si distingue ciò che è conosciuto del tutto a priori, e ciò che soltanto a posteriori) dove si farà il taglio, che distingua la prima parte coi membri superiori, dall'ultima parte coi subordinati? Che si direbbe se la cronologia non potesse designare le epoche del mondo se non dividendole in primi secoli e in secoli successivi? Si potrebbe domandare: Il quinto, il decimo secolo, ecc. appartiene anch'esso ai primi? E così io domando: Il concetto dell'esteso appartiene alla metafisica? Se voi rispondete: Sì, — Ebbene, ma anche quello del corpo? Sì, — E quello del corpo fluido? — Voi vi adombrate, perché se si va oltre, tutto apparterrà alla metafisica. Di qui si vede, che il semplice grado della subordinazione (dal particolare al generale) non può determinare i

limiti di una scienza, sibbene, nel nostro caso, la totale eterogeneità e anche diversità d'origine. Ma ciò che ancora da un altro lato abbuia l'idea fondamentale della metafisica, era che essa, come conoscenza a priori, dimostra con la matematica una certa affinità, la quale veramente, per ciò che concerne l'origine a priori, genera tra loro una mutua parentela; ma in quanto al modo di conoscenza, per concetti in quella, di contro al modo di giudicare soltanto per costruzione di concetti a priori, in questa, e però in quanto alla differenza di una conoscenza filosofica da una conoscenza matematica, si dimostra una così decisa eterogeneità, che si è sempre, per dir così, sentita, ma non si è mai saputo dedurre a criteri evidenti. Ond'è accaduto che, fallendo gli stessi filosofi nello svolgimento dell'idea della loro scienza, l'elaborazione di essa non poteva avere un fine determinato e una norma sicura, e che, con un disegno così arbitrario, ignoranti della via che dovevano prendere, e sempre in contrasto circa le scoperte che ciascuno per suo conto pretendeva di aver fatte, fecero cadere la loro scienza in disistima da prima presso gli altri, e da ultimo perfino presso se stessi.

Ogni conoscenza pura a priori, dunque, in virtù della speciale facoltà conoscitiva in cui essa può avere soltanto sua sede, costituisce una speciale unità, e la metafisica è quella filosofia, che deve esporre codesta conoscenza in tale unità sistematica. La parte speculativa di essa, che si è appropriato di preferenza tal nome, ossia quella che noi diciamo metafisica della natura, e che esamina per concetti tutto quello che non è (non quello che dev'essere), vien poi divisa nel seguente modo.

La metafisica, in senso stretto, consta della filosofia trascendentale e della fisiologia della ragion pura. La prima studia soltanto l'intelletto e la ragione stessa in un sistema di tutti i concetti e principi che si riferiscono ad oggetti in generale, senza assumere oggetti che sarebbero dati (*ontologia*); la seconda studia la natura, cioè l'insieme degli oggetti dati (siano essi dati ai sensi, ? se si vuole, da un'altra specie di intuizione), ed è quindi fisiologia (benché soltanto *rationalis*). Ma l'uso della ragione in questo studio razionale della natura è fisico ? iperfisico, ? meglio: ? immanente ? trascendente. Il primo si rivolge alla natura, in quanto la sua conoscenza può applicarsi all'esperienza (*in concreto*); il secondo a quella connessione degli oggetti dell'esperienza che trascende ogni esperienza. Questa fisiologia trascendente ha quindi ad oggetto ? una connessione interna ? una esterna, le quali per altro vanno entrambe di là da ogni esperienza possibile: quella è la fisiologia dell'intera natura, cioè cosmologia trascendentale: questa, del

rapporto di tutta la natura con un essere al di sopra della natura, cioè la teologia trascendentale.

La fisiologia immanente, invece, considera la natura come il complesso di tutti gli oggetti dei sensi, e però in quanto essa è data a noi, sibbene solo secondo condizioni a priori, nelle quali essa può in generale esserci data. V'ha poi due sole specie di oggetti di essi: 1° Gli oggetti dei sensi esterni, quindi il complesso di essi, la natura corporea. 2° L'oggetto del senso interno, l'anima, e, giusta i fondamentali concetti di essa in generale, la natura pensante. La metafisica della natura corporea dicesi fisica, ma, poiché si limita a' principi della sua conoscenza a priori, fisica razionale. La metafisica della natura pensante dicesi psicologia, e, per la ragione detta, qui è da intendere solo come la conoscenza razionale di essa.

Sicché il sistema intero della metafisica consta di quattro parti principali: 1° ontologia; 2° fisiologia razionale; 3° cosmologia razionale; 4° teologia razionale. La seconda parte, cioè la dottrina della natura della ragion pura, comprende due suddivisioni: la *physica rationalis*<sup>1</sup>, e la *psychologia rationalis*.

L'idea originaria di una filosofia della ragion pura prescrive essa stessa questa partizione: essa è dunque fatta architettonicamente, conforme ai suoi fini essenziali, e non soltanto tecnicamente, secondo affinità percepite accidentalmente e quasi per un caso fortunato; ma appunto perciò essa è anche immutabile e legislatoria. Ma vi sono, a questo proposito, alcuni punti che potrebbero far nascere qualche difficoltà, e scuotere la convinzione della sua regolarità.

In primo luogo, come posso io sperare una conoscenza a priori, cioè una metafisica di oggetti, se essi son dati ai nostri sensi, e quindi a posteriori? e com'è possibile conoscere secondo principi a priori la natura delle cose e pervenire a una fisiologia razionale? La risposta è: noi dall'esperienza non prendiamo più di quanto è necessario a darci un oggetto e del senso esterno e dell'interno. La prima

<sup>1</sup> Non si creda che con questa espressione io intenda ciò che si dice comunemente *physica generalis*, e che è più matematica che filosofia della natura. Perché la metafisica della natura è affatto separata dalla matematica, e se anche è ben lontana dal fornire vedute così estensive come questa, è tuttavia molto importante rispetto alla critica della conoscenza pura dell'intelletto in generale applicabile alla natura: e in mancanza di essa i matematici stessi, aderendo a certi concetti comuni, in realtà metafisici, hanno senz'a accorgersene guastato la fisica con ipotesi, che ad una critica di questi principi si dileguano, senza pregiudicare pertanto l'uso della matematica in questo campo (che è affatto indispensabile) (N. d. K.).

cosa ha luogo mediante il semplice concetto di materie (estensione impenetrabile e senza vita), la seconda mediante il concetto di un essere pensante (nell'interna rappresentazione empirica: Io penso). Del resto in tutta la metafisica degli oggetti noi dovremmo astenerci affatto da tutti i principi empirici, che potrebbero, oltre il concetto, aggiungere una qualche esperienza, per giudicare quindi qualche cosa sopra questi oggetti.

In secondo luogo: dove resta poi la psicologia empirica, che ha sempre preteso il suo posto nella metafisica, e della quale ai nostri tempi si sono sperate sì gran cose a schiarimento di questa, dopo che s'ebbe dismessa la speranza di stabilire a priori qualcosa di concludente? Io rispondo: essa vien dove dev'essere collocata la fisica vera e propria (empirica), cioè nella parte della filosofia applicata, per cui la filosofia pura contiene i principi a priori, e che adunque dee essere congiunta veramente con quella, ma non confusa. La psicologia empirica pertanto dev'essere interamente bandita dalla metafisica, e già ne è interamente esclusa dall'idea di essa. Nondimeno, le si dovrà sempre, secondo l'uso scolastico, concedere in essa un posticino (benché solo come episodio), e ciò per motivi economici, poiché essa non è ancora tanto ricca, da formare da sola uno studio a sé; e tuttavia troppo importante, perché la si possa respingere affatto, ? annetterla ad altro, con cui avrebbe ancor meno parentela che con la metafisica. E dunque nient'altro che uno straniero ospitato da tanto, e al quale si concede un soggiorno per qualche tempo, fino a che egli potrà accasarsi da sé in una particolareggiata antropologia (analogo della dottrina empirica della natura).

Questa è dunque l'idea generale della metafisica, la quale, per essersene da principio sperato più che ragionevolmente se ne potesse attendere, ed essersi essa stessa diletata per lungo tempo di belle aspettative, è caduta alla fine nell'universale disistima, poiché ognuno è rimasto deluso nella sua speranza. Da tutto il corso della nostra critica ognuno si sarà abbastanza convinto che, sebbene la metafisica non possa essere il fondamento della religione, essa tuttavia deve restare sempre il suo scudo, e che la ragione umana, la quale già per l'avviamento della sua natura è dialettica, e non può mai fare a meno di questa scienza, che la modera, e con una conoscenza scientifica e pienamente rischiaratrice di se stessa tien lontane le devastazioni che altrimenti una ragione speculativa senza legge apporterebbe immancabilmente, così nella morale come nella religione. Si può dunque esser sicuri, per quanto facciano gli aspri e i severi quelli che non sanno giudicare una scienza secondo la sua

natura, ma soltanto dai suoi effetti accidentali, che si ritornerà sempre a lei, come a un'amante che si sia rotta con noi; poiché la ragione, trattandosi qui dei suoi fini essenziali, deve lavorare senza posa a un solido sapere, ? alla distruzione delle buone conoscenze precedenti.

La metafisica, dunque, della natura e dei costumi, sopra tutto la critica della ragione arrischiandosi sulle sue proprie ali, la quale va innanzi come esercizio preliminare (propedeutica), costituisce da sole quello che possiamo dire nel senso schietto filosofia. Questa riferisce tutto alla saggezza, ma per la via della scienza, l'unica che, una volta aperta, non si chiude più, e non permette smarrimenti. La matematica, la fisica, la stessa conoscenza empirica dell'uomo hanno un alto valore come mezzo in gran parte per fini accidentali, da ultimo tuttavia per fini necessari ed essenziali dell'umanità: ma, allora, soltanto mediante una conoscenza razionale per semplici concetti, la quale, si denomini come si vuole, non è propriamente altro che metafisica.

Sicché la metafisica è il complemento di ogni cultura della ragione umana; complemento indispensabile, ancorché si metta da parte il suo influsso come scienza su certi fini determinati. Essa, infatti, considera la ragione nei suoi elementi e nelle sue massime supreme, che devono essere, a lor volta, a fondamento della possibilità di alcune scienze e dell'uso di tutte. Che essa, come semplice speculazione, serva più a impedire gli errori, che ad estendere la conoscenza, ciò non pregiudica il suo valore, ma le conferisce piuttosto dignità e autorità per l'ufficio di censore che assicura l'ordine pubblico, l'accordo e perfino il benessere della repubblica scientifica, a' cui lavori animosi e fecondi impedisce di deviare dal fine principale, della felicità universale.

#### Capitolo Quarto LA STORIA

##### DELLA RAGION PURA

Questo titolo qui non sta se non a indicare un posto che resta nel sistema, e che dev'essere riempito in avvenire. Io mi contento di gettare, da un punto di vista meramente trascendentale, ossia della natura della ragion pura, un'occhiata fugace all'insieme de' suoi lavori passati, che mi presenta certamente allo sguardo taluni edifici, ma soltanto in rovina.

E abbastanza degno di nota, benché naturalmente non possa

accadere altrimenti, che gli uomini, nell'infanzia della filosofia, abbiano cominciato di là, dove noi piuttosto dovremmo finire: cioè a studiare da prima la conoscenza di Dio e la speranza ? perfino la natura di un altro mondo. Per quanto rozzi potessero essere i concetti religiosi che furono importati dagli antichi usi, sopravvissuti allo stato barbaro dei popoli, questo non impediva alla parte più illuminata di dedicarsi a libere ricerche su questi oggetti; e si vede facilmente che non può esserci un modo più solido e più sicuro di piacere alla Potenza invisibile che governa il mondo, per essere beato almeno in un altro mondo, che la buona condotta. La teologia quindi e la morale furono i due motivi, ? meglio i due punti di riferimento di tutte le varie ricerche razionali, a cui non si cessò più in seguito di dedicarsi. La prima intanto fu quella propriamente che trascinò la ragione meramente speculativa, a poco a poco, all'occupazione che più tardi divenne cotanto famosa, sotto il nome di metafisica.

Io non sto ora a distinguere i tempi, in cui occorre questa ? quella trasformazione della metafisica, ma voglio rappresentare in un rapido compendio solfando la differenza dell'idea, che die occasione alle rivoluzioni più capitali. E quivi trovo un triplice fine, per cui sorsero i principali cangiamenti su questo teatro di lotte.

1° Rispetto all'oggetto di ogni nostra conoscenza di ragione, alcuni filosofi sono stati semplicemente sensualisti, altri intellettualisti. Epicuro si può dire il più eminente filosofo del senso; Piatone, della parte intellettuale. Ma questa distinzione di scuole, per sottile che sia, era già cominciata nei tempi più antichi, e s'è mantenuta a lungo ininterrottamente. Quelli della prima scuola affermavano che soltanto negli oggetti dei sensi c'è realtà, tutto il resto è immaginazione; quelli della seconda dicevano, al contrario: nei sensi non c'è se non apparenza, soltanto l'intelletto conosce il vero. I primi per altro non contrastavano ai concetti dell'intelletto una realtà, ma questa realtà per loro era solamente logica, laddove per gli altri era mistica. Quelli ammettevano concetti intellettuali, ma oggetti soltanto sensibili. Questi pretendevano che i veri oggetti fossero soltanto intelligibili, e affermavano una intuizione di un intelletto puro non accampagnato da nessun senso, e, a loro avviso, dal senso soltanto confuso.

2° Rispetto all'origine delle conoscenze pure della ragione, se esse derivino dalla esperienza, ? se indipendentemente da lei abbiano la loro sorgente nella ragione, Aristotele può essere conside-

rato come il capo degli empiristi, Piatone invece dei noologisti. Locke, che nei nuovi tempi seguì il primo, e Leibniz, che seguì l'ultimo (sebbene allontanandosi abbastanza dal sistema mistico di lui), non hanno potuto in questa controversia portare ancora a una soluzione. Almeno Epicuro, dalla sua parte, si comportò rispetto al suo sistema sensualistico, molto più conseguentemente (poiché egli non si spinse mai con le sue deduzioni oltre il limiti dell'esperienza) di Aristotele e Locke (specialmente di quest'ultimo), il quale, dopo che ha ricavati tutt'i concetti e princìpi dall'esperienza, nell'uso di essi va tant'oltre, da affermare che l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima (sebbene questi due oggetti siano affatto fuor dei limiti di una possibile esperienza) si possono dimostrare con la stessa evidenza di qualsiasi teorema matematico.

3° Rispetto al metodo, se si vuoi dare a un qualcosa questo nome, esso dev'essere un procedimento secondo princìpi. Ora il metodo che domina in questo speciale ordine di ricerche, si può dividere in naturalistico e scientifico. Il naturalista della ragion pura assume per principio che, per mezzo della ragione comune senza scienza (che egli dice ragione sana) si può, rispetto alle questioni più sublimi che costituiscono il compito della metafisica, conchiuder più che per mezzo della speculazione. Afferma quindi, che si può determinare con maggior sicurezza la grandezza e la distanza della luna ad occhio, anzi che pel tramite della matematica. E una semplice misologia, impostata su princìpi, e, ciò che è il colmo dell'assurdo, l'abbandono di ogni mezzo dell'arte pregiato come un metodo proprio, per estendere le proprie conoscenze. Perché, quanto ai naturalisti che son tali per difetto di maggiori conoscenze, questo non si può ragionevolmente imputar loro a biasimo. Essi seguono la ragione comune, senza vantarsi della loro ignoranza, come metodo che debba contenere il segreto per tirar su la verità dal pozzo profondo di Democrito.

... quod sapio, satis est mihi: non ego curo  
esse quod Arcesilas aerumnosique Solones.  
PERS.<sup>1</sup>

è il loro motto, con cui possono vivere contenti e meritare approvazione, senza preoccuparsi della scienza e turbarne il lavoro. Quanto ora agli osservatori di un metodo scientifico, essi han-

<sup>1</sup> PERSIO, *Sat.* III, 78-9. Il testo dice: «quod satis est sapio mihi».

no qui la scelta tra il dommatico e lo scettico, ma in ogni caso tuttavia l'obbligo di procedere sistematicamente. Se io qui, rispetto ai primi, nomino il celebre Wolff, per i secondi David Hume, posso tacere di tutti gli altri, pel mio scopo presente. Soltanto, la via critica è ancora aperta. Se il lettore ha avuto la compiacenza e la pazienza di percorrerla in mia compagnia, egli ormai può giudicare, ove a lui piacesse di contribuirvi per la sua parte, se per fare di questo sentiero una via regia, non possa, quello che molti secoli non riuscirono a fare, ottenersi prima che finisca il secolo presente: condurre l'umana ragione alla piena soddisfazione rispetto a ciò che in ogni tempo, ma finora indarno, ha occupato la sua curiosità.

*Appendice*

BRANI DELLA PRIMA EDIZIONE  
ESCLUSI DALLA SECONDA

## DEDUZIONE DEI CONCETTI PURI DELL'INTELLETTO<sup>1</sup>

### *Sezione Seconda*

#### DEI FONDAMENTI A PRIORI DELLA POSSIBILITÀ DELL'ESPERIENZA

Che un concetto debba esser prodotto affatto a priori e riferirsi a un oggetto, sebbene né appartenga per se stesso al concetto di un'esperienza possibile, né consti di elementi di esperienza possibile, è del tutto contraddittorio e impossibile. Giacché esso non avrebbe nessun contenuto, poiché non gli corrisponderebbe nessuna intuizione, costituendo le intuizioni in generale, onde ci posson esser dati gli oggetti, il campo ? l'oggetto tutto quanto dell'esperienza possibile. Un concetto a priori che non si riferisse ad esse, sarebbe soltanto la forma logica di un concetto, ma non il concetto stesso, per cui sarebbe pensato qualcosa.

Se dunque vi sono concetti puri a priori, essi certamente non possono contenere niente di empirico; ma devono, nondimeno, essere pure condizioni a priori di una possibile esperienza, come quella su cui può soltanto poggiare la realtà oggettiva di essa.

Se si vuol quindi sapere come siano possibili concetti puri dell'intelletto, si deve indagare quali sono le condizioni a priori da cui dipende la possibilità dell'esperienza, e che sono a fondamento di essa, sebbene si astragga da ogni elemento empirico dei fenomeni. Un concetto che esprima questa condizione formale e oggettiva dell'esperienza universalmente e sufficientemente, dovrebbe dirsi concetto puro dell'intelletto. Se io ho concetti puri dell'intelletto io posso anche ben concepire oggetti, che sono forse impossibili, fors'anche possibili in sé, ma che non possono esser dati in nessuna

<sup>1</sup> Cfr. p. 109, n. 2.

esperienza, in quanto nella connessione di quei concetti può esser tralasciato qualcosa, che pure fa parte necessariamente della condizione di una esperienza possibile (concetto d'uno spirito), ? in quanto, poniamo, i concetti puri dell'intelletto vengono estesi al di là di quel che possa abbracciare l'esperienza (concetto di Dio). Ma gli elementi di tutte le conoscenze a priori, fin delle invenzioni arbitrarie ed assurde, non possono invero esser desunti dalla esperienza (che altrimenti non sarebbero conoscenze a priori), ma debbono sempre contenere le condizioni pure a priori di una possibile esperienza e di un oggetto di essa; ch  altrimenti non solo per mezzo di essi non si penserebbe nulla, ma essi stessi, privi di dati, non potrebbero n  anche sorgere mai nel pensiero.

