

314

QUARTO CONTRASTO

Tesi

Al mondo appartiene qualcosa che, o come sua parte o come sua causa, è un ente assolutamente necessario.

Dimostrazione

Il mondo dei sensi, in quanto somma totale di tutte le apparenze, contiene al tempo stesso una serie di mutamenti. Senza tale serie, difatti, non ci sarebbe data neppure la rappresentazione della serie temporale, che è una condizione della possibilità del mondo dei sensi¹. Ogni mutamento, peraltro, è subordinato alla sua condizione, la quale lo precede nel tempo, e lo rende necessario.

Ogni condizionato che è dato, orbene, presuppone, riguardo alla sua esistenza, una serie completa di condizioni, che si spinge sino all'assolutamente incondizionato: questo soltanto è assolutamente necessario. Deve perciò esistere qualcosa di assolutamente necessario, se esiste un mutamento come sua conseguenza. Questo qualcosa di necessario, peraltro, appartiene esso stesso al mondo dei sensi. Supponiamo infatti, che esso sia al di fuori del mondo dei sensi: in tal caso, la serie dei mutamenti del mondo prenderebbe inizio da esso, senza tuttavia che questa causa necessaria appartenesse essa stessa al mondo dei sensi. Ma ciò è impossibile. In effetti, poiché l'inizio di una serie temporale può essere determinato soltanto da ciò che è precedente nel tempo, occorre allora che la condizione suprema dell'inizio di una serie di mutamenti esista nel tempo, in

314 28 ¹ Il tempo, in quanto condizione formale della possibilità dei mutamenti, precede oggettivamente, senza dubbio, tali mutamenti; senonché, soggettivamente e nella realtà della coscienza, la rappresentazione del tempo — come ogni altra rappresentazione — è data soltanto in occasione delle percezioni.

DELLE IDEE TRASCENDENTALI

Antitesi

Da nessuna parte, né nel mondo, né fuori del mondo (come sua causa), esiste un ente assolutamente necessario.

Dimostrazione

Poniamo che il mondo stesso sia un ente necessario, o che nel mondo vi sia un ente necessario. In tal caso, o nella serie dei mutamenti del mondo vi sarà un inizio, che risulti incondizionatamente necessario, e quindi senza causa (il che contrasta con la legge dinamica della determinazione di tutte le apparenze nel tempo), oppure la serie stessa sarà priva di qualsiasi inizio, e pur essendo contingente e condizionata in ciascuna delle sue parti, risulterà tuttavia assolutamente necessaria e incondizionata nel suo complesso (il che è in sé contraddittorio, poiché l'esistenza di una pluralità non può essere necessaria, quando neppure una sola delle sue parti possiede un'esistenza in sé necessaria).

Poniamo, per contro, che esista, fuori del mondo, una causa assolutamente necessaria del mondo: tale causa, allora, in quanto termine supremo nella serie delle cause e dei mutamenti del mondo, comincerà primieramente l'esistenza di queste e la loro serie¹. In tal caso, peraltro, occorrerà anche che essa cominci ad agire; la sua causalità rientrerà nel tempo, e appunto per questo, 20

¹ La parola: cominciare, è presa in due significati. Il primo è attivo: qui la causa comincia una serie di stati, intesa come effetto (*in fit*). Il secondo è passivo: in questo caso, la causalità comincia nella causa stessa (*fit*). Presentemente, dal primo significato io concludo al secondo.

22 315

cui non c'era ancora tale serie (l'inizio è infatti un'esistenza, preceduta da un tempo, in cui non c'era ancora la cosa che prende inizio). Dunque, la causalità della causa necessaria dei mutamenti — e quindi anche la causa stessa — appartiene al tempo, e perciò all'apparenza (il tempo, in quanto forma dell'apparenza, è possibile soltanto rispetto a questa); di conseguenza, non può venir pensata separatamente dal mondo dei sensi, inteso come insieme di tutte le apparenze. Nel mondo stesso, perciò, è contenuto un qualcosa di assolutamente necessario (sia poi questo proprio l'intera serie del mondo, oppure una parte di tale serie).

316

nell'insieme delle apparenze, cioè nel mondo: di conseguenza essa stessa — la causa — non sarà fuori del mondo, il che contraddice all'ipotesi. Perciò, né nel mondo, né fuori del mondo (ma in connessione causale con esso), esiste un ente assolutamente necessario.

317

*Osservazione sulla**I. Sulla tesi*

Per dimostrare l'esistenza di un ente necessario, mi tocca qui di non usare altro argomento se non quello cosmologico: tale argomento ascende dal condizionato nell'apparenza all'incondizionato nel concetto, in quanto si considera questo incondizionato come la condizione necessaria della totalità assoluta della serie. Il tentativo di condurre la dimostrazione, partendo dalla semplice idea di un ente che sia il più alto fra tutti gli enti in generale, appartiene ad un altro principio della ragione: questa dimostrazione, perciò, dovrà essere considerata separatamente.