Ora questi concetti, che contengono a priori il pensiero puro di ogni esperienza, noi li troviamo nelle categorie, ed   gi  una sufficiente deduzione di esse e una giustificazione della loro validit  oggettiva, se noi possiamo dimostrare che soltanto per loro mezzo un oggetto pu  esser pensato. Ma poich  in un tal pensiero   impiegato pi  che la sola facolt  di pensare, ossia l'intelletto, e questo stesso, in quanto facolt  conoscitiva che deve riferirsi ad oggetti, ha bisogno a sua volta di un chiarimento circa la possibilit  di tale riferimento, cos  noi dobbiamo innanzi esaminare le fonti soggettive, che formano i fondamenti a priori della possibilit  dell'esperienza, non secondo la loro natura empirica, bens  secondo quella trascendentale.

Se ogni singola rappresentazione fosse affatto estranea, e per dir cos  isolata e separata dalle altre, non darebbe mai qualcosa com'  la conoscenza, la quale   una totalit  di rappresentazioni comparate e connesse. Se io dunque attribuisco al senso, per il fatto che esso contiene nella sua intuizione una molteplicit , una sinossi, a questa corrisponde sempre una sintesi, e la recettivit  pu  rendere possibili delle conoscenze solo se congiunta con la spontaneit . Ma questa   il fondamento di una triplice sintesi, che si ha necessariamente in ogni conoscenza: cio  dell'apprensione delle rappresentazioni come modificazioni dell'animo nella intuizione, della riproduzione di esse nell'immaginazione, e della loro ricognizione nel concetto. Ora queste menano a tre fonti soggettive di conoscenza, che rendono possibile lo stesso intelletto e, per mezzo di questo, ogni esperienza come prodotto empirico dell'intelletto.

## AVVERTENZA PRELIMINARE

La deduzione delle categorie   legata a tante difficult , ed obbliga a penetrare cos  profondamente nei primi fondamenti della possibilit  della nostra conoscenza, che io, per evitare la prolissit  d'una teoria completa, e intanto non trascurar nulla in una ricerca cos  necessaria, ho trovato opportuno preparare, pi  che istruire, il lettore coi seguenti quattro numeri, e soltanto nella terza sezione prossima presentare sistematicamente la trattazione di questi elementi dell'intelletto. Perci  il lettore non si lascer  respingere qui dalla oscurit , che in una via che ancora non   stata mai battuta   da principio inevitabile, ma che, come io spero, nella detta sezione deve rischiararsi fino a una luce completa.

## 1. Della sintesi dell'apprensione nella intuizione

Le nostre rappresentazioni, donde che vengano, e sieno effetto dell'influsso delle cose esterne ? di cause interne, sieno derivate a priori, ? empiricamente come fenomeni, appartengono sempre come modificazioni dello spirito al senso interno, e, come tali, tutte le nostre conoscenze infine sono soggette alla condizione formale del senso interno, il tempo, come quello in cui tutte quante devono essere ordinate, unificate e messe in rapporto. Questa   un'osservazione generale, che si deve assolutamente mettere a fondamento di quel che segue.

Ogni intuizione contiene in s  un molteplice, che tuttavia non potrebbe esser rappresentato come tale, se lo spirito non distinguesse il tempo nella serie successiva delle impressioni; giacch  in quanto contenuta in un istante, ogni rappresentazione non pu  mai essere altro che assoluta unit . Ora, affinch  da questo molteplice sorga l'unit  dell'intuizione (come presso a poco nella rappresentazione dello spazio),   necessario primieramente il trascorrere del molteplice e poi il raccoglimento di esso, operazione che io dico sintesi dell'appercezione, poich  essa   indirizzata direttamente all'intuizione, che offre bens  un molteplice, ma questo come tale, e come contenuto in una rappresentazione, non pu  essere mai realizzato senza l'intervento di una sintesi.

Ora questa sintesi dell'apprensione deve esercitarsi anche a priori, ossia rispetto alle rappresentazioni, che non sono empiriche. Perch  senza di essa non potremmo avere a priori rappresentazioni n  dello spazio n  del tempo, non potendo queste nascere se non dalla



sintesi del molteplice, che offre la sensibilità nella ricettività originaria. Noi dunque abbiamo una sintesi pura dell'apprensione.

### 2. Della sintesi della riproduzione nell'immaginazione

È in verità una semplice legge empirica, quella per cui le rappresentazioni, che si sono spesso seguite e accompagnate, alla fine s'associano tra loro, e si mettono pertanto in una connessione secondo la quale, anche senza la presenza dell'oggetto, una di queste rappresentazioni fa passare lo spirito alle altre secondo una regola costante. Ma questa legge delle riproduzioni presuppone che i fenomeni stessi siano effettivamente soggetti a una tale regola, e che nel molteplice delle loro rappresentazioni abbia luogo una concomitanza e successione conforme a certe regole; perché senza di ciò la nostra immaginazione empirica non riceverebbe mai qualcosa da fare in modo conforme al poter suo, onde rimarrebbe nascosto come un potere morto e ignoto a noi stessi nell'interno dello spirito. Se il cinabro fosse ora rosso e ora nero, ora leggero e ora pesante, se un uomo si trasformasse ora in questa, ora in quella forma animale, se, nello stesso giorno, la terra fosse coperta ora dai prati, ora di ghiaccio e di nebbia, la mia immaginazione empirica non potrebbe mai avere l'occasione di ricevere nel pensiero, con la rappresentazione del color rosso, il pesante cinabro; e se una data parola fosse attribuita ora a questa cosa, ora a quella, e la stessa cosa fosse chiamata ora in questo modo, ora in un altro, senza che vi dominasse una regola certa cui i fenomeni già per se stessi fossero soggetti, nessuna sintesi empirica della riproduzione potrebbe aver luogo.

Dev'esserci dunque qualche cosa che, a sua volta, renda possibile questa riproduzione dei fenomeni, essendo fondamento a priori di un'unità sintetica necessaria. Ma a questo si vien tosto, se si riflette che i fenomeni non sono cose in sé, ma il semplice giuoco delle nostre rappresentazioni, che si riducono infine a determinazioni del senso interno. Ora, se noi possiamo dimostrare che anche le nostre più pure intuizioni a priori non procurano alcuna conoscenza, se non in quanto esse implicano una tale connessione del molteplice, che renda possibile una sintesi generale della riproduzione, allora questa sintesi dell'immaginazione, anche prima d'ogni esperienza, è fondata su principi a priori, e si deve ammettere una sintesi pura trascendentale di essa, che stia ella medesima a fondamento della possibilità di ogni esperienza (come quella che presuppone necessariamente la riproducibilità dei fenomeni). Ora è manifesto che, se io

tiro nel pensiero una linea, e voglio rappresentare il tempo da un mezzodì all'altro, e anche solo un dato numero, io devo prima di tutto necessariamente pensare queste molteplici rappresentazioni una dopo l'altra. Che se le precedenti (le prime parti della linea, le parti precedenti del tempo, e le unità successivamente rappresentate) io, intanto che passo alle seguenti, le perdessi sempre dal pensiero e non le riproducessi, giammai si potrebbe formare una rappresentazione intera, né uno di tutti i pensieri predetti, anzi, né anche mai le più pure e prime rappresentazioni fondamentali dello spazio e del tempo.

La sintesi dell'apprensione è dunque legata inscindibilmente con la sintesi della riproduzione. E poiché quella costituisce il fondamento trascendentale della possibilità di tutte le conoscenze (non solo di quelle empiriche, ma anche di quelle pure a priori), così la sintesi riproduttiva dell'immaginazione appartiene alle operazioni trascendentali dello spirito, e riguardo a queste noi chiameremo anche questa facoltà, la facoltà trascendentale dell'immaginazione.

### 3. Della sintesi della ricognizione nel concetto

Senza la coscienza che ciò che noi pensiamo è appunto quel medesimo che pensavamo un momento prima, ogni riproduzione nella serie delle rappresentazioni sarebbe inutile. Infatti ci sarebbe una nuova rappresentazione nello stato presente, la quale non apparterebbe punto all'atto per cui essa ha dovuto essere prodotta a poco a poco, e il molteplice di essa non costituirebbe mai un tutto, perché mancherebbe dell'unità, che può conferirgli soltanto la coscienza. Se io nel contare dimentico che le unità che mi stanno ora innanzi ai sensi, sono state da me aggiunte l'una all'altra a poco a poco, io non potrei conoscere la generazione della quantità per via di questa successiva addizione dell'uno all'uno, e quindi né anche il numero; giacché questo concetto consiste unicamente nella coscienza di questa unità della sintesi.

Il termine «concetto» potrebbe già da se stesso condurci a questa osservazione. Infatti questa coscienza una è quella che unifica il molteplice, quel che s'intuisce a poco a poco e poi anche si riproduce, in una rappresentazione. Questa coscienza può spesso essere soltanto debole, sì che noi la uniamo nell'effetto ma non nell'atto stesso, cioè immediatamente, col prodursi della rappresentazione; pure, nonostante questa differenza, deve trovarvisi sempre una coscienza, sebbene le manchi la chiarezza evidente, e senza di essa i

concetti, e quindi la conoscenza degli oggetti, sono del tutto impossibili.

E qui è necessario farsi un'idea chiara di quel che si intende con l'espressione «oggetto delle rappresentazioni». Noi abbiamo detto più sopra che i fenomeni stessi non sono altro che rappresentazioni sensibili, che in se stesse, in quello stesso modo, non devono essere considerate come oggetti (fuori della capacità rappresentativa). Che cosa si intende quando si parla di un oggetto corrispondente alla cognizione, e però anche d un oggetto diverso da esso? È facile accorgersi, che questo oggetto non dev'esser pensato se non come qualcosa in generale =  $x$ , perché fuori della nostra conoscenza noi non abbiamo più nulla, che si possa porre a riscontro di questa cognizione come corrispondente.

Ma noi troviamo che il nostro pensiero del rapporto di ogni cognizione col suo oggetto ha in sé un che di necessario, per cui, poiché questo oggetto si considera come quel che è di contro, le nostre conoscenze non son determinate a caso, ? arbitrariamente, ma a priori, in certi modi, poiché, dovendosi riferire a un oggetto, esse devono anche necessariamente, in rapporto a esso, accordarsi tra loro, ossia avere quella unità, che costituisce il concetto di un oggetto.

Ma poiché noi abbiamo da fare solo col molteplice delle nostre rappresentazioni, e poiché quell' $x$  che corrisponde ad esse (l'oggetto), dovendo essere qualcosa di diverso dalle nostre rappresentazioni, non è per noi nulla, è chiaro che l'unità richiesta dall'oggetto, non può esser altro che l'unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni. Allora diciamo: noi conosciamo l'oggetto quando abbiamo realizzato nel molteplice dell'intuizione un'unità sintetica. Ma questa è impossibile, se l'intuizione non si è potuta produrre, mercé una tale funzione di sintesi, conforme a una regola, che renda a priori necessaria la riproduzione del molteplice, e possibile un concetto in cui questo si unifichi. Così noi pensiamo un triangolo come oggetto, quando abbiamo coscienza della unione di tre linee rette, secondo una regola per cui tale intuizione può sempre esser rappresentata. Ora questa unità della regola determina ogni molteplice, e lo limita alle condizioni che rendono possibile l'unità dell'appercezione, e il concetto di questa unità è la rappresentazione dell'oggetto =  $x$ , che io penso mediante i suddetti predicati di un triangolo.

Ogni conoscenza richiede un concetto, sia questo imperfetto e oscuro quanto si voglia; ma esso è sempre, per la sua forma, qualcosa

di universale, e che serve di regola. Così il concetto del corpo, secondo l'unità del molteplice che con esso vien pensato, serve di regola alla nostra conoscenza dei fenomeni esterni. Una regola delle intuizioni, per altro, esso non può essere se non in quanto rappresenta nei fenomeni dati la riproduzione necessaria del loro molteplice, e però l'unità sintetica nella conoscenza rispettiva. Così il concetto del corpo, nella percezione di qualcosa di esterno a noi, rende necessaria la rappresentazione dell'estensione, e con questa quella dell'impenetrabilità, della forma, e così via.

Ma a fondamento di ogni necessità è sempre una condizione trascendentale. Ci dev'essere dunque un fondamento trascendentale dell'unità della coscienza nella sintesi del molteplice di tutte le nostre intuizioni; quindi anche dei concetti degli oggetti in generale, e per conseguenza altresì di tutti gli oggetti dell'esperienza; senza di che sarebbe impossibile pensare un qualsiasi oggetto per le nostre intuizioni; perché questo non è altro che quel qualcosa, di cui il concetto esprime una tale necessità della sintesi.

Ora questa condizione originaria e trascendentale non è altro che l'Appercezione trascendentale. La coscienza di se stesso, secondo le determinazioni del nostro stato nella percezione interna, è meramente empirica, sempre mutabile; non può darci un Sé stabile e permanente in questo flusso di fenomeni interni, e vien detto abitualmente senso interno ? appercezione empirica. Quel che dev'essere necessariamente rappresentato come numericamente identico, non può esser pensato come tale per mezzo di dati empirici. Ci dev'essere una condizione, che preceda ogni esperienza e renda possibile l'esperienza stessa, la quale deve render valido un tal presupposto trascendentale.

Ora in noi non possono aver luogo conoscenze, non può aver luogo alcun rapporto e unità di esse tra loro, senza quell'unità della coscienza, la quale precede tutti i dati delle intuizioni, e in rapporto alla quale soltanto ogni rappresentazione di oggetti è possibile. Ora questa pura immutabile coscienza originaria io voglio denominare appercezione trascendentale. Che essa meriti questo nome, risulta già da questo, che anche la più pura unità oggettiva, ossia quella dei concetti a priori (spazio e tempo), non è possibile se non pel riferimento delle intuizioni a essa. L'unità numerica di questa appercezione sta dunque a priori a fondamento di tutti i concetti, a quella guisa che la molteplicità dello spazio e del tempo sta a fondamento delle intuizioni del senso.

Ma appunto questa unità trascendentale dell'appercezione fa, di

tutti i possibili fenomeni che possano mai essere insieme nell'esperienza, una connessione di tutte queste rappresentazioni secondo leggi. Questa unità infatti della coscienza sarebbe impossibile, se lo spirito nella conoscenza del molteplice non potesse aver coscienza della identità della funzione ond'essa lo aduna sinteticamente in una conoscenza. La coscienza originaria e necessaria dell'identità di se stesso è dunque insieme la coscienza di un'altrettanta necessaria unità della sintesi di tutti i fenomeni secondo concetti, cioè secondo regole, le quali non soltanto li rendono necessariamente riproducibili, ma assegnano così anche alla loro intuizione un oggetto, ossia il concetto di qualcosa, in cui essi si connettano necessariamente; giacché lo spirito non potrebbe, a priori, pensare l'identità di se stesso nella molteplicità delle sue rappresentazioni, se non avesse presente l'identità della sua operazione, che sottopone ogni sintesi dell'apprensione (che è empirica) a un'unità trascendentale, e ne rende quindi primieramente possibile l'unificazione a priori secondo leggi. Ormai noi potremo determinare più esattamente anche i nostri concetti di un oggetto in generale. Tutte le rappresentazioni, in quanto rappresentazioni, hanno il loro oggetto, e possono esse stesse, alla loro volta, esser oggetti di altre rappresentazioni. I fenomeni sono i soli oggetti che possono esserci dati immediatamente, e quello che in essi si riferisce immediatamente all'oggetto, dicesi intuizione. Ma questi fenomeni non sono cose in sé, ma per sé solamente rappresentazioni, che a loro volta hanno il loro oggetto; il quale pertanto da noi non può esser più intuito, e quindi può esser detto oggetto non empirico, cioè trascendentale =  $x$ .

Il concetto puro di quest'oggetto trascendentale (che in realtà, in tutte le nostre conoscenze, è sempre identico =  $x$ ) è quello che a tutti i nostri concetti empirici in generale può conferire un rapporto a un oggetto, cioè una realtà oggettiva. Ora questo concetto non può contenere nessuna intuizione determinata; e però non concernerà altro che quella unità, che deve incontrarsi in un molteplice della conoscenza, in quanto questo si riferisce a un oggetto. Ma questo rapporto non è se non l'unità necessaria della coscienza, quindi anche della sintesi del molteplice mediante la funzione associatrice dello spirito, che lo unifica in una rappresentazione. Ora poiché questa unità dev'esser riguardata come necessaria a priori (ché altrimenti la conoscenza sarebbe senza oggetto), il rapporto a un oggetto trascendentale, cioè la realtà oggettiva della nostra conoscenza empirica riposerà sulla legge trascendentale, che tutti i fenomeni, in quanto per mezzo di essi devono esserci dati oggetti,

devono sottostare a regole a priori della loro unità sintetica, le quali soltanto rendono possibile la loro relazione nell'intuizione empirica; che cioè devono sottostare tanto nell'esperienza a condizioni dell'unità necessaria dell'appercezione, quanto nell'intuizione pura alle condizioni formali dello spazio e del tempo; anzi che per esse prima di tutto divien possibile ogni conoscenza.

#### 4. Chiarimento preliminare della possibilità delle categorie come conoscenze a priori

C'è soltanto una esperienza, in cui tutte le percezioni sono rappresentate in una connessione generale e conforme a leggi: appunto come c'è soltanto uno spazio e un tempo, in cui tutte le forme del fenomeno e ogni rapporto dell'essere ? non essere hanno luogo. Se si parla di diverse esperienze, vi sono solamente tante percezioni, che in quanto tali appartengono a un'identica esperienza. Ossia l'unità generale e sintetica delle percezioni costituisce appunto la forma dell'esperienza, ed essa non è altro che l'unità sintetica dei fenomeni secondo concetti.

Se l'unità della sintesi secondo concetti empirici fosse interamente contingente, e questi non si fondassero su un principio trascendentale dell'unità, sarebbe possibile che una barabanda di fenomeni riempisse la nostra anima senza che tuttavia ne potesse mai provenire un'esperienza. Ma allora verrebbe meno anche ogni rapporto della conoscenza con oggetti, poiché le mancherebbe il concatenamento secondo leggi universali e necessarie, e però ci sarebbe bensì una intuizione senza pensiero, ma non mai una conoscenza, sicché per noi ci sarebbe lo stesso che niente.