La pura dimostrazione cosmologica, orbene, non può provare l'esistenza di un ente necessario, senza lasciare al tempo stesso in sospenso, se questo ente sia il mondo stesso, oppure una cosa distinta dal mondo. Per decidere tale questione, difatti, occorrono proposizioni fondamentali, che non sono più cosmologiche, e non seguono la serie delle apparenze; si richiedono inoltre concetti di enti contingenti in generale (in quanto questi ultimi sono considerati semplicemente come oggetti dell'intelletto), e un principio per connettere tali enti con un ente necessario, mediante semplici concetti: tutto ciò appartiene ad una filosofia trascendente, il cui posto non è ancora qui.

Peraltro, una volta che si incomincia la dimostrazione cosmologicamente, ponendo alla base la serie delle apparenze, e il regresso in questa serie secondo le leggi empiriche della causalità, non si può in seguito abbandonare questo tipo di argomentazione, e passare a qualcosa che non appartenga alla serie come suo termine. Un qualcosa deve essere considerato come condizione, difatti, proprio nello stesso significato in cui era intesa — nella serie

*quarta antinomia**II. Sull'antitesi*

Se, nell'ascendere lungo la serie delle apparenze, si ritiene di trovare delle difficoltà che si oppongono all'esistenza di una causa suprema, assolutamente necessaria, bisogna badare che queste difficoltà non si fondino su semplici concetti dell'esistenza necessaria di una cosa in generale, e non siano quindi ontologiche, ma che derivino piuttosto dalla congiunzione causale con una serie di apparenze (quando si voglia assumere, per tale serie, una condizione che sia essa stessa incondizionata), e siano perciò cosmologiche e dedotte secondo leggi empiriche. Occorre infatti mostrare, che l'ascesa lungo la serie delle cause (nel mondo dei sensi) non potrà mai terminare in una condizione empiricamente incondizionata, e che l'argomento cosmologico — fondato su quella contingenza degli stati del mondo che risulta dai loro mutamenti — giunge al risultato di respingere l'assunzione di una causa prima, che inizi in modo assolutamente originario la serie.

In questa antinomia, peraltro, si rivela uno strano contrasto. Si tratta di questo: proprio in base allo stesso fondamento dimostrativo, onde nella tesi si è dedotta l'esistenza di un ente originario, nell'antitesi si deduce invece, e con pari rigore, il non essere di questo ente. Prima abbiamo detto: *vi è un ente necessario*, poiché la somma totale del tempo passato comprende in

destinata a condurre, attraverso un processo continuo, alla condizione suprema — la relazione del condizionato con la sua condizione. Ora, se questa relazione è sensibile, ed appartiene all'uso empirico possibile dell'intelletto, la condizione (o causa) suprema potrà chiudere il regresso solo secondo le leggi della sensibilità, e quindi, solo come appartenente alla serie temporale; e l'ente necessario dovrà essere considerato come il termine supremo della serie del mondo.

10 Eppure alcuni si presero la libertà di fare un tale salto (*μεταβιβασις εις άλλο γενοσ*). Dai mutamenti nel mondo, infatti, si concluse alla contingenza empirica, cioè alla dipendenza del mondo da cause empiricamente determinanti, e si ottenne una serie ascendente di condizioni empiriche. Ciò del resto era perfettamente giusto. Ma poiché in questa serie non si poté trovare né un inizio primo, né un termine supremo; si abbandonò bruscamente il concetto empirico della contingenza, e si prese la categoria pura. Questa produsse allora una serie semplicemente intelligibile, la cui completezza si fondava sull'esistenza di una causa assolutamente necessaria: tale causa, non essendo più legata ormai a nessuna condizione sensibile, fu altresì liberata dalla condizione temporale del dare inizio da sé alla sua causalità. Questo modo di procedere, però, è del tutto illegittimo, come risulterà da quanto segue.

20 Contingente, nel puro significato della categoria, è ciò il cui opposto contraddittorio è possibile. Dalla contingenza empirica, peraltro, non si può affatto concludere alla contingenza intelligibile. L'opposto di ciò che si muta (l'opposto del suo stato) è, in un altro tempo, reale, e quindi anche possibile: questo opposto, perciò, non è l'opposto contraddittorio dello stato precedente. Perché lo fosse, occorrerebbe che nel medesimo tempo in cui c'era lo stato precedente avesse potuto esserci, in luogo di esso, il suo opposto: ma ciò non può affatto essere dedotto dal

sé la serie di tutte le condizioni, e con essa, quindi, anche l'incondizionato (il necessario). Ora si dice: non vi è alcun ente necessario, appunto perché la somma totale del tempo trascorso comprende in sé la serie di tutte le condizioni (che sono quindi tutte quante, a loro volta, condizionate). La causa di ciò è la seguente.