Le condizioni a priori di una esperienza possibile in generale sono insieme condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza. Ora io dico: le sopra addotte categorie non sono altro che le condizioni del pensiero in una esperienza possibile, come lo spazio e il tempo contengono le condizioni dell'intuizione appunto per essa. Esse dunque sono anche concetti fondamentali per pensare oggetti in generale per i fenomeni, e hanno pertanto a priori validità oggettiva; che era quello che noi propriamente volevamo sapere.

Ma la possibilità, anzi la necessità di queste categorie, poggia sul rapporto, che tutta la sensibilità e con essa anche tutti i possibili fenomeni hanno con l'appercezione originaria, in cui tutto necessariamente deve essere conforme alle condizioni dell'unità generale

dell'autocoscienza, deve cioè sottostare alle funzioni universali della sintesi secondo concetti, come quella in cui l'appercezione soltanto può dimostrare a priori la loro generale e necessaria identità. Così il concetto di causa non è altro che una sintesi (di quel che nella serie del tempo segue, con altri fenomeni) secondo concetti, e senza tale unità, che ha la sua regola a priori e sottometta a sé i fenomeni, non si potrebbe avere nel molteplice delle percezioni una generale e universale, quindi necessaria, unità della coscienza. Ma queste percezioni allora non appartenerebbero né anche a una esperienza, e però sarebbero senza oggetto e nulla più che un giuoco cieco di rappresentazioni, ossia meno di un sogno.

Tutti i tentativi di ricavare quei concetti puri dell'intelletto dall'esperienza e di ascriver loro un'origine semplicemente empirica, son dunque affatto vani ed inutili. Io non voglio a questo proposito ricordare che, per es., il concetto di una causa importa il carattere di necessità, cui nessuna esperienza guari può dare; la quale c'insegna bensì, che a un fenomeno abitualmente segue qualcos'altro, ma non che deve necessariamente seguirvi, né che a priori e del tutto universalmente si possa quindi da una condizione concludere alla conseguenza. Ma quella regola empirica dell'associazione, che si deve pure ammettere generalmente, quanto si dice, che tutto nella successione dei fatti sottostà a tali regole; che non accade mai nulla, cui non preceda qualche cosa, cui esso segua sempre: questo come legge della natura su che poggia, domando io, e com'è possibile la stessa associazione? Il fondamento della possibilità di questa associazione del molteplice in quanto è nell'oggetto, dicesi l'affinità del molteplice. Io dunque domando: come vi spiegate la generale affinità dei fenomeni (onde essi sottostanno a leggi costanti e devono rientrarvi)?

Secondo i miei princìpi, essa si spiega benissimo. Tutti i possibili fenomeni appartengono come rappresentazioni all'intera autocoscienza possibile. Ma da questa, come rappresentazione trascendentale, è inseparabile, ed è certa a priori, l'identità numerica, poiché niente può venire a conoscenza se non mediante questa appercezione originaria. Ora, dovendo questa identità entrare necessariamente nella sintesi d'ogni molteplice dei fenomeni in quanto essa abbia a diventare conoscenza empirica, i fenomeni sono soggetti a condizioni a priori, cui la loro sintesi (dell'apprensione) deve interamente conformarsi. Ma la rappresentazione di una condizione universale, secondo cui un certo molteplice può esser posto (quindi in identico modo), dicesi regola, e, se così deve essere posto, legge.

Tutti i fenomeni dunque stanno in una connessione completa secondo leggi necessarie, e però in una affinità trascendentale, di cui quella empirica è la semplice conseguenza.

Che la natura debba regolarsi secondo il nostro principio soggettivo dell'appercezione, anzi, che, rispetto alla sua conformità a leggi, ne debba dipendere, suona certamente assurdo e strano. Ma se si riflette che questa natura in sé non è altro che un insieme di fenomeni, quindi non è una cosa in sé, bensì semplicemente una moltitudine di rappresentazioni dello spirito, non ci si meraviglierà di vederla, solo nella facoltà radicale d'ogni nostra conoscenza, ossia dell'appercezione trascendentale, in quella unità, in grazia della quale soltanto essa può dirsi oggetto d'ogni possibile esperienza, cioè natura; e che, anzi, appunto perciò noi possiamo conoscere questa unità a priori, e però anche come necessaria: cosa a cui dovremmo rinunciare, se essa fosse data in sé, indipendentemente dalle prime fonti del nostro pensiero. Infatti allora io non saprei dove dovremmo prendere le proposizioni sintetiche di una tale universale unità della natura, dovendo esse in tal caso prendersi a prestito dagli oggetti della natura stessa. Ma poiché questo non potrebbe avvenire se non empiricamente, non se ne potrebbe ricavare altro che una semplice unità contingente, che sarebbe ben lontano dal bastare a quel concatenamento necessario, che si pensa quando si dice natura.

### Sezione Terza

#### DEL RAPPORTO DELL'INTELLETTTO CON GLI OGGETTI IN GENERALE E DELLA POSSIBILITÀ DI CONOSCERE QUESTI A PRIORI

Quello che nella sezione precedente abbiamo esposto separatamente e particolarmente, vogliamo ora rappresentare unito e connesso. Vi sono tre fonti soggettive di conoscenza, su cui si fonda la possibilità di una esperienza in generale e la conoscenza de' suoi oggetti: senso, immaginazione e appercezione: ciascuna di esse può essere considerata come empirica, ossia nell'applicazione a fenomeni dati, ma tutte sono anche elementi ? fondamentali a priori, che per se stessi rendono possibile quest'uso empirico. Il senso rappresenta empiricamente i fenomeni nella percezione, l'immaginazione nella associazione (e riproduzione), l'appercezione nella coscienza empirica della identità di queste rappresentazioni riproduttive coi fenomeni onde esse son date, quindi nella ricognizione.

Ma a fondamento a priori di tutta la percezione c'è l'intuizione pura (rispetto ad essa come rappresentazione la forma dell'intuizione interna, il tempo); a fondamento a priori dell'associazione la sintesi pura dell'immaginazione; e della coscienza empirica l'appercezione pura, cioè l'identità generale di sé in tutte le rappresentazioni possibili.

Ora se vogliamo tener dietro al fondamento interno di questa connessione delle rappresentazioni fino a quel punto in cui esse tutte concorrono, per raggiungerci primieramente l'unità della conoscenza per una possibile esperienza, noi dobbiamo cominciare dall'appercezione pura. Tutte le intuizioni non sono per noi niente e non ci riguardano menomamente, se non possono essere nella coscienza, vi entrino esse direttamente ? indirettamente; e soltanto per mezzo di essa la conoscenza è possibile. Noi siamo a priori coscienti della generale identità di noi stessi rispetto a tutte le rappresentazioni che possono mai far parte della nostra conoscenza, come di condizione necessaria della possibilità di tutte le rappresentazioni (poiché queste in me non rappresentano qualcosa se non per ciò che appartengono, con tutto l'altro, a una conoscenza, e però vi devono per lo meno poter essere connesse). Questo principio sta fermo a priori, e può dirsi il principio trascendentale dell'unità di tutto il molteplice delle nostre rappresentazioni (quindi anche nell'intuizione). Or l'unità del molteplice in un soggetto è sintetica; dunque, l'appercezione pura fornisce un principio dell'unità sintetica del molteplice in ogni intuizione possibile<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Si faccia bene attenzione a questa proposizione, che è di grande importanza. Tutte le rappresentazioni hanno un rapporto necessario con una possibile coscienza empirica; perché se non l'avessero, e fosse affatto impossibile aver coscienza di esse, sarebbe come dire che non esistono punto. Ma ogni coscienza empirica ha un rapporto necessario con una coscienza trascendentale (precedente a ogni particolare esperienza) ossia con la coscienza di me stesso come appercezione originaria. È dunque assolutamente necessario, che nella mia conoscenza ogni coscienza appartenga a una coscienza (a me stesso). C'è dunque un'unità sintetica del molteplice (della coscienza), che vien conosciuta a priori, e che proprio in questo modo fornisce il fondamento alle proposizioni sintetiche a priori riguardanti il pensiero puro, come lo spazio e il tempo a quelle proposizioni che si riferiscono alla forma della semplice intuizione. La proposizione sintetica, che ogni diversa coscienza empirica deve esser legata in un'unica autocoscienza, è il principio assolutamente primo e sintetico del nostro pensiero in generale. Ma non bisogna lasciarsi sfuggire che la semplice rappresentazione Io in rapporto a tutte le altre (la cui unità collettiva essa rende possibile) è la coscienza trascendentale. Questa rappresentazione sarà chiara (coscienza empirica) ? oscura, non si tratta di ciò, e neppure della realtà di essa; ma la possibilità della forma logica di ogni conoscenza affatto poggia necessariamente sul rapporto con questa appercezione come con una facoltà (N. d. K.).

Questa unità sintetica per altro presuppone una sintesi, ? la implica, e se essa dev'essere necessaria a priori, questa dev'essere anche una sintesi a priori. L'unità trascendentale dell'appercezione, dunque, si riferisce alla sintesi pura dell'immaginazione come condizione a priori della possibilità d'ogni composizione del molteplice in una conoscenza. Ma a priori non può esserci se non la sintesi produttiva della immaginazione; perché la riproduttiva poggia su condizioni dell'esperienza. Dunque, il principio dell'unità necessaria della sintesi pura (produttiva) dell'immaginazione è, avanti l'appercezione, il fondamento della possibilità di tutte le conoscenze, specialmente dell'esperienza.

Ora noi diciamo la sintesi del molteplice nell'immaginazione, trascendentale, quando senza distinzione delle intuizioni, essa non si riferisce a priori se non semplicemente all'unione del molteplice; e l'unità di questa sintesi dicesi trascendentale, quando essa è rappresentata come a priori necessaria in relazione all'unità originaria dell'appercezione. Ora perché quest'ultima è a fondamento della possibilità di ogni conoscenza, l'unità trascendentale della sintesi dell'immaginazione è la forma pura d'ogni possibile conoscenza, onde pertanto tutti gli oggetti di esperienza possibile devono essere rappresentati a priori.

L'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi dell'immaginazione è l'intelletto; e questa stessa unità relativamente alla sintesi trascendentale dell'immaginazione, l'intelletto puro. Nell'intelletto ci son dunque conoscenze pure a priori, le quali contengono l'unità necessaria della sintesi pura dell'immaginazione rispetto a tutti i fenomeni possibili. Ma queste sono le categorie, cioè i concetti puri dell'intelletto; e però la facoltà conoscitiva empirica degli uomini contiene necessariamente un intelletto, che si riferisce a tutti gli oggetti dei sensi, sebbene solo mediante l'intuizione e la sintesi di essa per l'immaginazione; un intelletto, a cui dunque tutti i fenomeni, in quanto dati per una possibile esperienza, sottostanno. Ora poiché questo riferimento dei fenomeni a una esperienza possibile è parimenti necessario (poiché senza di esso noi non ne otterremmo punto alcuna conoscenza, ed essi quindi non ci riguarderebbero) così ne viene che l'intelletto puro mediante le categorie è un principio formale e sintetico di tutte le esperienze, e i fenomeni hanno un rapporto necessario con l'intelletto. Ora noi questo rapporto necessario dell'intelletto con i fenomeni vogliamo metterlo sott'occhio cominciando dal basso, ossia dall'empirico. La prima cosa, che ci è data, è il fenomeno, il

quale, se è legato con la coscienza, dicesi percezione (senza il rapporto con una coscienza almeno possibile, il fenomeno per noi non potrebbe diventar mai oggetto di conoscenza, e quindi per noi non sarebbe, e poiché esso non ha in se stesso nessuna realtà oggettiva ed esiste soltanto nella conoscenza, non sarebbe punto). Ma poiché ogni fenomeno comprende una molteplicità, e quindi nello spirito si trovano diverse percezioni, in sé disperse e singole, è necessario un collegamento di esse, che esse nel senso stesso non possono avere. C'è dunque in noi una facoltà attiva della sintesi di questo molteplice, che noi diciamo immaginazione, la cui operazione, in quanto si esercita immediatamente sulle percezioni, io dico apprensione<sup>1</sup>. La immaginazione deve cioè ridurre il molteplice dell'intuizione a immagine; essa deve dunque prendere le impressioni nella sua attività, cioè apprenderle.

Ma è chiaro, che anche questa apprensione del molteplice, da sola, non produrrebbe tuttavia un'immagine e un raccoglimento delle impressioni, se non ci fosse un fondamento soggettivo per rievocare una percezione, da cui lo spirito è passato a un'altra, accanto alla seguente, e per rappresentarsi così serie intere di percezioni; cioè una facoltà riproduttiva dell'immaginazione, facoltà che è, poi, anche soltanto empirica.

Ma poiché, se le rappresentazioni si riproducessero l'una l'altra senza distinzione, come son insieme capitate, non ne potrebbe venir mai un loro concatenamento determinato, ma solo mucchi senza regole, e però né anche punto una conoscenza; così la loro riproduzione dee avere una regola, secondo la quale una rappresentazione nell'immaginazione si unisca piuttosto con questa che con un'altra. Questo fondamento soggettivo ed empirico nella riproduzione secondo regole dicesi associazione delle rappresentazioni.

Ma se questa unità dell'associazione non avesse un fondamento oggettivo, si da essere impossibile che i fenomeni fossero appresi dalla immaginazione altrimenti che sotto la condizione di una possibile unità sintetica di questa apprensione, sarebbe anche affatto contingente che i fenomeni si adattassero in una connessione di conoscenze umane. Infatti, pur avendo noi la facoltà di associare per-

<sup>1</sup> Che l'immaginazione sia un ingrediente necessario della stessa percezione, non ci aveva pensato ancora bene nessun psicologo. Il che deriva da questo: che in parte si limitava questa facoltà solo alle riproduzioni, in parte si credeva che i sensi non soltanto ci dessero le impressioni ma anche le componessero insieme e producessero le immagini degli oggetti, per il che senza dubbio, oltre la recettività delle impressioni si richiede qualcos'altro, ossia una funzione della sintesi di esse (N. d. K.).

cezioni, in sé resterebbe pur sempre del tutto indeterminato e contingente se esse siano anche associabili; e nel caso che non fossero, sarebbe possibile una moltitudine di percezioni, e anche una intera sensibilità, in cui sarebbero nel mio spirito molte coscienze empiriche<sup>1</sup> ma separate, e senza che appartenessero a una coscienza di me stesso; ciò che è impossibile. Giacché solo perché io ascrivo tutte le percezioni a una coscienza (all'appercezione originaria), posso di tutte le percezioni dire d'averne coscienza. Deve dunque esserci un fondamento oggettivo, che cioè si possa scorgere a priori avanti a tutte le leggi empiriche della immaginazione, su cui poggi la possibilità, anzi la necessità di una legge che si estenda per tutti i fenomeni, di riguardarli cioè in tutto e per tutto come tali dati dei sensi, che siano in sé associabili e soggetti a regole universali di una connessione generale nella riproduzione. Questo fondamento oggettivo di ogni associazione dei fenomeni dico affinità dei medesimi. Ma noi non possiamo trovarlo altrove che nel principio dell'unità dell'appercezione rispetto a tutte le conoscenze, che mi debbono appartenere. Secondo esso, tutti quanti i fenomeni devono venire nello spirito, ? essere appresi, in modo che si accordino con l'unità dell'appercezione: ciò che sarebbe impossibile senza una unità sintetica nella loro connessione, che è perciò anche oggettivamente necessaria.

L'unità oggettiva di ogni coscienza (empirica) in una coscienza (nell'appercezione originaria) è dunque la condizione necessaria financo di ogni possibile percezione, e l'affinità di tutti i fenomeni (vicini ? lontani) è una conseguenza necessaria di una sintesi nell'immaginazione, fondata a priori su regole.

L'immaginazione è dunque anche una facoltà di sintesi a priori, per cui le diamo il nome di immaginazione produttiva; e, in quanto essa, rispetto a ogni molteplice del fenomeno, non ha di mira nient'altro che l'unità necessaria nella sintesi di quello, questa può denominarsi la funzione trascendentale della immaginazione. È quindi strano, in verità, ma dal fin qui detto nondimeno lampante, che solo mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione divien possibile anche l'affinità de' fenomeni, e con essa l'associazione, e per questa, infine, la riproduzione secondo leggi, e conseguentemente la stessa esperienza; poiché senza di essa nessun concetto di oggetti potrebbe punto confluire in una esperienza.

<sup>1</sup> In tedesco al singolare, «*viel empirisches Bewusstsein*», che però, in questo caso, può anche aver valore di plurale (indeterminato) (N. d. R.).

Infatti l'Io stabile e permanente (dell'appercezione pura) costituisce il correlato di tutte le nostre rappresentazioni, in quanto è comunque possibile acquistarne coscienza, e ogni coscienza rientra in una appercezione pura universale, come ogni intuizione sensibile, in quanto rappresentazione, in un'intuizione interna pura, cioè nel tempo. Ora è questa appercezione, che deve aggiungersi alla immaginazione pura per rendere intellettuale la sua funzione. Giacché in se stessa la sintesi dell'immaginazione, benché esercitata a priori, e pur sempre sensibile, non legando il molteplice se non come appare nella intuizione, per es. la figura d'un triangolo. Ma, per riferimento del molteplice all'unità dell'appercezione potranno formarsi i concetti, che appartengono all'intelletto, solo bensì mediante l'immaginazione in rapporto all'intuizione sensibile.

Noi dunque abbiamo una immaginazione pura come facoltà fondamentale dell'anima umana, la quale sta a base di ogni conoscenza a priori. Per mezzo di essa mettiamo in rapporto il molteplice dell'intuizione da una parte con la condizione dell'unità necessaria dell'appercezione pura dall'altra. Entrambi i due termini estremi, senso e intelletto, debbono, mediante questa funzione trascendentale dell'immaginazione, necessariamente coerire; che altrimenti essi darebbero sì fenomeni, ma non oggetti di una conoscenza empirica, né quindi una esperienza. La esperienza reale, che risulta dall'apprensione, dall'associazione (dalla riproduzione) e infine dalla ricognizione dei fenomeni, contiene in questa ultima e suprema funzione (ricognizioni dei semplici elementi empirici dell'esperienza) concetti, che rendono possibile l'unità formale dell'esperienza, e con essa ogni validità oggettiva (verità) della conoscenza empirica. Ora questi fondamenti della ricognizione del molteplice, in quanto si riferiscono semplicemente alla forma d'una esperienza in generale, sono le categorie. Su di esse dunque si fonda ogni unità formale nella sintesi dell'immaginazione, e per mezzo di questa anche di ogni uso empirico di essa (nella ricognizione, riproduzione, associazione, apprensione), giù fino ai fenomeni, poiché questi solo mediante quegli elementi della conoscenza in generale, possono appartenere alla nostra coscienza, e quindi a noi stessi.