Il primo argomento si occupa soltanto della totalità assoluta nella serie delle condizioni (di queste, l'una determina l'altra nel tempo), ed ottiene così un qualcosa di incondizionato e di necessario. Il secondo prende invece in considerazione la contingenza di tutto ciò che è determinato nella serie temporale (ogni stato è infatti preceduto da un tempo in cui la condizione stessa deve a sua volta essere determinata come condizionata), e in tal modo cade completamente ogni incondizionato e ogni necessità assoluta. In entrambi i casi, tuttavia, il modo dell'inferenza è perfettamente conforme alla ragione umana, anche a quella comune: alla ragione accade spesso di venire in conflitto con se stessa, quando essa abbia considerato il suo oggetto da due differenti punti di vista. Il signor de Maïran, osservando la disputa di due celebri astronomi — che sorgeva da un'analogia difficoltà quanto alla scelta del punto di vista — la ritenne un fenomeno abbastanza degno di nota, per scrivere al riguardo uno speciale trattato. Uno di questi astronomi argomentava così: la luna ruota attorno al suo asse, poiché rivolge costantemente la stessa faccia alla terra;

30 mutamento. Un corpo, che era in moto (= *A*), passa alla quiete (= non *A*). Dal fatto che uno stato contrapposto allo stato *A* segua allo stato *A*, or bene, non si può certo dedurre che l'opposto contraddittorio di *A* sia possibile, e quindi *A* sia contingente: perché lo fosse, infatti, occorrerebbe che nel medesimo tempo in cui c'era il movimento avesse potuto esserci, in luogo di esso, la quiete. Ma noi non sappiamo altro, se non che la quiete, nel tempo susseguente, era reale, e quindi anche possibile. Moto in un tempo e quiete in un altro tempo non sono tuttavia contrapposti contraddittoriamente tra loro. Perciò la successione di determinazioni contrapposte, cioè il mutamento, non dimostra in alcun modo la contingenza, secondo i concetti dell'intelletto puro, e non può quindi neppure condurre all'esistenza di un ente necessario, secondo i concetti puri dell'intelletto. Il mutamento dimostra soltanto la contingenza empirica, cioè prova che il nuovo stato non avrebbe certo potuto aver luogo in base alla legge di causalità, se considerato per se stesso, senza una causa appartenente al tempo precedente. Questa causa, quand'anche sia considerata come assolutamente necessaria, deve tuttavia ritrovarsi a questo modo nel tempo, e appartenere alla serie delle apparenze.

l'altro invece argomentava: la Luna non ruota attorno al suo asse, appunto perché rivolge costantemente la stessa faccia alla terra. Entrambe le inferenze erano corrette, secondo il punto di vista rispettivamente scelto per considerare il moto della Luna.

SULL'INTERESSE DELLA RAGIONE IN QUESTO SUO CONTRASTO

Ecco dunque l'intero gioco dialettico delle idee cosmologiche: esse non permettono punto, che venga loro dato un oggetto adeguato in una qualsiasi esperienza possibile, anzi, non permettono neppure che la ragione le pensi in accordo con le leggi universali dell'esperienza. Eppure queste idee non sono escogitate arbitrariamente: la ragione, piuttosto, nel progresso continuo della sintesi empirica, è condotta necessariamente ad esse, quando vuol liberare da ogni condizione — e cogliere nella sua totalità assoluta — ciò che, secondo le regole dell'esperienza, non potrà mai venir determinato se non condizionatamente. Queste asserzioni razionanti sono altrettanti tentativi di risolvere quattro problemi naturali e inevitabili della ragione: il numero di tali problemi, perciò, è proprio questo, né può essere maggiore o minore, poiché precisamente lo stesso è il numero delle serie di presupposti sintetici, che limitano *a priori* la sintesi empirica.

Le brillanti aspirazioni di una ragione, che estende il suo dominio al di là di tutti i limiti dell'esperienza, sono state da noi rappresentate solo attraverso secche formule (le quali contengono semplicemente i fondamenti delle sue pretese legittime), e sono state da noi spogliate di ogni elemento empirico — come conviene ad una filosofia trascendentale — sebbene le asserzioni della ragione possano rifulgere in tutto il loro splendore solo se congiunte a tali elementi. In questa applicazione, peraltro, e nella progressiva estensione dell'uso della ragione — nel prendere le mosse dal campo delle esperienze e nel sollevarsi gradualmente sino a queste idee sublimi — la filosofia rivela un pregio, che supererebbe di gran lunga il valore di tutte le altre scienze umane, soltanto che essa fosse in

grado di convalidare le sue pretese: la filosofia, infatti, promette di dare consistenza alle nostre più grandi aspettative e speranze di raggiungere i fini supremi, cui devono alla fine convergere tutti gli sforzi della ragione. Il determinare, se il mondo abbia un inizio e un qualche limite della sua estensione nello spazio; se esista da qualche parte, e forse nel mio soggetto pensante, un'unità indivisibile e indistruttibile, oppure se non vi sia null'altro che il divisibile e il corruttibile; se io sia libero nei miei atti, oppure guidato, come gli altri enti, dal filo della natura e del destino; se infine vi sia una suprema causa del mondo, oppure se le cose della natura e il loro ordine costituiscono l'oggetto ultimo, di fronte a cui dobbiamo arrestarci in tutte le nostre speculazioni: ecco dei problemi, per la cui soluzione il matematico darebbe volentieri in cambio tutta la sua scienza. Quest'ultima, infatti, non gli potrà procurare alcuna soddisfazione, riguardo ai fini supremi e più ambiti dell'umanità. Il vero e proprio pregio della matematica (questo orgoglio della ragione umana) si fonda del resto sul fatto che essa, indirizzando la ragione a comprendere la natura — sia rispetto a ciò che è grande, sia rispetto a ciò che è piccolo — nel suo ordine e nella sua regolarità, e del pari, nella mirabile unità delle forze che la muovono, ossia conducendo la ragione assai al di là di quanto mai possa attendersi una filosofia costruita sull'esperienza comune, fornisce in tal modo lo spunto e l'incoraggiamento alla ragione, per un uso esteso al di là di ogni esperienza, ed inoltre procura alla filosofia — interessata al riguardo — i materiali più eccellenti, per sostenere le indagini di questa, per quanto la loro natura lo permette, con appropriate intuizioni.

Sfortunatamente per la speculazione (ma fortunatamente, forse, per la destinazione pratica dell'uomo), la ragione, proprio mentre sta accarezzando le sue più grandi speranze, si vede imprigionata in una ressa di ragioni e di controragioni, e non potendo, sia per il suo onore, sia

anche per la sua sicurezza, né tirarsi indietro e assistere con indifferenza a questo conflitto (come se si trattasse di un combattimento simulato per gioco), né tanto meno imporre senz'altro la pace, poiché le interessa molto l'oggetto della disputa, non rimane allora ad essa null'altro, che riflettere sull'origine di questo dissenso della ragione con se stessa, per vedere se la colpa di ciò non vada eventualmente attribuita ad un semplice equivoco, chiarito il quale cadrebbero certo, da entrambe le parti, quelle pretese arroganti, ma prenderebbe inizio, in compenso, un durevole e tranquillo dominio della ragione sull'intelletto e sui sensi.

Per il momento, preferiamo differire alquanto questo chiarimento radicale, e considereremo anzitutto, per quale causa vorremmo più volentieri batterci, se fossimo eventualmente costretti a prendere partito. Poiché in questo caso non ci rivolgiamo al criterio logico della verità, bensì semplicemente al nostro interesse, una tale indagine allora, sebbene non decida nulla rispetto al diritto contestato delle due parti, avrà tuttavia l'utilità di far comprendere perché i partecipanti a questa lotta si sono battuti da una parte piuttosto che dall'altra, senza che la causa di ciò sia stata una preminente comprensione dell'oggetto. La nostra indagine servirà anche a spiegare altre cose secondarie, per esempio, l'ardore fanatico di una parte e la freddezza saldezza difensiva dell'altra parte, e inoltre, perché un partito sia salutato da applausi entusiastici, mentre contro l'altro si nutrono in anticipo pregiudizi insanabili.

10 Riguardo a questa valutazione preliminare, peraltro, esiste qualcosa per determinare il solo punto di vista, dal quale essa possa venir formulata con adeguata profondità, e questo qualcosa è il raffronto dei principi onde muovono le due parti. Nelle asserzioni dell'antitesi, si può osservare una perfetta uniformità del modo di pensare e una piena unità direttiva, cioè il principio dell' e m p i -

ris mo puro, non soltanto nella spiegazione delle apparenze del mondo, ma anche nella risoluzione delle idee trascendentali dell'universo stesso. Per contro, le asserzioni della tesi si fondano, oltreché su di una spiegazione empirica entro la serie delle apparenze, anche su spunti intellettuali, e perciò il principio direttivo non è semplice. Chiamerò tuttavia la tesi, guardando al suo essenziale carattere distintivo, il dogmatismo della ragione pura.

20

Dalla parte del dogmatismo, ossia della tesi, risulta dunque, nella determinazione delle idee cosmologiche della ragione, quanto segue.

In primo luogo, si rivela un certo interesse pratico, che sta a cuore ad ogni uomo ben pensante, il quale intenda il suo vero vantaggio. Che il mondo abbia un inizio; che il mio soggetto pensante sia di natura semplice e quindi incorruttibile; che questo soggetto sia al tempo stesso, nelle sue azioni volontarie, libero e sottoratto alla costrizione della natura; che infine l'intero ordine delle cose costituenti il mondo derivi da un ente originario, onde tutto quanto trae unità e connessione indirizzata ad uno scopo: ecco altrettante pietre miliari della morale e della religione. L'antitesi ci sottrae, o almeno sembra sottrarci, tutti questi appoggi.

30

In secondo luogo, da questa parte si manifesta anche un interesse speculativo della ragione. In effetti, quando le idee trascendentali vengono assunte e usate a questo modo, si può allora, del tutto a priori, cogliere l'intera catena delle condizioni e comprendere la derivazione del condizionato, cominciando dall' incondizionato. Questo risultato non è raggiunto dall'antitesi, la quale si presenta sotto una luce assai cattiva, poiché rispetto al problema circa le condizioni della sua sintesi non sa dare una risposta, che non lasci indefinitamente aperti ulteriori interrogativi. Secondo l'antitesi, da un inizio dato occorre sempre risalire a un inizio più alto; ogni parte conduce ad una parte ancora più piccola;

ogni evento ha ancor sempre sopra di sé un altro evento, come sua causa; e le condizioni dell'esistenza in generale si appoggiano sempre daccapo su altre condizioni, senza raggiungere mai né una fermezza incondizionata, né un sostegno, in una cosa indipendente, come ente originario.