L'ordine dunque e la regolarità, nei fenomeni che diciamo natura, l'introduciamo noi stessi, né vi si potrebbero trovare se noi, ? la natura del nostro spirito, non ce l'avesse messo originariamente. Giacché questa unità della natura dev'essere un'unità necessaria, ossia una unità certa a priori, della connessione dei fenomeni. Ma come potremmo noi conferire a priori un'unità sintetica, se nel-

le fonti conoscitive originarie del nostro spirito non fossero compresi fondamenti soggettivi di tale unità a priori, e se queste condizioni soggettive non avessero insieme un valore oggettivo, quali fondamenti della possibilità di conoscere in generale un oggetto nella esperienza?

Noi abbiamo sopra definito in più modi l'intelletto: come spontaneità della conoscenza (in opposizione alla recettività del senso); come facoltà di pensare ? anche come facoltà dei concetti, ? pure dei giudizi; definizioni che, se si guardano alla luce, concorrono in una sola. Ora noi possiamo caratterizzarlo come la facoltà delle regole. E questo carattere è più fecondo e s'avvicina di più all'essenza di esso. La sensibilità ci dà forme (d'intuizione), ma l'intelletto regole. Esso è sempre intento a esplorare a fondo i fenomeni, allo scopo di scoprire in essi una regola. Le regole, in quanto sono oggettive (quindi aderiscono necessariamente alla conoscenza dell'oggetto), si dicono leggi. Quantunque noi impariamo molte leggi per mezzo di esperienza, esse tuttavia non sono se non determinazioni particolari di leggi ancora più alte, tra cui le più alte (cui sottostanno tutte le altre) provengono a priori dall'intelletto stesso, e non sono attinte dall'esperienza; che anzi esse devono conferire ai fenomeni la loro conformità a leggi, e così appunto render possibile l'esperienza. L'intelletto, dunque non è semplicemente una facoltà di farsi regole mercé il confronto dei fenomeni; esso stesso è la legislazione della natura; cioè senza intelletto non si darebbe assolutamente una natura, unità sintetica del molteplice dei fenomeni secondo regole; ché i fenomeni non possono, come tali, aver luogo fuori di noi, ma soltanto esistere nel nostro senso. Ma questo, come oggetto della conoscenza in un'esperienza, con tutto ciò che può contenere, non è possibile se non nell'unità dell'appercezione. Ma l'unità dell'appercezione è il fondamento trascendentale della necessaria conformità di leggi di tutti i fenomeni in una esperienza. Appunto questa unità dell'appercezione, rispetto a una molteplicità di rappresentazioni (per determinarle movendo da una sola), è la regola; e la facoltà di queste regole l'intelletto. Tutti dunque i fenomeni, come esperienze possibili, sono a priori nell'intelletto; e ricevono da esso la loro possibilità formale a quel modo stesso che, come semplici intuizioni, risiedono nel senso e soltanto mercé di questo son possibili per la forma<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per ragioni di contenuto e di simmetria non è improbabile (sebbene nessuno l'abbia notato) che si debba leggere «per la materia» (N. d. R.).

Per quanto stravagante, per quanto assurdo possa suonare il dire che l'intelletto è la fonte stessa delle leggi della natura, e quindi dell'unità formale della natura, una tale affermazione tuttavia è esatta e adeguata all'oggetto, ossia all'esperienza. Le leggi empiriche come tali tuttavia non possono invero derivare in nessun modo dall'intelletto puro, come la smisurata molteplicità dei fenomeni non si può sufficientemente concepire dalla forma pura della intuizione sensibile. Ma tutte le leggi empiriche non sono se non determinazioni particolari delle leggi pure dell'intelletto; sotto le quali e a norma delle quali quelle primieramente sono possibili, e i fenomeni assumono una forma legale; a quella guisa che anche tutti i fenomeni, malgrado la differenza della loro forma empirica, pur sempre devono conformarsi alle condizioni della forma pura della sensibilità.

L'intelletto puro è dunque nelle categorie la legge della unità sintetica di tutti i fenomeni, e rende possibile quindi prima di tutto e originariamente l'esperienza quanto alla forma. Ma, nella deduzione trascendentale delle categorie, noi non avevamo da fare altro che spiegare questo rapporto dell'intelletto con la sensibilità e, mediante esso, con tutti gli oggetti dell'esperienza, quindi il valore oggettivo de' suoi concetti puri a priori; e così stabilire la loro origine e verità.

RAPPRESENTAZIONE SOMMARIA  
DELL'ESATTEZZA E UNICA POSSIBILITÀ DI QUESTA DEDUZIONE  
DEI CONCETTI PURI DELL'INTELLETTTO

Se gli oggetti, con cui ha da fare la nostra conoscenza, fossero cose in sé, noi non ne potremmo avere concetti a priori. Perché, donde li prenderemmo? Se li prendessimo dall'oggetto (senza qui cercar oltre, come questo potrebbe esserci noto), i nostri concetti sarebbero semplicemente empirici, e non a priori. Se li prendessimo da noi stessi, quello che è semplicemente in noi non può determinare la natura di un oggetto diverso dalle nostre rappresentazioni, cioè essere un fondamento, per cui debba darsi una cosa, alla quale convenga ciò che noi abbiamo nel pensiero, e non piuttosto tutta questa rappresentazione sia vuota. Al contrario, se noi in generale non abbiamo da fare se non con fenomeni, non soltanto è possibile, ma è anche necessario che certi concetti a priori precedano la conoscenza empirica degli oggetti. Infatti come fenomeni essi costituiscono un oggetto, che è solo in noi, perché una semplice modi-

ficazione della nostra sensibilità non può trovarsi punto fuori di noi. Ora questa stessa rappresentazione, che tutti questi fenomeni, quindi tutti gli oggetti di cui non possiamo occuparci, sono tutti in me, cioè determinazioni del mio identico Me, esprime come necessaria una unità generale in una medesima appercezione. Ma in questa unità della coscienza possibile consiste anche la forma di ogni conoscenza degli oggetti (onde il molteplice vien pensato appartenente a un oggetto). Sicché il modo, in cui il molteplice della rappresentazione sensibile (intuizione) fa parte di una coscienza, precede ogni conoscenza dell'oggetto, come la sua forma intellettuale; e costituisce per sé una conoscenza formale di tutti gli oggetti a priori in generale, in quanto essi sono pensati (categorie). La sintesi di essi per mezzo dell'immaginazione pura, l'unità di tutte le rappresentazioni in rapporto con l'appercezione originaria precedono ogni conoscenza empirica. I concetti puri dell'intelletto, dunque, sono a priori possibili, anzi, rispetto alla esperienza, necessari, soltanto per questo, che la nostra conoscenza non ha da fare se non con fenomeni, la cui possibilità sta in noi, il cui concatenamento e unità (nella rappresentazione di un oggetto) si trova solo in noi, quindi deve precedere ogni esperienza e rendere questa primieramente possibile per la forma. E da questo principio, l'unico possibile tra tutti, è stata infatti ricavata anche la nostra deduzione delle categorie.



## II

PARALOGISMI DELLA RAGION PURA<sup>1</sup>

## PRIMO PARALOGISMO: DELLA SOSTANZIALITÀ

Ciò la cui rappresentazione è soggetto assoluto dei nostri giudizi, e non può quindi, a sua volta, essere usato come determinazione di nient'altro, è sostanza.

Io, in quanto essere pensante, sono soggetto assoluto di tutti i miei giudizi possibili; e questa rappresentazione di me a sua volta, non può essere usata come predicato di un'altra cosa qual sia.

Dunque io sono, in quanto essere pensante (anima), sostanza.

*Critica del primo paralogismo della psicologia*

Nella parte analitica della Logica trascendentale abbiamo dimostrato che le categorie pure (e tra queste anche quella di sostanza) in se stesse non han guari verun significato oggettivo, ove ad esse non sia sottoposta un'intuizione, al cui molteplice si possono applicare come funzioni dell'unità sintetica. Senza di che sono unicamente funzioni di un giudizio senza contenuto. Di ogni cosa in generale posso dire che è una sostanza, in quanto la distingo dai semplici predicati e determinazioni della cosa stessa. Ora in ogni nostro pensiero l'Io è il soggetto, a cui i pensieri ineriscono soltanto come determinazioni: e questo Io non può essere adoperato come determinazione d'altro. Ognuno deve quindi considerare se stesso necessariamente come sostanza, ma il pensiero soltanto come accidenti della sua esistenza e determinazioni del suo stato.

Ma qual uso devo io fare di questo concetto di una sostanza?

Che io, come essere pensante, continuo ad esistere, per me stesso, che naturalmente non nasco né muoio, questo non posso dedurlo da essa, a niun patto; e intanto il concetto della sostanzialità del mio soggetto pensante può essermi utile soltanto a ciò; senza di che io potrei benissimo farne a meno.

Ma, lungi dal potersi inferire queste proprietà dalla semplice categoria pura di sostanza, noi dobbiamo piuttosto mettere a fondamento di essa, togliendola dall'esperienza, la permanenza di un oggetto dato, se ad esso vogliamo applicare il concetto empiricamente adoperabile di sostanza. Nella nostra proposizione invece non abbiamo messo a fondamento nessuna esperienza, ma soltanto abbiamo argomentato dal concetto del rapporto che ogni pensiero ha con l'Io, come soggetto comune a cui inerisce. Né noi potremmo, anche volendo, dimostrare con una qualche osservazione sicura tale permanenza. Giacché l'Io è in tutti i miei pensieri; ma con questa rappresentazione non è legata la minima intuizione, che lo distingue dagli altri oggetti dell'intuizione. Si può dunque bensì percepire che questa rappresentazione si ripresenta sempre in ogni pensiero, ma non che essa sia una stabile e permanente intuizione, in cui s'avvicinano i pensieri (in quanto mutevoli).

Quindi segue che il primo sillogismo della psicologia trascendentale non ci arreca se non una pretesa nuova veduta, spacciando il soggetto logico costante del pensiero per la conoscenza del soggetto reale dell'inerenza, di cui noi non abbiamo né possiamo avere la minima conoscenza, perché la coscienza è la sola cosa che faccia di tutte le rappresentazioni pensieri, e in cui, quindi, tutte le nostre percezioni devono trovarsi come nel soggetto trascendentale; e noi, fuori di questo significato logico dell'Io, non abbiamo conoscenza del soggetto in sé, che come sostrato è a fondamento di questo come di tutti i pensieri. Intanto si può benissimo accettar come valida la proposizione: l'anima è sostanza, se ci si contenta di riconoscere che questo concetto non ci fa fare il minimo passo più in là, ? che non può apprenderci una qual sia delle solite conseguenze della psicologia raziocinante, come per es. la durata perenne dell'anima attraverso tutti i cangiamenti e di là della stessa morte dell'uomo; e che insomma essa non designa se non una sostanza nell'idea, ma non nella realtà.

<sup>1</sup> Cfr. p. 266, n. 1.

## SECONDO PARALOGISMO: DELLA SEMPLICITÀ

Quella cosa, il cui atto non può esser mai considerato come il concorso di più cose agenti, è semplice. Ma l'anima ? l'io pensante è tale. Dunque, ecc.

*Critica del secondo paralogismo della psicologia trascendentale*

Questo è l'Achille di tutti i ragionamenti dialettici della psicologia pura: non quasi un semplice giuoco sofisticato messo su ad arte da un dommatico per dare una fugace apparenza alle sue asserzioni, ma un ragionamento, che par resistere alla prova più penetrante e alla riflessione più attenta di chi lo esamini. Ecco qui.

Ogni sostanza composta è un aggregato di molte sostanze, e l'atto di un composto, ? ciò che inerisce a un composto in quanto tale, è un aggregato di molti atti ? accidenti, che son distribuiti tra una quantità di sostanze. Ora, in verità, un effetto, che sorge dal concorso di molte sostanze operanti, è possibile quando questo effetto sia meramente esterno (come per es. il movimento di un corpo è il movimento unito di tutte le sue parti). Se non che ben altrimenti è del pensiero, in quanto accidente appartenente interamente a un essere pensante. Infatti, supponete che pensi il composto; allora ciascuna parte di esso conterrebbe una parte del pensiero, e soltanto tutte le parti insieme il pensiero intero. Ma questo è contraddittorio. Infatti, poiché le rappresentazioni, che son distribuite tra diversi enti (per es. le singole parole di un verso), non costituiscono mai un pensiero intero (un verso); così il pensiero non può inerire a un composto come tale. Egli è dunque possibile soltanto in una sostanza, che non sia un aggregato di molte sostanze, quindi assolutamente semplice<sup>1</sup>.

Il così detto *nervus probandi* di questo argomento sta nella proposizione, che molte rappresentazioni devono esser comprese nell'unità assoluta del soggetto pensante per formare un pensiero. Ma nessuno può dedurre da concetti questa proposizione. Perché donde vorrebbe egli prender le mosse? La proposizione, che un pensiero non può essere effetto se non dell'assoluta unità dell'essere pensante

<sup>1</sup> E molto facile dare a questa prova la solita gravità della veste scolastica. Se non che al mio scopo basta già metter sott'occhio il semplice argomento magari in maniera popolare (N. d. K.).

te, non può essere considerata come analitica; infatti l'unità del pensiero, che consta di molte rappresentazioni, è collettiva, e, secondo i semplici concetti, può riferirsi tanto all'unità collettiva delle sostanze che vi cooperano (come il movimento di un corpo è il movimento composto di tutte le parti), quanto all'unità assoluta del soggetto. Secondo la regola dell'identità non può dunque scorgersi la necessità del presupposto di una sostanza semplice per un pensiero composto. Ma che questa stessa proposizione possa conoscersi sinteticamente e del tutto a priori da meri concetti, nessuno si sentirà la voglia di sostenerlo, che conosca il fondamento, della possibilità delle proposizioni sintetiche a priori, come l'abbiamo sopra esposto.

Ma è anche impossibile ricavare questa unità necessaria del soggetto, come condizione della possibilità di ogni pensiero, dalla esperienza. Perché questa non ci fa conoscere nessuna necessità, senza dire che il concetto di unità assoluta è ben al di là della sua sfera. Donde dunque prendiamo noi questa proposizione, a cui s'appoggia tutto il ragionamento della psicologia?

E manifesto che, se ci si vuoi rappresentare un essere pensante, ci si deve mettere al suo posto, e si deve quindi sostituire il proprio soggetto all'oggetto che si vuoi esaminare (ciò che non è il caso di nessun'altra specie di ricerca); e che noi non richiediamo per un pensiero l'assoluta unità del soggetto se non per ciò, che altrimenti non si potrebbe dire: Io penso (il molteplice in una rappresentazione). Infatti, quantunque la totalità del pensiero possa esser divisa e scompartita tra molti soggetti, l'io soggettivo per altro non può esser diviso e scompartito, e questo noi pur lo presupponiamo in ogni pensiero.

Qui dunque, proprio come nel paralogismo precedente, la proposizione formale dell'appercezione: io penso, resta l'intero fondamento su cui la psicologia razionale arrischia l'ampliamento delle sue conoscenze; la qual proposizione non è invero un'esperienza, bensì la forma dell'appercezione che si lega con ogni esperienza e la precede, ma pur sempre rispetto soltanto a una conoscenza possibile in generale, e dev'essere considerata come semplice condizione soggettiva di essa, che a torto noi riduciamo a condizione della possibilità di una conoscenza degli oggetti, ossia a un concetto dell'essere pensante in generale, giacché noi quest'essere non ce lo possiamo rappresentare senza metterci noi stessi con la formola della nostra coscienza al luogo di ogni altro essere intelligente.

Ma la semplicità del mio Me (come anima) non è dedotta effettivamente dalla proposizione: Io penso, ma sta già in ogni pen-

siero stesso. La proposizione: Io sono semplice, dev'essere considerata come una espressione immediata dell'appercezione; come il preteso sillogismo cartesiano *cogito, ergo sum*, nel fatto è tautologico, in quanto il *cogito (sum cogitans)* enuncia immediatamente la realtà. Io sono semplice, non significa altro se non che questa rappresentazione «Io» non comprende in sé la minima molteplicità, e che essa è unità assoluta (per quanto meramente logica).

La tanto celebrata prova psicologica è dunque fondata unicamente sull'indivisibile unità di una rappresentazione, che soltanto dirige il verbo verso una persona. Ma è manifesto che il soggetto dell'inerenza è designato dall'Io aderente al pensiero in modo soltanto trascendentale, senza rilevare la menoma proprietà di esso, ? conoscere in generale ? saper nulla di lui. Esso significa qualcosa in generale (soggetto trascendentale) la cui rappresentazione deve essere affatto semplice, appunto, perché in esso niente è determinato, come niente infatti può rappresentarsi più semplicemente che pel concetto di un semplice qualcosa. Ma la semplicità della rappresentazione di un soggetto non è perciò una conoscenza della semplicità del soggetto stesso, giacché si astrae interamente dalle sue proprietà quando esso vien designato esclusivamente con questa espressione affatto vuota di contenuto: Io (che io posso applicare a ogni soggetto pensante).

Così è certo che, con «l'Io», penso sempre bensì una unità assoluta, ma logica, del soggetto (semplicità), senza per ciò conoscere la semplicità reale del mio soggetto. Come la proposizione: «Io sono sostanza» non significa se non la pura categoria di cui non posso fare alcun uso *in concreto* (empirico); così anche mi è lecito bensì di dire: io sono una sostanza semplice; cioè una sostanza, la cui rappresentazione non implica mai una sintesi del molteplice; ma questo concetto, ? anche questa proposizione, non mi insegna il menomo che rispetto a me stesso come oggetto dell'esperienza, perché il concetto stesso di sostanza è usato solo come funzione della sintesi, senza un'intuizione sotto, quindi senza oggetto, e vale soltanto della condizione d'ogni nostra conoscenza, ma non di un qual sia oggetto che si possa additare. Esaminiamo il preteso uso, a cui può servire questa proposizione.

Ognuno deve confessare che l'affermazione della natura semplice dell'anima è di qualche valore solo in quanto io posso così distinguere questo soggetto da ogni materia, e sottrarlo quindi alla caducità, a cui questa è sempre oggetta. A quest'uso la sopra detta proposizione è propriamente destinata: onde il più delle volte essa

è anche espressa così: L'anima non è corporea. Ora, se io posso dimostrare che, pur attribuendo per ipotesi a questa proposizione cardinale della psicologia razionale, nel puro significato di un semplice giudizio di ragione (da pure categorie) tutto il valore oggettivo (tutto ciò che pensa è sostanza semplice), non si potrebbe tuttavia fare il menomo uso di questa proposizione rispetto alla eterogeneità ? affinità di essa con la materia, sarà precisamente come se io avessi relegato questa pretesa conoscenza psicologica nel campo delle semplici idee, alle quali manca la realtà dell'uso oggettivo.