In terzo luogo, questa parte ha anche il vantaggio della popolarità. Tale prerogativa contribusce, in misura certo non irrilevante, a raccomandare la tesi. Nelle idee di un inizio incondizionato in ogni sintesi, l'intelletto comune non trova la minima difficoltà, poiché esso è già d'altronde abituato a discendere verso le conseguenze, più che non lo sia a risalire verso le ragioni. L'intelletto comune, inoltre, si trova a proprio agio nei concetti dell'assolutamente primo (senza lambiccarsi troppo sulla sua possibilità), e in essi scopre al tempo stesso un punto fermo, per riattaccarvi il filo che guida i suoi passi; all'intelletto comune, per contro, non può recare nessun piacere l'ascendere incessantemente, sempre con un piede in aria, dal condizionato alla condizione.

Dalla parte dell'empirismo, ossia dell'antitesi, risulta quanto segue, nella determinazione delle idee cosmologiche.

In primo luogo, non si ritrova un interesse pratico — fondato su principi puri della ragione — quale è quello che si accompagna alla morale e alla religione. Sembra piuttosto, che il semplice empirismo tolga all'una e all'altra ogni forza e ogni influxo. Se non esiste un ente originario differente dal mondo, se il mondo è privo di un inizio, e quindi anche di un creatore, se il nostro volere non è libero e l'anima ha la medesima divisibilità e corrutibilità della materia, in tal caso anche le idee e le proposizioni fondamentali della morale perdono ogni validità, e cadono assieme alle idee trascendenti, che costituivano il loro sostegno teoretico.

D'altro lato, però, l'empirismo offre dei vantaggi all'interesse speculativo della ragione, vantaggi che

sono assai allettanti e superano di molto quelli che può promettere il propugnatore dogmatico delle idee della ragione. Con l'empirismo, l'intelletto sta sempre sul suo proprio terreno, cioè sul solo campo delle esperienze possibili, e può rintracciare le loro leggi, estendendo senza fine mediante queste la sua conoscenza sicura e chiara. In questo caso, l'intelletto può e deve presentare all'intuizione l'oggetto, tanto in se stesso quanto nelle sue relazioni, o almeno in concetti, la cui immagine possa venir mostrata chiaramente e distintamente entro intuizioni simili date. Non solo non c'è bisogno che l'intelletto abbandoni questa catena dell'ordine naturale, per attaccarsi a idee, i cui oggetti non sono da esso conosciuti, poiché, come enti del pensiero, non possono mai venir dati, ma all'intelletto, inoltre, non è neppure permesso di lasciare il suo lavoro, e, con il pretesto che sia ormai condotto a termine, passare nel campo della ragione idealizzatrice e nei concetti trascendenti, dove l'intelletto non ha più bisogno di osservare e di investigare conformemente alle leggi della natura, ma deve soltanto pensare e inventare, con la sicurezza di non poter essere confutato dai fatti della natura, poiché esso non deve sottostare alla loro testimonianza, e può invece trascurarli, o addirittura subordinarli ad una più alta autorità, cioè a quella della ragione pura.

L'empirista, perciò, non permetterà mai che una qualche epoca della natura venga assunta come l'assolutamente prima, o che un qualche limite della sua prospettiva sia considerato come l'estremo, nell'estensione della natura, o che dagli oggetti della natura (che esso può spiegare con l'osservazione e la matematica, e determinare sinteticamente nell'intuizione), ossia dall'esteso, si passi a quelli che non possono mai venir rappresentati in concreto né dal senso né dalla capacità di immaginazione, ossia al semplice. L'empirista non concederà neppure, che proprio nella natura venga posta a fondamento una facoltà

di agire indipendentemente dalle leggi della natura (libertà), e che sia in tal modo intralciata l'opera dell'intelletto, consistente nell'indagare l'origine delle apparenze, secondo il filo conduttore di regole necessarie. Infine, l'empirista non ammetterà, che la causa di un qualcosa venga cercata al di fuori della natura (ente originario): in effetti, noi non conosciamo null'altro se non la natura, in quanto è essa sola che ci offre oggetti e può istruirci sulle loro leggi.

30 Si potrebbe credere che il filosofo empirista, con la sua antitesi, non intenda far altro che stroncare la curiosità indiscreta e l'arroganza di una ragione la quale, disconoscendo la sua vera destinazione, si vanta di *comprendere e di sapere*, proprio là dove cessano comprensione e conoscenza, e vuole spacciare come una conquista dell'interesse speculativo ciò che può valere in considerazione dell'interesse pratico; il fine di questo comportamento è, quando ciò convenga alla comodità della ragione, di spezzare il filo delle indagini fisiche, e di riattaccarlo — con il pretesto di estendere la conoscenza — alle idee trascendentali, mediante cui, propriamente, si sa soltanto che *non si sa nulla*. Se, dico, l'empirista si accontentasse di questo, la sua proposizione fondamentale sarebbe una massima di moderazione nelle pretese, di modestia nelle asserzioni, e al tempo stesso, di estensione — la più grande possibile — del nostro intelletto, con l'aiuto del maestro che propriamente ci è assegnato, ossia dell'esperienza. In tal caso, difatti, non ci sarebbero tolti i *presupposti intellettuali* e la *fedede*, per quanto riguarda i nostri interessi pratici; tali presupposti e tale fede, tuttavia, non potrebbero più presentarsi sotto il titolo pomposo di scienza e di comprensione razionale, poiché il vero *sapere speculativo* non può trovare alcun altro oggetto se non quello dell'esperienza: se si oltrepassano i limiti di questa, la sintesi che tenti conoscenze nuove e indipendenti dall'esperienza

non ha più alcun sostrato di intuizione, su cui possa esercitarsi.