Nell'estetica trascendentale noi abbiamo incontestabilmente dimostrato che i corpi sono semplici fenomeni del nostro senso esterno, e non cose in sé. Conformemente a questo, noi possiamo a buon diritto dire, che il nostro soggetto pensante non è corporeo, ossia che, poiché esso è rappresentato da noi come oggetto del senso interno, esso, in quanto pensa, non può essere un oggetto dei sensi esterni, cioè un fenomeno nello spazio. Ora questo vuoi dire: non è possibile mai che ci si presentino tra i fenomeni esterni esseri pensanti, come tali; ovvero, noi non possiamo intuire i loro pensieri, la loro coscienza, i loro desideri, ecc. esternamente; perché tutto ciò spetta al senso interno. Nel fatto questo pare anche l'argomento naturale e popolare, in cui pure il senso più comune da tanto sembra siasi imbattuto, e per cui ha preso a considerare già ben presto le anime come esseri affatto differenti dai corpi.

Ma sebbene l'estensione, l'impenetrabilità, la composizione e il movimento, in breve, tutto ciò che solo i sensi esterni ci possono dare, non siano né pensieri, né sentimento, né inclinazione, né risoluzione, e neppure li contengano, non essendo questi oggetto di intuizione esterna, pure quel qualcosa, che è a fondamento dei fenomeni esterni, e modifica il nostro senso in modo che questo ottiene le rappresentazioni di spazio, materia, forma, ecc. questo qualcosa, considerato come noumeno (o meglio, come oggetto trascendentale) potrebbe tuttavia essere insieme il soggetto dei pensieri, quantunque pel modo in cui ne vien modificato il nostro senso esterno noi non abbiamo un'intuizione delle rappresentazioni, volontà, ecc. ma soltanto dello spazio e delle sue determinazioni. Ma questo qualcosa non è esteso, né impenetrabile, né composto, poiché tutti questi predicati riguardano solo la sensibilità e la sua intuizione, in quanto siamo modificati da oggetti di questo genere (a noi del resto ignoti). Queste espressioni per altro non ci fanno conoscere di che oggetto si tratti, ma soltanto che ad esso, considerato come tale, in se stesso, senza relazione coi sensi esterni, codesti pre-

dicati dei fenomeni esterni non possono essere apposti. Invece i predicati del senso interno, le rappresentazioni e il pensiero, non gli contraddicono. Pertanto l'anima umana non è né anche per mezzo di questa concessa semplicità di natura distinta punto sufficientemente, rispetto al suo sostrato, dalla materia, se questa (come si deve) si considera soltanto come fenomeno.

Se la materia fosse cosa in sé, essa si distinguerebbe in tutto e per tutto, come essere composto, dall'anima, essere semplice. Ma essa è un semplice fenomeno esterno, il cui sostrato non vien conosciuto per alcun predicato che si possa addurre; e però di esso io posso ben ammettere che in sé sia semplice, quantunque, nel modo in cui esso modifica i nostri sensi, produca in noi l'intuizione dell'esteso e quindi del composto; e che, dunque, nella sostanza cui, rispetto al nostro senso esterno, appartiene l'estensione, in se stessa, ineriscano pensieri, che possano per il suo proprio senso interno esser rappresentati con coscienza. A questo modo quel medesimo che per un rispetto si dice esser corporeo, per un altro rispetto sarebbe insieme un essere pensante, di cui certamente noi non possiamo intuire il pensiero, sibbene i segni di esso nel fenomeno. Pertanto cadrebbe l'asserto che soltanto le anime (come specie particolari di sostanze) pensano; e si direbbe piuttosto, come abitualmente si fa, che gli uomini pensano, cioè quel medesimo che, come fenomeno esterno, è esteso, internamente (in sé) è un soggetto, che non è composto, ma semplice, e pensa.

Ma, senza permettersi di queste ipotesi, si può avvertire in generale che, se per anima intendo un essere pensante in sé, già è fuor di luogo la questione se sia della stessa specie della materia (che non è punto una cosa in sé, ma soltanto una specie di rappresentazione in noi) ? no; infatti va da sé, che una cosa in sé, è d'altra natura delle determinazioni che costituiscono semplicemente il suo stato. Se noi paragoniamo l'Io pensante, non con la materia, ma con l'intelligibile che è a fondamento del fenomeno esterno che diciamo materia: né anche possiamo dire, poiché di tale fondamento non sappiamo nulla, che l'anima si distingue da esso interamente in checchesia.

La coscienza semplice pertanto non è una conoscenza della natura semplice del nostro soggetto, in quanto, come tale, deve esser distinta dalla materia quale essere composto.

Ma se questo concetto non serve nell'unico caso in cui è adoperabile, cioè nel paragone del Me con gli oggetti dell'esperienza esterna, a determinare il proprio e differenziale della sua natura, si può sempre finger di sapere che l'Io pensante, l'anima (nome dell'og-

getto trascendentale del senso interno) sia semplice; se non che questa espressione non ha perciò uso che si estenda ad oggetti reali, e non può quindi estendere menomamente la nostra conoscenza.

Cade così pertanto tutta la psicologia razionale col suo principal sostegno, e noi non possiamo qui più che altrove sperar di dilatare le nostre cognizioni mercé semplici concetti (tanto meno per mezzo della semplice forma soggettiva di tutti i nostri concetti, la coscienza) senza riferirci a una possibile esperienza; tanto più che lo stesso concetto fondamentale di una natura semplice e di tal fatta che non può assolutamente incontrarsi in nessuna esperienza, e non c'è quindi proprio nessuna via di pervenire ad esso come concetto oggettivamente valido.

#### TERZO PARALOGISMO: DELLA PERSONALITÀ'

Ciò che ha coscienza dell'identità numerica di se stesso in tempi diversi, è per ciò una persona. Ma l'anima è, ecc. Dunque, essa è una persona.

#### *Critica del terzo paralogismo della psicologia trascendentale*

Se io voglio conoscere l'identità numerica di un oggetto esterno per mezzo dell'esperienza, porrò attenzione a ciò che permane in quel fenomeno, a cui, come a soggetto, si riferisce tutto il resto come determinazione, e noterò l'identità di quello nel tempo in cui questo muta. Ma io sono un oggetto del senso interno, e tutto il tempo è semplicemente la forma del senso interno. Conseguentemente io riferisco tutti i singoli predicati miei successivi al Me numericamente identico in ogni tempo, cioè nella forma dell'intuizione interna di me stesso. Su questo piede la personalità dell'anima non dovrebbe essere considerata come dedotta, sibbene come una proposizione affatto identica dell'autocoscienza nel tempo, e questo è anche la causa per cui essa vale a priori. Infatti essa non dice altro se non che in tutto il tempo in cui sono cosciente di me stesso, io sono cosciente di questo tempo come appartenente all'unità del mio Me; ed è lo stesso se io dico: tutto questo tempo è in Me come unità individuale, ? io mi trovo, con identità numerica, in tutto questo tempo.

L'identità della persona deve dunque trovarsi imprescindibilmente nella mia propria coscienza. Se però io mi considero dal punto di vista di un altro (come oggetto della sua intuizione esterna), questo osservatore esterno mi esamina primieramente nel tempo, perché nell'appercezione il tempo non è propriamente rappresentato se non in me. Dall'Io dunque, che nella mia coscienza accompagna in ogni tempo tutte le rappresentazioni, e con piena identità, se anche lo si conceda, non s'inferirà tuttavia la permanenza oggettiva di me stesso. Giacché come allora il tempo, in cui mi pone l'osservatore, non è quello che si trova nel mio stesso senso, ma quello che si trova nel suo, così l'identità, che è legata necessariamente alla mia coscienza, non è perciò legata alla sua, cioè all'intuizione esterna del mio soggetto.

L'identità adunque delle coscienza di me stesso in tempi diversi non è se non una condizione formale del mio pensiero e della sua connessione, ma non dimostra guari l'identità numerica del mio soggetto; in cui, malgrado l'identità logica dell'Io, può esser avvenuto tal cambiamento, che non consenta di mantenere l'identità; quantunque consenta sempre di assegnargli ancora l'omonimo Io, che in ogni altro stato, anche di trasformazione del soggetto, potrebbe sempre conservare il pensiero del soggetto precedente e trasmetterlo al seguente<sup>1</sup>.

Sebbene la proposizione di alcune antiche scuole, che tutto scorre e non c'è niente nel mondo di costante e di permanente, non possa aver luogo tosto che s'ammettono sostanze, essa tuttavia non è contraddetta dalla unità dell'autocoscienza. Infatti noi stessi dalla nostra coscienza non possiamo giudicare se siamo permanenti? no, in quanto anime, poiché al nostro identico Me noi non attribuiamo se non ciò di cui abbiamo coscienza; e così dobbiamo affatto necessariamente giudicare, che noi in tutto il tempo, di cui siamo coscienti, siamo proprio gli stessi. Ma dal punto di vista di un estra-

<sup>1</sup> Una palla elastica, che ne urta un'altra simile in linea retta, le comunica tutto il suo moto, quindi tutto il suo stato (se non si guarda se non ai posti nello spazio). Ora se ammettete, per analogia a corpi siffatti, sostanze di cui l'una farebbe passare nelle altre delle rappresentazioni, e insieme la loro coscienza, se ne potrebbe pensare tutta una serie, di cui la prima comunicasse il suo stato insieme con la coscienza di questo alla seconda, questa il suo proprio stato insieme con quello della sostanza precedente alla terza, e questa del pari gli stati di tutte le precedenti insieme col suo proprio e la loro coscienza. L'ultima sostanza quindi sarebbe cosciente di tutti gli stati delle sostanze modificatesi prima di essa, come di stati suoi propri, poiché essi insieme con la coscienza sarebbero passati in essa, e ciò non ostante ella non sarebbe stata la stessa persona in tutti questi stati (*N.d.K.*).

neo, non possiamo perciò dar per valido questo, poiché, non trovando noi nell'anima altro fenomeno costante che la rappresentazione «Io», che tutti li accompagna e unifica, così non possiamo mai decidere se questo Io (un semplice pensiero) non scorra anch'esso appunto come tutti gli altri pensieri, che per mezzo suo sono fra loro concatenati.

Ma è da notare, che la personalità e il suo presupposto, la permanenza, e però la sostanzialità dell'anima devono essere dimostrati soltanto ora. Infatti se noi potessimo presupporla, non ne varrebbe ancora, invero, il perdurare della coscienza, ma la possibilità di una coscienza perdurante in un soggetto permanente; ciò che è sufficiente già alla personalità, la quale non cessa già essa per ciò che il suo effetto viene per qualche tempo interrotto. Ma questa permanenza non ci è data da nulla prima dell'identità numerica del nostro Me, che noi ricaviamo dall'appercezione identica, e da essa primieramente la deduciamo (e ad essa, se andasse bene, dovrebbe innanzi tutto seguire il concetto di sostanza, che è adoprabile soltanto empiricamente). Ora, poiché questa identità della persona non risulta a niun patto dall'identità dell'Io nella coscienza di ogni tempo in cui io mi conosco, né anche s'è potuto più fondarvi sopra la sostanzialità dell'anima.

Intanto, come il concetto di sostanza e di semplice così anche quello di personalità può restare (in quanto è semplicemente trascendentale, cioè unità del soggetto, che del resto ci è ignoto, ma delle cui determinazioni ha luogo una completa unificazione mercé l'appercezione), e come tale questo concetto è anche necessario e sufficiente all'uso pratico; ma di esso, come stendimento della nostra autocoscienza per mezzo della ragion pura, che ci da l'illusione di una durata ininterrotta del soggetto dedotta dal semplice concetto di un Me identico, non possiamo mai più far pompa, poiché questo concetto gira sempre su se stesso e non ci fa avanzare rispetto a nessuna questione che si riferisca a una conoscenza sintetica. Qual genere di cosa in sé (oggetto trascendentale) sia la materia, ci è invero affatto ignoto; tuttavia la permanenza di essa come fenomeno può essere osservata, poiché essa è rappresentata come qualcosa di esterno. Ma poiché, se io voglio osservare il semplice Io nella vicenda di tutte le rappresentazioni, non ho altro correlato a' miei confronti se non da capo me stesso, con le condizioni generali della mia coscienza, io non posso dare a tutte le questioni se non risposte tautologiche, sostituendo cioè il mio concetto e la sua unità alle pro-

prietà che spettano a me come oggetto, e presupponendo ciò che si desiderava sapere.

QUARTO PARALOGISMO DELLA IDEALITÀ  
(DEL RAPPORTO ESTERNO)

Ciò, la cui esistenza si può inferire soltanto come causa di percezioni date, non ha se non un'esistenza dubbia.

Ma tutti i fenomeni esterni son tali, che la loro esistenza non è percepita immediatamente, ma può inferirsi soltanto come causa di percezioni date.

Dunque, l'esistenza di tutti gli oggetti dei sensi esterni è dubbia. Questa incertezza io dico idealità dei fenomeni esterni, e la dottrina di questa idealità dicesi idealismo, in confronto del quale l'affermazione di una possibile certezza degli oggetti de' sensi esterni vien denominata dualismo.

*Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*

Sottoponiamo prima ad esame le premesse. Noi possiamo a ragione affermare che soltanto quello che è in noi stessi può essere percepito immediatamente, e che soltanto la mia propria esistenza può essere oggetto di semplice percezione. L'esistenza dunque di un oggetto reale fuor di me (quando questa parola sia presa in senso intellettuale) non è mai data direttamente nella percezione, ma si può pensare soltanto in aggiunta a questa, che è una modificazione del senso interno, come causa esterna di questa, e può quindi inferirsi. Quindi anche Cartesio a ragione limitava ogni percezione, nel più stretto significato, alla proposizione: Io (come essere pensante) sono. E chiaro cioè che, poiché l'esterno non è in me, io non posso trovarlo nella mia appercezione, quindi né anche in una percezione, che propriamente non è se non la determinazione dell'appercezione. Io dunque non posso propriamente percepire cose esterne, ma soltanto, dalla mia percezione interna concludere alla loro esistenza, considerando quella come l'effetto, di cui qualcosa di esterno sia la causa prossima. Ma la conclusione da un effetto dato a una causa determinata è sempre incerta; poiché l'effetto può essere derivato da più di una causa. E però nel riferimento della percezione alla sua causa resta senza dubbio se questa sia interna ? esterna, se quindi

tutte le cose così dette percezioni esterne non siano un semplice giuoco del nostro senso interno, ? se esse si riferiscano ad oggetti reali esterni, come loro causa. L'esistenza, per lo meno, di questi oggetti è soltanto dedotta, e corre il rischio di tutte le deduzioni; laddove l'oggetto del senso interno (io stesso con tutte le mie rappresentazioni) è percepito immediatamente, e l'esistenza di esso non soffre punto verun dubbio.

Per idealista, dunque, si deve intendere non chi nega l'esistenza degli oggetti esterni dei sensi, ma chi soltanto non ammette che essa ci sia nota per percezione immediata e ne conchiude che noi, con tutte le esperienze possibili, non possiamo mai diventare certi della loro realtà.

Ma prima di esporre il nostro paralogismo nella sua fallace apparenza, devo innanzi osservare, che bisogna necessariamente distinguere un doppio idealismo, il trascendentale e l'empirico. Intendo per idealismo trascendentale di tutti i fenomeni la dottrina, secondo la quale noi li consideriamo tutti come semplici rappresentazioni, e non come cose in sé, e per la quale il tempo e lo spazio non sono se non forme sensibili della nostra intuizione, ma non determinazioni da sé date, ? condizioni degli oggetti come cose in sé. A questo idealismo è contrapposto un realismo trascendentale, che considera il tempo e lo spazio come qualcosa in sé dato (indipendentemente dalla nostra sensibilità). Il realista trascendentale si rappresenta dunque i fenomeni esterni (una volta ammessa la loro realtà) come cose in sé, che esistono indipendentemente da noi e della nostra sensibilità, e che perciò anche secondo concetti puri dell'intelletto sarebbero fuori di noi. Propriamente è questo realista trascendentale, che poi fa la parte di idealista empirico, e dopo che degli oggetti sensibili ha falsamente presupposto che, se devono essere esterni, essi devono avere in se stessi la loro esistenza anche senza i sensi, da questo punto di vista trova tutte le nostre rappresentazioni sensibili insufficienti, per aver la certezza della loro realtà.

L'idealista trascendentale può, al contrario, essere realista empirico, quindi, come si dice, un dualista, cioè concedere l'esistenza della materia senza uscire dalla semplice coscienza di sé, e ammettere qualcosa più della certezza delle rappresentazioni in me, e quindi il *cogito ergo sum*. Infatti, facendo egli valere questa materia, anzi la sua interna possibilità, semplicemente come fenomeno, che, scisso dalla nostra sensibilità, non è nulla, essa non è per lui se non una specie di rappresentazioni (intuizioni), che si dicono esterne

non perché si riferiscano ad oggetti esterni in sé, ma perché esse riferiscono le percezioni allo spazio, in cui tutte le cose sono le une fuori delle altre, laddove esso stesso, lo spazio, è in noi.

Per questo idealismo trascendentale noi ci siamo dichiarati già fin dal principio. Nella nostra dottrina cade dunque ogni difficoltà ad ammettere l'esistenza della materia appunto sulla testimonianza della nostra semplice autocoscienza, e darla quindi per dimostrata come l'esistenza di me stesso in quanto essere pensante. Infatti io ho coscienza delle mie rappresentazioni; queste dunque esistono, ed esisto io stesso che ho queste rappresentazioni. Ma gli oggetti esteri (i corpi) sono semplici fenomeni, quindi nient'altro che una specie delle mie rappresentazioni, i cui oggetti soltanto per queste rappresentazioni sono qualcosa; ma, separati da esse, non son nulla. Esistono dunque tanto le cose esterne quanto io stesso, ed entrambi invero sulla testimonianza immediata della mia autocoscienza, con la sola differenza, che la rappresentazione di me stesso come soggetto pensante si riferisce semplicemente al senso interno; le rappresentazioni, invece, che designano esseri estesi, anche al senso esterno. Per me non è necessario concludere alla realtà degli oggetti esterni più che alla realtà dell'oggetto del mio senso interno (del mio pensiero), perché da ambo le parti non sono se non rappresentazioni, la cui percezione immediata (coscienza) è insieme prova bastevole della loro realtà.