Ma quando invece (come accade per lo più) l'empirismo diviene esso stesso dogmatico a riguardo delle idee, e nega accanitamente ciò che è fuori della sfera della sua conoscenza intuitiva, anch'esso cade allora nel difetto dell'immodestia, che è qui tanto più biasimevole, in quanto viene recato così un danno irreparabile all'interesse pratico della ragione.

Tale è l'opposizione dell'*epicureismo* contro il *platonismo*.

Dall'una e dall'altra parte si asserisce più di quanto si sappia; tuttavia, mentre nel primo caso il sapere viene incoraggiato e favorito, sia pure a danno dell'interesse pratico, nel secondo caso si forniscono bensì eccellenti principi per il fine pratico, ma proprio per questo si permette alla ragione, rispetto a tutto ciò in cui ci è concesso unicamente un sapere speculativo, di indulgere a spiegazioni ideali delle apparenze naturali, trascurando al riguardo l'indagine fisica.

Per quanto concerne infine il terzo punto da considerarsi, in una scelta preliminare fra due partiti con-

1 È ancora incerto, tuttavia, se Epicuro abbia mai esposto questi principi come asserzioni oggettive. Nel caso che essi non fossero altro se non massime dell'uso speculativo della ragione, egli avrebbe mostrato in ciò, più di qualsiasi filosofo dell'antichità, uno spirito filosofico autentico. Che nella spiegazione delle apparenze si debba procedere, come se il campo dell'indagine non sia racchiuso da alcun limite o inizio del mondo; che occorra assumere la materia del mondo, così come questa dev'essere, se a suo riguardo vogliamo venir ammaestrati dall'esperienza; che non si debba ammettere alcun'altra produzione degli eventi, se non considerando questi come determinati da immutabili leggi della natura; che infine non si debba usare alcuna causa differente dal mondo: ecco delle proposizioni fondamentali — ancora oggi giustissime, ma poco osservate — per estendere la filosofia speculativa, e inoltre, per scoprire i principi della morale, indipendentemente da aiuti estranei. Non per questo c'è bisogno, d'altronde, che chi desidera *ignorare* quelle proposizioni dogmatiche — sintanto che ha a che fare con la semplice speculazione — venga incolpato di *voler negare*.

10 trasantanti, è davvero molto strano, che l'empirismo sia così totalmente impopolare. L'intelletto comune — a quanto sembra credibile — dovrebbe infatti accogliere volentieri un'impostazione, che promette di soddisfarlo unicamente con conoscenze di esperienza e con il loro collegamento razionale, mentre la dogmatica trascendentale lo costringe a risalire verso concetti, che oltrepassano di molto la comprensione e la capacità razionale dei cervelli più esercitati a pensare. Proprio questo, peraltro, è il motivo che spinge l'intelletto comune: in tal caso, difatti, l'uomo dall'intelletto comune si trova in uno stato, in cui neppure il più ddotto fra gli uomini potrà avere nessun vantaggio su di lui. Se intorno a tali argomenti egli comprende poco o nulla, nessuno peraltro potrà vantarsi di comprendere molto di più in proposito; e sebbene egli non sia in grado di parlare al riguardo in termini scolastici, come invece sanno fare altri, egli potrà tuttavia cavillare infinitamente di più su tali argomenti, poiché costui si aggira in mezzo a semplici idee, riguardo alle quali si può essere quanto mai eloquenti, appunto per il fatto che di esse non si sa nulla. Rispetto all'indagine della natura, per contro, egli dovrebbe ammutolire del tutto, e confessare la propria ignoranza. Comodità e vanità, per conseguenza, contribuiscono già fortemente a raccomandare queste proposizioni fondamentali. Oltre a ciò, sebbene per un filosofo risulti assai difficile l'assumere qualcosa come proposizione fondamentale, senza poterne rendere conto a se stesso, o l'introdurre addirittura concetti, la cui realtà oggettiva non può essere compresa, tutto questo, al contrario, è la cosa più abituale per l'intelletto comune. Esso vuol possedere qualcosa, da cui prendere fiducia senza le mosse. La difficoltà di comprendere un tale presupposto non lo inquieta. In effetti, esso non sa cosa significhi comprendere, e la suddetta difficoltà non gli si affaccia mai; l'intelletto comune considera noto ciò che gli è divenuto familiare per un uso frequente. Alla fine,

poi, ogni interesse speculativo scompare in esso di fronte a quello pratico, e l'intelletto comune s'immagina di comprendere e di sapere ciò che i suoi timori o le sue speranze lo spingono ad ammettere o a credere. L'empirismo di una ragione trascendentalmente idealizzante viene così privato di ogni popolarità, in modo completo; e per quanto danno esso possa recare ai supremi principi pratici, non c'è tuttavia affatto da temere che tale empirismo oltrepassi mai i confini della scuola, acquistando un'autorità appena considerevole nei riguardi della società e un certo favore presso il grande pubblico.