L'idealista trascendentale è, dunque, un realista empirico e riconosce alla materia, come fenomeno, una realtà che non ha bisogno di essere dedotta, ma è immediatamente percepita. Al contrario, il realismo trascendentale viene a trovarsi necessariamente in imbarazzo, e si vede obbligato a far posto all'idealismo empirico, poiché egli considera gli oggetti dei sensi esterni come qualcosa di diverso dai sensi e semplici fenomeni come esseri per sé stanti, che si trovano fuori di noi; quando di sicuro, nella nostra migliore coscienza della nostra rappresentazione di queste cose, è tutt'altro che certo che, se la rappresentazione esiste, esista anche l'oggetto a essa corrispondente: laddove, nel nostro sistema, queste cose esterne, cioè la materia, non sono in tutte le loro forme e trasformazioni se non semplici fenomeni, cioè rappresentazioni in noi, della cui realtà diventiamo immediatamente coscienti.

Ora poiché, che io sappia, tutti gli psicologi aderenti all'idealismo empirico sono realisti trascendentali, essi si comportano certo del tutto conseguentemente nel dare grande importanza all'idealismo empirico, come a uno dei problemi da cui difficilmente la

ragione può trarsi fuori. Realmente infatti, se si considera i fenomeni esterni come rappresentazioni prodotte in noi dai loro oggetti come cose esistenti in sé fuori di noi, nessuno può dire come questa loro esistenza possa altrimenti esser conosciuta che per mezzo della deduzione dall'effetto alla causa, in cui non può non restar sempre dubbio se la causa sia in noi ? fuor di noi. Ma si può invero concedere che delle nostre intuizioni esterne sia causa qualcosa che può esser fuor di noi nel senso trascendentale; ma questo qualcosa non è l'oggetto, che intendiamo con le rappresentazioni della materia e delle cose corporee; perché queste sono unicamente fenomeni, cioè semplici modi di rappresentazione, che si trovano sempre soltanto in noi, e la cui realtà poggia sulla coscienza immediata, né più né meno che la coscienza del mio pensiero. L'oggetto trascendentale, così rispetto all'intuizione interna come rispetto all'esterna, ci è del pari ignoto. Ma né anche si tratta di esso, sibbene dell'oggetto empirico, che allora si dice oggetto esterno, quando lo si rappresenta nello spazio, e si dice oggetto interno, quando unicamente nel rapporto temporale; ma spazio e tempo non si trovano, entrambi, se non in noi.

Intanto, poiché l'espressione fuor di noi porta seco un inevitabile equivoco, significando ora qualcosa che esiste come cosa in sé distinta da noi, ora qualcosa che appartiene semplicemente al fenomeno esterno, noi vogliamo, per porre questo concetto nell'ultimo significato (come quello in cui propriamente è presa la questione psicologica circa la realtà della nostra intuizione esterna) fuor d'ogni incertezza, distinguere gli oggetti empiricamente esterni da quelli che possono dirsi tali nel senso trascendentale, dicendoli a dirittura cose che si trovano nello spazio.

Lo spazio e il tempo sono certo rappresentazioni a priori, che stanno in noi come forma della nostra intuizione sensibile, prima ancora che un oggetto reale abbia determinato con la sensazione il nostro senso a rappresentarlo sotto quei rapporti sensibili. Se non che, questo che di materiale ? reale, questo qualcosa che dev'essere intuito nello spazio, presuppone necessariamente una percezione e non può, indipendentemente da questa che indica la realtà di qualcosa nello spazio, esser foggiato né prodotto da nessuna immaginazione. La sensazione dunque è ciò che designa una realtà nello spazio e nel tempo, secondo che si riferisce all'una e all'altra specie di intuizione sensibile. Data una volta la sensazione (che, se si applica a un oggetto in generale, senza determinarlo, dicesi percezione), può per mezzo della molteplicità di essa foggarsi nell'immaginazione un

oggetto, che fuori della immaginazione non ha posto empirico nello spazio ? nel tempo. Questo è indubbiamente certo, che, se si prendono le sensazioni di piacere e dolore, oppure quelle esterne, i colori, il calore, ecc, la percezione è quella, per cui dev'essere primieramente data la materia per pensare gli oggetti della intuizione sensibile. Questa percezione rappresenta adunque (per rimanere questa volta soltanto nelle intuizioni esterne) qualcosa di reale nello spazio. Infatti in primo luogo la percezione è la rappresentazione di una realtà, come lo spazio la rappresentazione di una semplice possibilità della coesistenza. In secondo luogo, questa realtà è rappresentata davanti al senso esterno, cioè nello spazio. In terzo luogo, lo spazio stesso non è altro che semplice rappresentazione; quindi in esso non può valere come reale se non ciò, che in esso è rappresentato<sup>1</sup>, e viceversa, ciò che è dato in esso, cioè rappresentato mediante percezione, è in esso anche reale; perché se non vi fosse reale, cioè dato immediatamente da intuizione empirica, non potrebbe neppure essere immaginato, poiché non si può punto immaginare a priori il reale delle intuizioni.

Ogni percezione esterna dimostra adunque immediatamente qualcosa di reale nello spazio, ? piuttosto è lo stesso reale; e pertanto dunque è fuori di dubbio il realismo empirico, cioè alle nostre intuizioni esterne corrisponde qualcosa di reale nello spazio. Certo, lo stesso spazio, con tutti i suoi fenomeni, come rappresentazioni, non è se non in noi; ma in questo spazio nondimeno è dato il reale ? la materia di tutti gli oggetti dell'intuizione esterna realmente e indipendentemente da ogni finzione, ed è anche impossibile che in questo spazio sia dato checchessia fuori di noi (nel senso trascendentale), poiché lo spazio stesso fuori della nostra sensibilità non è nulla. Il più rigoroso idealista non può dunque pretendere che si dimostri, alla nostra percezione corrispondere l'oggetto fuori di noi (in senso stretto). Perché, se uno ce ne fosse fuori di noi, esso poi non potrebbe essere rappresentato né intuito come fuori di noi, poiché ciò presuppone lo spazio, e la realtà nello spazio come sem-

<sup>1</sup> Si noti bene questa proposizione paradossale, ma vera: che nello spazio non vi è null'altro che ciò che vi è rappresentato. Poiché lo spazio, esso stesso, non è altro che rappresentazione, e però ciò che è in esso, deve essere contenuto nella rappresentazione, e nello spazio non c'è nulla se non in quanto è in esso effettivamente rappresentato. Proposizione, che certamente deve suonare strana: che una cosa possa esistere soltanto nella sua rappresentazione; ma che perde qui quel che può avere di scandaloso, poiché le cose, con cui abbiamo da fare, non sono cose in sé, ma soltanto fenomeni, cioè rappresentazioni (N. d. K.).

plice rappresentazione non è altro che la percezione stessa. Il reale dei fenomeni esterni non è dunque reale se non nella percezione, e non può esser reale in altro modo.

Ora dalle percezioni la conoscenza degli oggetti può esser ricavata ? per mezzo di un semplice giuoco della immaginazione, oppure mediante l'esperienza. E qui possono certamente nascere rappresentazioni fallaci, alle quali non corrispondono gli oggetti, e in cui l'inganno è da ascrivere ora a un'illusione dell'immaginazione (nel sogno), ora a un errore del giudizio (nei così detti inganni dei sensi). Per sfuggire qui alla falsa apparenza, fa d'uopo procedere secondo la regola, che è reale ciò che è legato con una percezione secondo leggi empiriche. Se non che questa illusione, come il guardarsi da essa, riguarda così l'idealismo come il dualismo, in quanto qui si ha da fare soltanto con la forma dell'esperienza. Per confutare l'idealismo empirico come una falsa difficoltà circa la realtà oggettiva delle nostre percezioni esterne, è già sufficiente che la percezione esterna dimostri immediatamente una realtà nello spazio; il quale spazio, benché in sé non sia se non semplice forma delle rappresentazioni, tuttavia, rispetto a tutti i fenomeni esterni (che anch'essi non son altro che semplici rappresentazioni), ha realtà oggettiva; e del pari, che senza percezione la stessa finzione e il sogno non sono possibili, e che perciò i nostri sensi esterni, secondo i dati da cui può provenire l'esperienza, hanno nello spazio i loro oggetti reali corrispondenti.

L'idealista dommatico sarebbe quello che nega l'esistenza della materia, lo scettico quello che la mette in dubbio, ritenendola indimostrabile. Il primo può esserci solo per ciò che crede di trovare contraddizioni nella possibilità di una materia in generale, e con costui, per ora, non abbiamo a che fare. La sezione seguente intorno ai raziocina dialettici, sezione che rappresenta la ragione nel suo interno conflitto rispetto ai concetti che essa si fa della possibilità di ciò che appartiene al contesto dell'esperienza, toglierà anche questa difficoltà. Ma l'idealista scettico, che attacca semplicemente il principio della nostra affermazione e reputa insufficiente la nostra convinzione dell'esistenza della materia, che noi crediamo di poter fondare sulla percezione immediata, è un benefattore della ragione umana, in quanto ci obbliga ad aprire bene gli occhi anche sul minimo passo della esperienza comune, e a non ammettere nel nostro possesso, senz'altro, come bene acquistato, ciò che forse abbiamo soltanto carpito. Il vantaggio, che procurano qui queste obiezioni idealistiche, salta ora agli occhi. Esse ci spingono potente-



mente, se noi non vogliamo restar impigliati nelle nostre affermazioni più comuni, a considerare tutte le percezioni, si chiamino esse interne od esterne, semplicemente come una coscienza di ciò che si appartiene alla nostra sensibilità, e i loro oggetti esterni non come cose in sé, ma soltanto come rappresentazioni, di cui, come d'ogni altra rappresentazione, noi possiamo essere immediatamente coscienti, ma che si dicono esterni perché appartengono a quel senso che diciamo senso esterno, la cui intuizione è lo spazio; il quale per altro, a sua volta, non è se non un modo di rappresentazione interna, in cui certe percezioni si connettono tra loro.

Se agli oggetti esterni attribuiamo il valore di cose in sé, è assolutamente impossibile comprendere come noi dobbiamo giungere alla conoscenza della loro realtà fuori di noi, fondandoci semplicemente sulla rappresentazione che è in noi. Infatti fuor di sé non si può sentire, ma soltanto in se medesimo; e l'intera autocoscienza non da quindi se non soltanto nostre proprie determinazioni. L'idealismo scettico, dunque, ci costringe a ricorrere all'unico rifugio che ci rimane, ossia alla idealità di tutti i fenomeni, che noi abbiamo dimostrata nell'Estetica trascendentale indipendentemente da queste conseguenze, che allora non potevamo prevedere. Ma, se si domanda se dopo ciò il dualismo abbia luogo soltanto nella psicologia, la risposta è: Certamente! Ma solo nel senso empirico, che cioè nel contesto dell'esperienza la materia, come sostanza nel fenomeno, è realmente data al senso esterno, come l'Io pensante, perimenti come sostanza fenomenica, innanzi al senso interno; e secondo le regole che questa categoria introduce nel contesto delle nostre percezioni, si esterne e sì interne, per formare un'esperienza, devono anche i fenomeni, da ambo le parti, esser unificati tra loro. Che se si volesse estendere il concetto del dualismo, come per solito accade, e prenderlo nel senso trascendentale, né esso né il pneumatismo a esso opposto da un lato, né il materialismo dall'altro avrebbero il menomo fondamento, poiché allora verrebbe meno la determinazione dei propri concetti, e la differenza del modo di rappresentarsi gli oggetti, che ci restano ignoti per quel che sono in sé, si prenderebbe per una differenza delle cose stesse. L'Io, rappresentato dal senso interno nel tempo, e gli oggetti nello spazio fuori di me, sono bensì fenomeni specificamente affatto diversi, ma non perciò son pensati come cose diverse. L'oggetto trascendentale, che è a base dei fenomeni esterni, come quello che è base dell'intuizione interna, non è in sé né materia né essere pensante, ma un principio

a noi ignoto dei fenomeni che ci danno il concetto empirico della prima come della seconda parte.

Se adunque, secondo che evidentemente ci obbliga a fare la presente Critica, restiamo fedeli alla regola sopra stabilita, di non spingere le nostre inchieste al di là dei limiti in cui l'esperienza possibile può fornircene l'oggetto, noi non ci lasceremo mai venire l'idea di istituire una ricerca intorno agli oggetti dei nostri sensi per ciò che essi possono essere in se stessi, cioè senza nessun rapporto ai sensi. Ma se lo psicologo prende i fenomeni per cose in sé, sia come materialista, accogliendo nella sua dottrina unicamente la materia, sia, come spiritualista, soltanto esseri pensanti (secondo cioè la forma del nostro senso interno), o, come dualista, l'una e l'altro, quasi cose in sé esistenti, egli è sempre preso nell'equivoco di dover escogitare come possa esistere in sé quel che pure non è una cosa in sé, ma soltanto il fenomeno di una cosa in generale.

CONSIDERAZIONE SULLA SOMMA DELLA PSICOLOGIA PURA  
IN CONSEGUENZA DI QUESTI PARALOGISMI

Se noi paragoniamo la psicologia, come fisiologia del senso interno, con la somatologia, come fisiologia degli oggetti dei sensi esterni, noi troviamo, — a parte che in entrambe molto può esser conosciuto empiricamente, — questa notevole differenza, che nell'ultima scienza molto tuttavia può esser conosciuto a priori dal semplice concetto di essere esteso impenetrabile, ma nella prima dal concetto di un essere pensante non può essere ricavato nulla per cognizione sintetica a priori. La causa è questa. Benché entrambi siano fenomeni, pure il fenomeno che sta innanzi al senso esterno è qualcosa di stabile e permanente, che fornisce un sostrato a fondamento delle determinazioni mutevoli, e quindi un concetto sintetico, quello cioè dello spazio e di un fenomeno in esso, laddove il tempo, unica forma della nostra intuizione interna, non ha niente di permanente, e quindi fa conoscere solo la vicenda delle determinazioni, ma non l'oggetto determinabile. Infatti in ciò che diciamo anima, tutto è in continuo flusso e non c'è nulla di permanente, salvo forse (se si vuole) l'Io così semplice, perché questa rappresentazione non ha un contenuto, e quindi non ha un molteplice, onde pare anche rappresentare o, per dir meglio, designare un oggetto semplice. Questo Io dovrebbe esser una intuizione, la quale, essendo presupposta nel pensiero in generale (prima di ogni esperienza) fornirebbe, come intuizioni a priori, proposizioni sintetiche, se do-

vesse essere possibile realizzare una conoscenza razionale pura della natura di un essere pensante in generale. Se non che questo io è così poco intuizione come concetto di un qualunque oggetto, ma è la semplice forma della coscienza<sup>1</sup>, che può accompagnare le due specie di rappresentazioni ed elevarle così a conoscenze, in quanto cioè qualche altra cosa sia data nell'intuizione, che porga materia alla rappresentazione di un oggetto. Tutta dunque la psicologia razionale cade, come scienza che trascende tutte le forze della ragione umana, e non ci resta altro che studiare la nostra anima con la guida dell'esperienza e tenerci nei limiti delle questioni, che non vanno al di là dei termini, dentro i quali l'esperienza interna possibile può presentare il loro contenuto.

Ma quantunque essa non abbia, come conoscenza estensiva, nessuna utilità, anzi come tale sia composta di meri paralogismi, non le si può tuttavia negare una importante utilità negativa, se essa non deve valere se non come trattazione critica dei nostri raziocinii dialettici, e precisamente dei raziocinii della ragione comune e naturale.

A che ci è necessaria una psicologia semplicemente fondata su principi razionali puri? Senza dubbio, principalmente allo scopo di assicurare il nostro Me pensante contro il pericolo del materialismo. Ma questo fa il concetto razionale che noi abbiamo dato del nostro Me pensante. Lungi infatti dal rimanere, secondo questo concetto, qualche timore che, sottratta la materia, sarebbe perciò distrutto ogni pensiero e la stessa esistenza dell'essere pensante, è stato piuttosto chiaramente dimostrato che, se io sottraggo il soggetto pensante, tutto il mondo corporeo deve cadere, come quello che non è se non il fenomeno nel senso del nostro soggetto e una specie di rappresentazione del medesimo.

Certo, così io non conosco meglio questo Me pensante rispetto alle sue proprietà, né posso scorgere la sua permanenza, anzi neppure l'indipendenza del suo esistere dal qualunque sostrato trascendentale dei fenomeni esterni: perché questo, al pari di quello, mi è ignoto. Ma, poiché nondimeno è possibile attingere d'altronde che da meri principi speculativi motivi di sperare un'esistenza indipendente e costante in ogni vicenda del mio stato, della mia natura pensante, s'è già molto guadagnato così, a potere, con la libera confessione della mia propria ignoranza, respingere tuttavia gli attacchi

<sup>1</sup> Kant sostituì più tardi in una postilla al suo esemplare: «l'oggetto a noi ignoto della coscienza».

dommatici di un avversario speculativo, e dimostrargli che ei non può della natura del mio soggetto saper di più, per negare la possibilità alle mie speranze, che non io per attaccarmi ad esse.

Su questa apparenza trascendentale dei nostri concetti psicologici si fondano poi anche tre questioni dialettiche, che formano lo scopo proprio della psicologia razionale, e che non posson essere risolte altrimenti che per le ricerche precedenti; ossia 1) della possibilità del commercio dell'anima con un corpo organico, cioè dell'animalità e dello stato dell'anima nella vita dell'uomo; 2) dell'inizio di questo commercio, cioè dell'anima alla nascita e prima della nascita dell'uomo; 3) della fine di questo commercio, cioè dell'anima alla morte e dopo la morte dell'uomo (questione dell'immortalità).

Ora io affermo che tutte le difficoltà, che si crede di trovare in queste questioni, e con cui come obiezioni dommatiche si tenta di darsi l'aria di una più profonda penetrazione della natura delle cose di quella che può avere l'intelletto comune, riposano sopra una semplice illusione, per cui si fa un'ipostasi di ciò che esiste semplicemente nel pensiero, e lo si ammette, nella stessa qualità appunto, come un oggetto reale fuori del soggetto pensante; cioè si prende l'estensione, che non è se non fenomeno, per una proprietà delle cose esterne sussistente anche senza la nostra sensibilità, e il movimento per un effetto di esse, che avvenga realmente in sé anche fuori dei nostri sensi. Infatti la materia, la cui unione con l'anima fa nascere così grande difficoltà, non è altro che una semplice forma? un certo modo di rappresentarsi un oggetto ignoto, per mezzo di quella intuizione che si dice senso esterno. Può ben dunque esserci qualcosa fuori di noi, a cui corrisponda questo fenomeno, che diciamo materia; ma, nella sua qualità di fenomeno, essa non è fuori di noi, bensì unicamente, come un pensiero, in noi, quantunque questo pensiero dal detto senso sia rappresentato come esistente fuori di noi. La materia significa adunque, non una specie di sostanza affatto diversa ed eterogenea dall'oggetto del suo interno (anima), ma soltanto la disparità dei fenomeni di oggetti (che in sé ci sono ignoti), le cui rappresentazioni noi diciamo esterne, in confronto di quelle che ascriviamo al senso interno, benché esse appartengano semplicemente al soggetto pensante né più né meno di tutti gli altri pensieri, salvo che hanno in sé questo di illusivo: che, rappresentando esse oggetti nello spazio, sembrano sciogliersi quasi dall'anima e star sospese fuori di essa, mentre pure lo stesso spazio, in cui esse sono intuite, non è se non una rappresentazione il cui ri-

scontro non può guarirsi incontrarsi, nella stessa qualità, fuori dell'anima. Ora la questione non è più del commercio dell'anima con le altre sostanze note ed estranee fuori di noi, ma solo dell'unione delle rappresentazioni del senso interno con le modificazioni della nostra sensibilità esterna, e come queste possano tra loro unirsi secondo leggi costanti, sì da coerire in una esperienza.

Finché noi accostiamo tra loro fenomeni interni ed esterni come semplici rappresentazioni dell'esperienza, noi non troviamo nessun controsenso, nulla che renda strana l'unione delle due specie di senso. Ma appena ipostatizziamo i fenomeni esterni, considerandoli, non più come rappresentazioni, ma, nella qualità stessa in cui essi sono in noi, come cose sussistenti per sé anche fuori di noi, mentre ne riferiamo azioni, che in quanto fenomeni li mostrano in relazione tra loro, al nostro soggetto pensante, allora abbiamo un carattere delle cause efficienti fuori di noi, il quale non vuoi accordarsi con gli effetti di esse in noi, poiché quello si riferisce semplicemente ai sensi esterni, ma questi al senso interno: sensi che, sebbene uniti in un soggetto, pur sono sommamente eterogenei. Allora noi non abbiamo altri effetti esterni che cangiamenti di luogo, e altre forze che semplici tendenze, risolvendosi in rapporti nello spazio come loro effetti. Ma in noi gli effetti sono pensieri, tra cui non v'ha nessun rapporto di luogo, movimento, forma ? determinazione spaziale in generale, e noi smarriamo interamente il filo conduttore delle cause negli effetti, che se ne dovrebbero dimostrare nel senso interno. Noi tuttavia dovremmo riflettere, che i corpi non sono oggetti in sé, che ci son presenti, bensì un semplice fenomeno, chi sa di qual oggetto ignoto; che il movimento non è l'effetto di questa causa ignota, ma soltanto il fenomeno del suo influxo sui nostri sensi; che per conseguenza l'uno e l'altro non sono qualcosa fuori di noi, ma solo rappresentazioni in noi; che, quindi, non il movimento della materia cagiona in noi le rappresentazioni, ma che esso stesso (quindi anche la materia, che per suo mezzo ci si rende conoscibile) è una semplice rappresentazione, e che infine tutta la presupposta difficoltà si riduce a ciò: come e per quale causa le rappresentazioni della nostra sensibilità sono tra loro in tale rapporto, che quelle che diciamo intuizioni esterne possano, secondo leggi empiriche, essere rappresentate come oggetti fuori di noi; questione, che non implica assolutamente la presunta difficoltà di spiegare l'origine delle rappresentazioni da cause efficienti esistenti fuori di noi, affatto estranee, prendendo i fenomeni di una causa ignota per la causa fuori di noi, ciò che non può dar luogo se non a confusione. In

giudizi in cui ricorre un equivoco radicatosi per lunga abitudine, è impossibile portare la rettificazione fino a quella intelligibilità che può essere richiesta in altri casi, in cui nessuna illusione inevitabile di questo genere confonde il concetto. Quindi questa nostra liberazione della ragione delle teorie sofistiche difficilmente avrà già l'evidenza che le è necessaria per una piena soddisfazione.

Ma credo di poterla raggiungere nel seguente modo.

Tutte le obiezioni possono dividersi in dommatiche, critiche e scettiche. L'obiezione dommatica è quella diretta contro una proposizione, la critica quella diretta contro la dimostrazione di una proposizione. La prima ha bisogno di una cognizione circa la costituzione della natura d'un oggetto, per poter affermare il contrario di ciò che la proposizione asserisce di questo oggetto: e appunto per questo è essa stessa dommatica, e presume di conoscere meglio dell'avversario la costituzione di cui si tratta. L'obiezione critica, lasciando intatta la proposizione nel suo valore ? non valore, e attaccando soltanto la dimostrazione, non ha punto bisogno di conoscer meglio l'oggetto, ? di attribuirsi una miglior conoscenza; essa sostiene soltanto che l'affermazione è priva di fondamento, non che sia falsa. L'obiezione scettica contrappone, l'una all'altra, tesi e antitesi come obiezioni di eguale importanza, ciascuna di esse a vicenda come domma e l'altra come obiezione, ed è pertanto da ambo i lati opposti in apparenza dommatica, per annullare ogni giudizio intorno all'oggetto. Così, dunque, l'obiezione dommatica come la scettica devono presumere entrambe tanta cognizione dell'oggetto quanta è necessaria per affermare di esso qualcosa positivamente ? negativamente. Solo quella critica è di maniera che, sostenendo semplicemente che si prende a sostegno della propria affermazione qualcosa che è nullo e semplicemente fittizio, rovescia la teoria per ciò che le toglie il suo preteso fondamento, senza per altro voler nulla decidere circa la natura dell'oggetto.

Ora noi, secondo i concetti comuni della nostra ragione, siamo dommatici rispetto al commercio in cui il nostro soggetto pensante sta con le cose fuori di noi, e consideriamo queste come veri oggetti sussistenti indipendentemente da noi, secondo un certo dualismo trascendentale, che non attribuisce quei fenomeni esterni, come rappresentazioni, al soggetto, ma li trasferisce, così come ce li porge l'intuizione sensibile, fuori di noi come oggetti, e li separa del tutto dal nostro soggetto pensante. Ora questa surrezione è il fondamento di tutte le teorie sul commercio tra l'anima e il corpo; e non si domanda mai se questa realtà oggettiva dei fenomeni sia così inte-

ramente vera, ma la si presuppone per ammessa, e si sottilizza soltanto sul modo in cui si debba spiegare e intendere. I tre ordinari sistemi escogitati sopra questo punto, e realmente i soli possibili, sono quelli dell'influsso fisico, dell'armonia prestabilita e dell'assistenza soprannaturale.

I due ultimi modi di spiegare il commercio dell'anima con la materia sono fondati sulle obiezioni contrarie al primo, che è la rappresentazione del pensiero volgare; che, cioè, quello che appare come materia non possa essere, col suo influsso immediato, la causa di rappresentazioni, come di una specie affatto eterogenea di effetti. Ma essi allora non possono legare con quello che intendono per oggetto dei sensi esterni il concetto di materia, che non è altro che fenomeno, e però già in sé semplice rappresentazione, cagionata da oggetti esterni quali si sieno; perché altrimenti direbbero: che le rappresentazioni degli oggetti esterni (i fenomeni) non possono essere cause esterne delle rappresentazioni nello spirito nostro; che sarebbe un'obiezione affatto priva di senso, perché non avverrà mai a nessuno di ritenere per causa esterna ciò che ha una volta riconosciuto per semplice rappresentazione. Essi dunque devono, secondo i nostri principi, indirizzare la loro teoria a questo, che quello che è il vero (trascendentale) oggetto dei nostri sensi esterni, non possa esser la causa di quelle rappresentazioni (fenomeni), che noi intendiamo sotto il nome di materia. Ora, poiché nessuno può a ragione asserire di conoscere qualcosa della causa trascendentale delle nostre rappresentazioni dei sensi esterni, così la loro affermazione è interamente priva di fondamento. Ma, se quelli che pretendono di migliorare<sup>1</sup> la dottrina dell'influsso fisico, volessero, secondo la comune maniera di pensare d'un dualismo trascendentale, vedere nella materia come tale una cosa in sé (e non il semplice fenomeno di una cosa ignota), e rivolgere la loro obiezione a dimostrare che un tale oggetto esterno, che non dimostra in sé altra causalità che quella dei movimenti, non possa più esser la causa efficiente di rappresentazioni, ma che perciò deve intervenire un terzo essere per fondare tra i due, se non un'azione reciproca, almeno tuttavia una corrispondenza e armonia; allora essi darebbero principio alla loro confutazione ammettendo nel loro dualismo il p??t?? ?e?d?? dell'influsso fisico, e così con la loro obiezione non confuterebbero tanto l'influsso naturale, ma il loro stesso presupposto

<sup>1</sup> *Die vermeinten Verbesserer* = i presunti correttori.

dualistico. Perché le difficoltà relative all'unione della natura pensante con la materia, provengono tutte senza eccezione unicamente da quella rappresentazione dualistica insinuata, che la materia come tale sia, non fenomeno, cioè semplice rappresentazione dello spirito, cui corrisponda un oggetto ignoto, ma l'oggetto in se stesso, così come esso esiste fuori di noi e indipendentemente da ogni sensibilità.

Contro dunque l'influsso fisico comunemente ammesso non può muoversi nessuna obiezione dommatica. Infatti, se l'avversario ammette che la materia e il suo movimento sono semplici fenomeni, e quindi soltanto rappresentazioni, egli può porre la difficoltà soltanto in questo, che l'oggetto ignoto della nostra sensibilità non può essere la causa delle rappresentazioni in noi: ciò che niente autorizza ad asserire, poiché nessuno di un oggetto ignoto può decidere che cosa esso possa fare ? non fare. Egli deve invece, secondo le prove addotte, ammettere necessariamente questo idealismo trascendentale, se non vuol fare apertamente un'ipotesi delle rappresentazioni, e trasferirle come vere cose fuori di noi.

Pure contro l'opinione comune dell'influsso fisico può esser fatta una fondata obiezione critica. Un tale presunto commercio tra due specie di sostanze, la pensante e la estesa, ha a fondamento un dualismo grossolano, e fa di queste, che pure non sono se non semplici rappresentazioni del soggetto pensante, cose che sussistono per sé. Sicché il malinteso influsso fisico può essere distrutto pienamente mostrando come nullo e fittizio l'argomento suo.

La famosa questione intorno al commercio del pensiero e dell'estensione si ridurrebbe, dunque, se si elimini tutto ciò che è immaginario, unicamente a questo: come in un oggetto pensante in generale sia possibile una intuizione esterna, cioè l'intuizione dello spazio (di ciò che lo riempie, forma e movimento). Ma a questa domanda a niuno è possibile trovare una risposta; né si può mai colmare questa lacuna del nostro sapere, bensì soltanto additarla, ascrivendo i fenomeni esterni a un oggetto trascendentale, che è la causa di questa specie di rappresentazioni, e che noi per altro non conosciamo punto, né ne otterremmo mai nessun concetto. In tutti problemi, che possono presentarsi nel campo dell'esperienza, noi trattiamo quei fenomeni come oggetti in sé, senza preoccuparci del fondamento primo della loro possibilità (come fenomeni). Ma, se andiamo al di là dei suoi confini, divien necessario il concetto di un oggetto trascendentale.

Di queste osservazioni sul commercio tra l'essere pensante e l'e-

steso, la risoluzione di tutte le controversie ? obiezioni riguardanti lo stato della natura pensante, prima di tale commercio (della vita) ? dopo tolto tale commercio (alla morte), è una conseguenza immediata. L'opinione che il soggetto pensante abbia potuto pensare prima d'ogni commercio col corpo, si enuncierebbe così: che prima del principio di questo modo di sensibilità, per cui qualcosa ci apparisce nello spazio, gli stessi oggetti trascendentali, che nello stato presente ci appaiono come corpi, han potuto essere intuiti in tutt' altro modo. L'opinione poi che l'anima, dopo la fine di ogni commercio col mondo corporeo, possa tuttavia continuare a pensare, si enuncierebbe in questa forma: che se dovesse cessare il modo di sensibilità per cui gli oggetti trascendentali, e per ora affatto ignoti, ci appaiono come mondo materiale, non perciò verrebbe anche a finire ogni intuizione di essi; ed è ben possibile che gli stessi ignoti oggetti continuino, benché certo non più nella qualità di corpi, ad esser conosciuti dal soggetto pensante.

Ora in vero nessuno può addurre la minima ragione in pro di tale affermazione fondata su principi speculativi, anzi, neppur dimostrarne la possibilità, ma soltanto presupporla; ma nessuno del pari può muover contro di essa una valida obbiezione dommatica. Giacché chiunque egli sia, della causa assoluta e intima di fenomeni esterni e corporei ne sa tanto poco quanto me ? chiunque altro. Ei non può dunque dire con fondamento di sapere su che si fondi la realtà dei fenomeni esterni nello stato presente (nella vita); quindi neppure, che la condizione di ogni intuizione esterna, oppure il soggetto stesso pensante, cesserà dopo questo stato (alla morte).

Ogni conflitto adunque intorno alla natura del nostro essere pensante e del rapporto di esso col mondo corporeo è unicamente una conseguenza di questo, che, rispetto a ciò di cui non si sa nulla, si colma la lacuna con paralogismi della ragione, facendo de' propri pensieri cose e ipostasi; donde nasce una scienza immaginaria sia rispetto a quello che afferma positivamente, sia rispetto a quello che afferma negativamente, credendosi ognuno di saper qualcosa di oggetti, di cui nessun uomo ha un concetto qual sia, ? convertendo le sue proprie rappresentazioni in oggetti, e avvolgendosi in un perpetuo circolo di equivoci e contraddizioni. Solo la freddezza di una critica severa ma giusta può liberare da questa illusione dommatica, che trattiene tanti con una felicità immaginaria tra teorie e sistemi, e limitare tutte le nostre pretese speculative soltanto al campo dell'esperienza possibile; e non quasi con scipita spiritosaggine sui tentativi sì spesso mancati ? con pii sospiri sui limiti della nostra ra-

gione, ma per mezzo di una determinazione dei suoi confini compiuta con la scorta dei principi sicuri: determinazione, che appone con la maggior sicurezza il suo *nihil ulterius* alle colonne d'Ercole che la natura stessa ha poste, per far continuare il viaggio della nostra ragione solo fin dove giungono, procedendo continue, quelle coste dell'esperienza, che noi non possiamo abbandonare senza avventurarci in un oceano senza rive; il quale tra orizzonti sempre fallaci, ci costringe infine a rinunciare a tutti gli sforzi faticosi e lunghi, come disperati.

Noi fin qui siamo rimasti ancora in debito di una spiegazione chiara e generale e pur naturale dell'apparenza trascendentale, e pur naturale, nei paralogismi della ragion pura, come anche della giustificazione dei loro ordinamenti sistematici e correnti parallelamente alla tavola delle categorie. Non avremmo potuto imprenderle al principio di questa sezione, senza correre il rischio dell'oscurità, ? di fare anticipazioni inopportune. Ora vogliamo tentar di' soddisfare a questo obbligo.

Si può far consistere ogni apparenza in ciò, che la condizione soggettiva del pensiero è presa per la conoscenza dell'oggetto. Inoltre, nell'introduzione alla Dialettica trascendentale abbiamo mostrato che la ragion pura si occupa soltanto della totalità della sintesi delle condizioni di un dato condizionato. Ora, poiché l'apparenza dialettica della ragion pura non può essere un'apparenza empirica che si trova nella conoscenza empirica determinata, così essa concernerà l'universale delle condizioni del pensiero; e non si daranno se non tre casi dell'uso dialettico della ragion pura:

1. La sintesi delle condizioni di un pensiero in generale.
2. La sintesi delle condizioni del pensiero empirico.
3. La sintesi delle condizioni del pensiero puro.

In tutti questi tre casi la ragion pura ha da fare soltanto con la totalità assoluta di questa sintesi, ossia con quella condizione, che a sua volta è incondizionata. Su questa divisione si fonda anche la triplice apparenza trascendentale, che dà luogo alle tre sezioni della dialettica e fornisce le idee ad altrettante scienze apparenti della ragion pura, alla psicologia, alla cosmologia e alla teologia trascendentali. Noi abbiamo a che fare, qui, solo con la prima.

Poiché nel pensiero in generale noi facciamo astrazione da ogni riferimento del pensiero a un qualunque oggetto (sia esso dei sensi ? dell'intelletto puro), la sintesi delle condizioni di un pensiero in

generale (n. 1) non è punto oggettiva, ma semplicemente una sintesi del pensiero col soggetto, la quale per altro falsamente è ritenuta per rappresentazione sintetica di un oggetto.

Ma ne segue, altresì, che la conclusione dialettica alla condizione di ogni pensiero in generale, che è a sua volta incondizionata, non incorre in errore pel contenuto (giacché essa astrae da ogni contenuto od oggetto), ma erra soltanto nella forma, e dev'esser detta paralogismo.

Poiché poi l'unica condizione che accompagna ogni pensiero, è l'io nella proposizione universale: Io penso, la ragione ha che fare con questa condizione, in quanto essa stessa è incondizionata. Ma essa non è se non la condizione formale, ossia l'unità logica di ogni pensiero, in cui si astrae da ogni oggetto, e pure vien rappresentata come un oggetto che io penso, ossia l'io stesso e la sua unità incondizionata.

Se uno mi rivolge in generale la domanda: di che natura è una cosa che pensa?, io non posso punto rispondervi a priori, perché la risposta dev'essere sintetica (chè una risposta analitica spiega forse il pensiero, ma non da nessuna nuova conoscenza di quello su cui poggia questo pensiero, quanto alla sua possibilità). Ma per ogni soluzione sintetica si richiede l'intuizione, che nel problema così universale è stata messa totalmente da parte. Nessuno del pari può rispondere alla domanda nella sua universalità: quale dev'esser una cosa, che è mobile? Giacché l'estensione impenetrabile (materia) non è quindi data. Ora quantunque universalmente a quelle domande io non abbia nessuna risposta, pure mi sembra che, nel caso particolare, una risposta possa darla nella proposizione che esprime l'autocoscienza: Io penso. Infatti questo Io è il primo soggetto, cioè sostanza; esso è semplice, e così via. Ma queste sarebbero allora mere proposizioni sperimentali, le quali tuttavia, senza una regola universale che esprimesse in generale a priori le condizioni della possibilità di pensare, non potrebbero contenere nessun predicato simile (che non potrebbe essere empirico). In questo modo, la mia capacità, a principio così plausibile, di giudicare intorno alla natura di un essere pensante, e per puri concetti, mi diventa sospetta, benché non ne abbia ancora scoperto l'errore.