La ragione umana è, per sua natura, architettonica, cioè considera tutte le conoscenze come appartenenti ad un sistema possibile, e permette quindi solo quei principi, che almeno non rendano incapace una conoscenza già posseduta di coesistere, in un qualche sistema, con altre conoscenze. Le proposizioni dell'antitesi, peraltro, sono di natura tale, da rendere del tutto impossibile il compimento di un edificio di conoscenze. Secondo esse, al di là di uno stato del mondo vi è ancor sempre uno stato più antico; in ogni parte vi sono ancor sempre altre parti, di nuovo divisibili; prima di ogni evento, vi è sempre un altro evento, che a sua volta è stato prodotto allo stesso modo da un altro ancora; e nell'esistenza in generale tutto è sempre condizionato, senza che si possa riconoscere una qualsiasi esistenza incondizionata e prima. Di conseguenza, dato che l'antitesi non ammette da nessuna parte un qualcosa di primo, né un inizio che in modo assoluto possa servire di base alla costruzione, allora un edificio compiuto di conoscenza risulta del tutto impossibile, con tali presupposti. L'interesse architettonico della ragione (il quale richiede, non già un'unità empirica, bensì un'unità pura *a priori*, della ragione) porta perciò naturalmente a raccomandare le asserzioni della tesi.

Se qualcuno potesse tuttavia liberarsi da ogni interesse, e considerare le asserzioni della ragione — restando indif-

ferente di fronte a tutte le loro conseguenze — semplicemente quanto al contenuto dei loro fondamenti, allora un uomo tale, posto che per togliersi d'impaccio non trovasse altro scampo che abbracciare l'una o l'altra delle dottrine in questione, si troverebbe in uno stato di oscillazione senza fine. Oggi gli si presenterebbe la convinzione, che il volere umano è libero; domani, considerando l'indissolubile concatenazione della natura, egli penserebbe che la libertà non è altro se non un'illusione, e che tutto è semplicemente natura. Quando si trattasse poi di agire e di operare, tale gioco della ragione semplicemente speculativa svanirebbe come le ombre di un sogno, ed egli sceglierebbe allora i suoi principi seguendo soltanto l'interesse pratico. Tuttavia, poiché ad un essere che riflette ed indaga si addice dedicare un certo tempo unicamente all'esame della sua propria ragione, e poiché è conveniente che nel far ciò egli si spogli completamente di ogni parzialità, e comunichi così pubblicamente le sue osservazioni agli altri per ottenere un giudizio, nessuno potrà allora venir rimproverato, né tanto meno impedito, di far comparire le tesi e le antitesi, così come esse possono difendersi — senza essere atterrite da alcuna minaccia — di fronte a giurati di pari condizione (della condizione, cioè, di deboli uomini).

330

10

SUI PROBLEMI TRASCENDENTALI DELLA RAGIONE PURA,
IN QUANTO DEVONO ASSOLUTAMENTE POTER ESSERE RISOLTI

Sezione quarta

Il voler risolvere tutti i problemi e rispondere a tutte le domande costituirebbe un'impudente millanteria, e una presunzione così stravagante, da far perdere così senz'altro ogni fiducia. Eppure vi sono scienze, la cui natura porta con sé che ogni questione in esse contenuta debba poter

trovare subito una risposta in base a ciò che si sa: in questi casi, difatti, la risposta deve scaturire dalle medesime fonti onde sorge la domanda, e non è permesso allora in alcun modo di addurre un'ignoranza inevitabile, potendosi al contrario richiedere una soluzione. È necessario che si possa sapere, in base ad una regola, che cosa sia giusto o ingiusto in tutti i casi possibili, poiché ciò riguarda la nostra obbligazione, e poiché rispetto a ciò che non possiamo sapere noi non abbiamo d'altronde alcuna obbligazione. Nella spiegazione delle apparenze della natura, tuttavia, molte cose devono rimanere incerte e parecchie questioni devono restare insolubili, poiché ciò che noi sappiamo sulla natura è ben lungi dall'essere sufficiente in tutti i casi rispetto a ciò che dobbiamo spiegare. Si domanda, ora, se nella filosofia trascendentale vi sia mai una questione — concernente un oggetto proposto alla ragione — cui questa stessa ragione non possa dare una risposta, e se abbiamo il diritto di esimerci dal risolvere in modo decisivo tale questione, considerando l'oggetto come assolutamente incerto (in base a tutto ciò che possiamo conoscere), e annoverandolo tra quelli di cui abbiamo un concetto sufficiente per impostare una questione, sebbene i mezzi o la facoltà per dare una risposta a tale questione ci manchino totalmente.