Se non che le indagini ulteriori circa l'origine di questi attributi, che io attribuisco a me come essere pensante, possono scoprire questo errore. Essi non sono altro che categorie pure, con cui io non penso mai un oggetto determinato, ma soltanto l'unità delle rappresentazioni per determinare un oggetto delle medesime. Se non che,

senza un'intuizione che le sia a fondamento, la categoria da sola non può creare il concetto d'un oggetto; perché soltanto per mezzo dell'intuizione vien dato l'oggetto; che poi è pensato in conformità della categoria. Se io considero una cosa come sostanza nel fenomeno, devono prima essermi dati predicati della sua intuizione, in cui distinguo il costante dal variabile e il sostrato (la cosa stessa) da quello che semplicemente vi inerisce. Se dico una cosa semplice nel fenomeno, intendo con ciò che l'intuizione di essa è, bensì, una parte del fenomeno, ma essa stessa non può esser divisa, e così via. Che se qualcosa è conosciuta come semplice soltanto nel concetto, e non nel fenomeno, io non ho perciò nessuna conoscenza dell'oggetto, ma solo del concetto che mi fo di qualcosa in generale, che non è capace di nessuna intuizione speciale. Io dico soltanto che penso qualche cosa affatto semplice, poiché realmente non posso dire di più che questo solo: che qualcosa è.

Ora la mera appercezione (l'io) è sostanza nel concetto, semplice nel concetto, e così via: e a questo modo tutti quei teoremi psicologici hanno la loro esattezza incontrastabile. Tuttavia per questo non si conosce in nessun modo quel che si vuoi propriamente sapere dell'anima; perché tutti questi predicati non valgono assolutamente dell'intuizione, e non possono quindi avere né anche nessuna conseguenza che si applichi ad oggetti della esperienza: quindi sono affatto vuoti. Infatti quel concetto della sostanza non m'insegna che l'anima dura per se stessa: non mi dice che essa è una parte delle intuizioni esterne, che a sua volta non possa più esser divisa, e che, perciò, non possa nascere da alcuna trasformazione della natura e non possa morire; le proprietà che veramente potrebbero farmi conoscere l'anima nel contesto dell'esperienza, e darmi modo di sapere qualche cosa rispetto alla sua origine e al suo stato futuro. Ma se io dico per una pura e semplice categoria che l'anima è una sostanza semplice, è chiaro che, poiché il nudo concetto intellettuale di sostanza non contiene altro se non che una cosa dev'esser rappresentata come soggetto in sé, senz'essere a sua volta predicato di qualche altra, di qui non ne discende nulla quanto alla sua permanenza, e l'attributo di semplice non può aggiungere di certo questa permanenza; quindi così non si è menomamente illuminati su quel che possa appetare all'anima nei cangiamenti del mondo. Se ci si potesse dire che essa è una parte semplice della materia, di essa, da quel che l'esperienza ce ne insegna, noi potremmo dedurre la permanenza e, insieme con la natura semplice, la indistruttibilità. Ma di ciò il concetto dell'io nel principio psicologico (Io penso) non dice parola.

Ma che l'essere, che in noi pensa, presuma di conoscersi per mezzo di pure categorie, e di quelle che sotto ogni titolo di esse esprimono l'unità assoluta, dipende da ciò. L'appercezione è il fondamento stesso della possibilità delle categorie, che dalla parte loro non rappresentano altro che la sintesi del molteplice dell'intuizione, in quanto questo ha unità nell'appercezione. Quindi l'autocoscienza in generale è la rappresentazione di ciò che è la condizione di ogni unità, e intanto è a sua volta incondizionato. Si può quindi dire dell'Io pensante (anima) che si pensa come sostanza, semplice, numericamente identica in ogni tempo e correlato di ogni esistenza, da cui ogni altra esistenza dev'essere inferita: che esso non conosce se stesso mediante le categorie, ma le categorie, e per mezzo di esse tutti gli oggetti, nell'assoluta unità dell'appercezione, quindi mediante se stesso. Ora è di certo molto evidente che io quello stesso che devo presupporre per conoscere un oggetto in generale, non posso conoscerlo anch'esso come oggetto, e che il Sé determinante (il pensiero) è diverso dal Sé determinabile (soggetto pensante) come la conoscenza dall'oggetto. Pure nulla è più naturale e seducente dell'apparenza di prendere l'unità nella sintesi del pensiero per una unità percepita nel soggetto di questo pensiero. Si potrebbe dirla la surrezione della coscienza ipostatizzata (*apperceptionis substantiatae*).

Se si vuoi dare un titolo logico al paralogismo che ricorre nei raziocinii dialettici della psicologia razionale in quanto essi hanno tuttavia premesse vere, si può considerarlo come un *sophisma figurae dictionis*, in cui la premessa maggiore fa della categoria rispetto alla sua condizione un semplice uso trascendentale, la minore invece e la conclusione rispetto all'anima, che è stata sussunta sotto tale condizione, fa della stessa categoria un uso empirico. Così, per es. il concetto di sostanza nel paralogismo della semplicità è un puro concetto intellettuale, di uso meramente trascendentale; ossia di nessun uso senza le condizioni dell'intuizione sensibile. Ma nella minore lo stesso concetto è applicato a tutta l'esperienza interna, senza tuttavia stabilire prima e mettere a fondamento la condizione della sua applicazione *in concreto*, ossia la permanenza di esso; e ne vien quindi fatto un uso empirico, quantunque qui illecito.

Per mostrare infine la connessione sistematica di tutte queste affermazioni dialettiche di una psicologia razionale in un sistema di ragion pura, e però la loro completezza, si noti che l'appercezione si realizza per tutte le classi di categorie, ma solo attenendosi a quei concetti dell'intelletto che, in ciascuna di queste classi, sono per le

altre a fondamento dell'unità in una percezione possibile, quindi: sussistenza, realtà, unità (non pluralità) e esistenza; soltanto che la ragione qui le rappresenta tutte come condizioni, esse stesse incondizionate, della possibilità di un essere pensante. L'anima dunque conosce in se medesima:

1.  
L'unità incondizionata del rapporto, cioè se stessa, non come inerente, ma sussistente
2.  
l'unità incondizionata della qualità, cioè non come reale totalità ma semplice<sup>1</sup>,
3.  
l'unità incondizionata nella pluralità nel tempo, cioè non come numericamente diversa in tempi diversi, ma come uno e identico soggetto,
4.  
l'unità incondizionata dell'esistenza nello spazio, cioè non come coscienza di più cose esterne ma solo dell'esistenza di se stessa e dell'altre cose soltanto come sue rappresentazioni.

La ragione è la facoltà dei principi. Le affermazioni della psicologia pura non contengono predicati empirici dell'anima, ma predicati che, se essi han luogo, devono determinare l'oggetto in sé, indipendentemente dall'esperienza, e quindi per mezzo della sola ragione. Devono dunque ragionevolmente esser fondati su principi e concetti universali di nature pensanti. Invece si ha che le regge tutte la rappresentazione particolare: Io sono; la quale, appunto perché esprime la formula pura di ogni mia esperienza (indeterminatamente), si annunzia come proposizione universale, che vale per tutti gli esseri pensanti, e poiché essa è per tutti i rispetti particolare, porta con sé l'apparenza di una assoluta unità delle condizioni del pensiero in generale, e così si estende al di là della sfera dell'esperienza possibile.

<sup>1</sup> Ancora io non posso mostrare come il semplice qui corrisponda a sua volta alla categoria della realtà, ma verrà dimostrato nel capitolo seguente a proposito di un altro uso razionale dello stesso concetto (N. d. K.).

## INDICE

DEDICA	3
PREFAZIONE	5
PREFAZIONE ALLA SECONDA EDIZIONE	13
INTRODUZIONE	33
I. Della differenza tra conoscenza pura ed empirica	33
II. Noi siamo in possesso di certe conoscenze a priori e né anche il senso comune ne è mai privo	35
III. La filosofia ha bisogno di una scienza, che determini la possibilità, i principi e l'ambito di tutte le conoscenze a priori	36
IV. Della differenza tra i giudizi analitici e sintetici	39
V. In tutte le scienze teoretiche della ragione sono compresi, come principi, giudizi sintetici a priori	42
VI. Problema generale della ragion pura	44
VII. Idea e partizione di una scienza speciale sotto nome di critica della ragion pura	47

### I

#### DOTTRINA TRASCENDENTALE DEGLI ELEMENTI

##### *Parte prima Estetica trascendentale*

INTRODUZIONE	
§ 1, p. 53	53



624	<i>Indice</i>	
<i>Sezione Prima</i> Dello spazio	55	
§ 2. Esposizione metafisica di questo concetto, p. 55. § 3. Esposizione trascendentale del concetto di spazio, p. 57.		
Corollari dei concetti precedenti	58	
<i>Sezione Seconda</i> Del tempo	61	
§ 4. Esposizione metafisica del concetto del tempo, p. 61. § 5. Esposizione trascendentale del concetto del tempo, p. 62. § 6. Corollari di questi concetti, p. 62. § 7. Chiarimento, p. 65. § 8. Osservazioni generali sull'estetica trascendentale, p. 68.		
<i>Conclusione dell'Estetica trascendentale</i>	75	
 <i>Parte Seconda Logica trascendentale</i> 		
Introduzione IDEA DI UNA LOGICA TRASCENDENTALE	77	
I. Della logica in generale, p. 77. II. Della logica trascendentale, p. 80. III. Della divisione della logica generale in analitica e dialettica, p. 81. IV. Divisione della logica trascendentale in Analitica e Dialettica trascendentale, p. 84.		
I. ANALITICA TRASCENDENTALE	87	
Libro primo <i>Analitica dei concetti</i>	88	
CAP. I. Del filo conduttore per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto	88	
<i>Sezione Prima</i> Dell'uso logico dell'intelletto in generale	89	
<i>Sezione Seconda</i>	90	
§ 9. Della funzione logica dell'intelletto nei giudizi, p. 90.		
<i>Sezione Terza</i>	94	
§ 10. Dei concetti puri dell'intelletto ? categorie, p. 94. § 11, p. 98 § 12, p. 100.		
CAP. 11. Deduzione dei concetti puri dell'intelletto	102	
<i>Sezione Prima</i>	102	
§ 13. Dei principi di una deduzione trascendentale in generale, p. 102. § 14. Passaggio alla deduzione trascendentale delle categorie ? 106.		

<i>Indice</i>	625
<i>Sezione Seconda</i> Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto	109
§ 15. Della possibilità di una unificazione in generale, p. 109. § 16. Dell'unità sintetica originaria dell'appercezione, p. 110. § 17. Il principio dell'unità sintetica dell'appercezione è il principio supremo di ogni uso dell'intelletto, p. 113. § 18. Che cosa sia l'unità oggettiva dell'autocoscienza, p. 114. § 19. La forma logica di tutti i giudizi consiste nell'unità oggettiva dell'appercezione dei concetti in essi contenuti, p. 115. S 20. Tutte le intuizioni sensibili sottostanno alle categorie, come condizioni in cui soltanto il molteplice di quelle può raccogliersi in una coscienza, p. 116. § 21. Annotazione, p. 117. § 22. La categoria non ha altro uso alla conoscenza delle cose che di esser applicata agli oggetti dell'esperienza, p. 118. § 23, p. 119. § 24. Dell'applicazione delle categorie agli oggetti dei sensi in generale, p. 120. § 25, p. 124. § 26. Deduzione trascendentale dell'uso empirico possibile in generale dei concetti puri dell'intelletto, p. 125. § 27. Risultato di questa deduzione dei concetti dell'intelletto, p. 128.	
Concetto sommario di questa deduzione	130
Libro secondo <i>L'Analitica dei principi</i>	131
Introduzione Del giudizio trascendentale in generale	133
CAP. I. Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto	136
CAP. II. Sistema di tutti i principi dell'intelletto puro	142
<i>Sezione Prima</i> Del principio supremo di tutti i giudizi analitici	143
<i>Sezione Seconda</i> Del principio supremo di tutti i giudizi sintetici	145
<i>Sezione Terza</i> Rappresentazione sistematica di tutti i principi sintetici dell'intelletto puro	147
1. Assiomi dell'intuizione, p. 149. 2. Anticipazioni della percezione, p. 152. 3. Analogie dell'esperienza, p. 158. 4. I postulati del pensiero empirico in generale, p. 184.	
Confutazione dell'idealismo	188
Osservazione generale sul sistema dei principi	196
CAP. III. Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in Fenomeni e Noumeni	199
Appendice Anfibolia dei concetti della riflessione per lo scambio dell'uso empirico dell'intelletto con l'uso trascendentale	214
Nota all'anfibolia dei concetti della riflessione	218

IL DIALETTICA TRASCENDENTALE	235
<i>Introduzione</i>	235
I. <i>Dell'apparenza trascendentale</i>	235
II. <i>Della ragion pura come sede dell'apparenza trascendentale</i>	238
A. Della ragione in generale	238
B. Dell'uso logico della ragione	240
C. Dell'uso puro della ragione	241
 Libro primo <i>Dei concetti della ragion pura Sezione Prima</i>	245
DELLE IDEE IN GENERALE <i>Sezione Seconda</i>	246
DELLE IDEE TRASCENDENTALI <i>Sezione Terza</i> SISTEMA DELLE	251
IDEE TRASCENDENTALI	257
 Libro secondo <i>Dei raziocina dialettici della ragion pura</i>	261
CAP. I. Dei paralogismi della ragion pura	262
<i>Confutazione dell'argomento di Mendelssohn della permanenza dell'anima</i>	269
<i>Conclusione della soluzione del paralogismo psicologico</i>	276
<i>Osservazione generale intorno al passaggio dalla psicologia razionale alla cosmologia</i>	277
CAP. II. L'antinomia della ragion pura	279
<i>Sezione Prima</i> Sistema delle idee cosmologiche	280
<i>Sezione Seconda</i> Antitetica della ragion pura	286
Primo conflitto delle idee trascendentali	290
Secondo conflitto delle idee trascendentali	294
Terzo conflitto delle idee trascendentali	300
Quarto conflitto delle idee trascendentali	304
<i>Sezione Terza</i> Dell'interesse della ragione in questo suo conflitto	310
<i>Sezione Quarta</i> Dei problemi trascendentali della ragion pura in quanto devono assolutamente poter essere risolti	317
<i>Sezione Quinta</i> Rappresentazione scettica delle questioni cosmologiche per tutte quattro le idee trascendentali	322
<i>Sezione Sesta</i> L'idealismo trascendentale come chiave della soluzione della dialettica cosmologica	325

<i>Sezione Settima</i> Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa	328
<i>Sezione Ottava</i> Principio regolativo della ragion pura rispetto alle idee cosmologiche	334
<i>Sezione Nona</i> Dell'uso empirico del principio regolativo della ragione rispetto a tutte le idee cosmologiche	338
I. Soluzione dell'idea cosmologica della totalità della riunione dei fenomeni in un universo	339
II. Soluzione dell'idea cosmologica della totalità della divisione di un tutto dato in una intuizione	342
Osservazione finale sulla soluzione delle idee matematico-trascendentali e avvertenza preliminare per la soluzione delle idee dinamico-trascendentali, p. 344.	
III. Soluzione delle idee cosmologiche della totalità della derivazione degli avvenimenti cosmici dalle loro cause	347
Possibilità della causalità per la libertà in accordo con le leggi universali della necessità naturale, p. 350. Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà in rapporto con la necessità universale della natura, p. 352.	
IV. Soluzione dell'idea cosmologica della totalità della dipendenza dei fenomeni, rispetto alla loro esistenza in generale	361
<i>Osservazione finale intomo a tutta l'antinomia detta ragion pura</i>	364
 CAP. III. L'ideale della ragion pura <i>Sezione Prima</i>	365
Dell'ideale in generale <i>Sezione Seconda</i> Dell'ideale trascendentale	365
<i>Sezione Terza</i> Degli argomenti della ragion speculativa per dimostrare l'esistenza di un essere supremo	368
Non ci sono se non tre specie possibili di prove dell'esistenza di Dio per la ragion speculativa	378
<i>Sezione Quarta</i> Dell'impossibilità di una prova ontologica dell'esistenza di Dio	379
<i>Sezione Quinta</i> Dell'impossibilità di una prova cosmologica dell'esistenza di Dio	384
Scoperta e illustrazione dell'apparenza dialettica in tutte le prove trascendentali dell'esistenza di un Essere necessario	391
<i>Sezione Sesta</i> Dell'impossibilità della prova fisico-teologica	394
<i>Sezione Settima</i> Critica di ogni teologia fondata su principi speculativi della ragione	400

<i>Appendice alla Dialettica trascendentale</i>	407
<i>Dell'uso regolativo delle idee della ragion pura</i>	407
<i>Dello scopo finale della dialettica naturale della ragione umana</i>	421

## II DOTTRINA

### TRASCENDENTALE DEL METODO

#### INTRODUZIONE

	443
CAP. I. La disciplina della ragion pura	444
<i>Sezione Prima</i> La disciplina della ragion pura nell'uso dommatico	446
<i>Sezione Seconda</i> La disciplina della ragion pura rispetto al suo uso polemico	460
Della impossibilità di un appagamento scettico della ragione in di saccordo con se stessa	470
<i>Sezione Terza</i> La disciplina della ragion pura rispetto alle ipotesi	477
<i>Sezione Quarta</i> La disciplina della ragion pura rispetto alle sue dimostrazioni	483
	490
CAP. II. Il canone della ragion pura <i>Sezione Prima</i> Dello scopo ultimo dell'uso della nostra ragione	491
<i>Sezione Seconda</i> Dell'ideale del sommo bene come principio determinante del fine ultimo della ragion pura	495
<i>Sezione Terza</i> Dell'opinione, della scienza e della fede	503
CAP. III. L'architettonica della ragion pura	509
CAP. IV. La storia della ragion pura	519

#### *Appendice*

#### BRANI DELLA PRIMA EDIZIONE ESCLUSI DALLA SECONDA

I. DEDUZIONE DEI CONCETTI PURI DELL'INTELLETTO	525
<i>Sezione Seconda</i> Dei fondamenti a priori della possibilità dell'esperienza	525

Avvertenza preliminare	527
1. Della sintesi dell'apprensione nella intuizione, p. 527. 2. Della sintesi della riproduzione nell'immaginazione, p. 528. 3. Della sintesi della ricognizione nel concetto, p. 529. 4. Chiarimento preliminare della possibilità delle categorie come conoscenze a priori, p. 533.	
<i>Sezione Terza</i> Del rapporto dell'intelletto con gli oggetti in generale e della possibilità di conoscere questi a priori	535
Rappresentazione sommaria dell'esattezza e unica possibilità di questa deduzione dei concetti puri dell'intelletto	542
	544
II. PARALOGISMI DELLA RAGION PURA Primo paralogismo:	544
Della sostanzialità Secondo paralogismo: Della semplicità Terzo paralogismo: Della personalità Quarto paralogismo: Della idealità	546
	551
<i>Considerazioni sulla somma della psicologia pura in conseguenza di questi paralogismi</i>	554
<i>Indice</i>	575