Ora io sostengo, che fra tutte le conoscenze speculative la filosofia trascendentale possiede la seguente peculiarità: nessuna questione, che riguardi un oggetto dato alla ragione pura, risulta insolubile per questa stessa ragione umana; un'ignoranza inevitabile e una profondità insondabile del problema non sono pretesti sufficienti per liberarci dall'obbligo di dare una risposta fondata e completa alla questione, perché proprio lo stesso concetto, che ci mette in grado di impostare tale problema, deve altresì renderci interamente capaci di risolverlo, in quanto l'oggetto (come nel caso del giusto e dell'ingiusto) non si trova affatto fuori del concetto.

30

331

Nella filosofia trascendentale, tuttavia, non vi sono altre questioni se non quelle cosmologiche, riguardo a cui si possa a buon diritto esigere una risposta soddisfacente sulla natura dell'oggetto, senza che al filosofo sia permesso di rifiutare tale risposta, con il pretesto di un'impenetrabile oscurità. E tali questioni possono concernere soltanto le idee cosmologiche. L'oggetto deve infatti essere dato empiricamente, e la questione si riferisce solo all'adeguatezza di esso rispetto ad un'idea. Quando l'oggetto è trascendentale, e quindi esso stesso sconosciuto (nella questione, per esempio, se il qualcosa, la cui apparenza in noi stessi è il pensiero — anima — sia un ente in sé semplice, oppure se vi sia una causa di tutte le cose assieme, la quale risulti assolutamente necessaria, ecc.), noi dobbiamo allora cercare, per la nostra idea, un oggetto rispetto a cui si possa confessare che ci è sconosciuto, ma non per questo impossibile¹. Soltanto le idee cosmologiche hanno la particolarità, di poter presupporre il loro oggetto e la sintesi empirica che si richiede per il concetto di tale oggetto, come dati. E la questione che sorge da esse riguarda solo il progresso di questa sintesi, in quanto esso deve contenere una totalità assoluta: quest'ultima non è più nulla di empirico, poiché non può essere data in alcuna

332

331 28

¹ La domanda, quale sia la natura di un oggetto trascendentale, cioè che cosa esso sia, non ammette certo alcuna risposta; si può tuttavia rispondere, che la questione stessa non significa nulla, per il fatto che non è stato dato in alcun modo un oggetto di essa. A tutte le questioni della dottrina trascendentale dell'anima si può quindi dare una risposta, e una risposta, anzi, è stata realmente data. In effetti, esse riguardano il soggetto trascendentale di tutte le apparenze interne, che non è a sua volta un'apparenza e perciò non è dato come oggetto. In tale soggetto, inoltre, nessuna delle categorie (alle quali si riferisce propriamente la questione) trova una condizione qualsiasi per la sua applicazione. Si ha dunque qui un caso, in cui risulta valido il detto comune, che nessuna risposta è pure una risposta. Difatti, una domanda sulla natura di un qualcosa, che non può essere pensato mediante nessun predicato determinato — essendo posto completamente al di là della sfera degli oggetti che possono esserci dati — non significa proprio nulla ed è del tutto vuota.

332 34

esperienza. Ora, dal momento che qui si tratta unicamente di una cosa come oggetto di un'esperienza possibile, e non come cosa in se stessa, in tal caso la risposta alla questione cosmologica trascendente non può trovarsi altrove che nell'idea, poiché quest'ultima non riguarda alcun oggetto in se stesso. E rispetto all'esperienza possibile si ricerca, non già quello che può essere dato *in concreto* in una qualche esperienza, bensì ciò che si trova nell'idea, alla quale la sintesi empirica deve semplicemente avvicinarsi. Di conseguenza, la questione deve poter essere risolta soltanto in base all'idea: quest'ultima, infatti, è una semplice creatura della ragione, la quale non può dunque respingere da sé la responsabilità, né trasferirla all'oggetto sconosciuto.

Non è così straordinario, come sembra da principio, che una scienza possa esigere ed attendere, rispetto a tutte le questioni appartenenti al suo insieme (*quaestiones domesticae*), soltanto soluzioni sicure, sebbene queste, per il momento, forse non siano state ancora trovate. Oltre alla filosofia trascendentale, vi sono anche due scienze razionali pure, una di contenuto semplicemente speculativo, e l'altra di contenuto pratico: la matematica pura e la morale pura. Si è forse mai udito, che sia stato considerato come incerto — eventualmente a causa di una inevitabile ignoranza delle condizioni — quale sia con precisione, in numeri razionali o irrazionali, il rapporto tra il diametro e la circonferenza? Poiché tale rapporto non può essere fornito adeguatamente mediante numeri razionali, e poiché il rapporto in numeri irrazionali non è ancora stato trovato, si riteneva allora che potesse venir conosciuta con certezza almeno l'impossibilità di tale soluzione, e Lambert diede una dimostrazione di ciò. Nei principî universali dei costumi non può esservi niente d'incerto, poiché le proposizioni o sono in tutto e per tutto nulle e prive di senso, o debbono derivare semplicemente dai concetti della nostra ragione. Nella scienza della natura, per contro, vi è un'infinità di congetture,

20

30

333 riguardo alle quali non si potrà mai sperare in una certezza, poiché le apparenze naturali sono oggetti, che ci vengono dati indipendentemente dai nostri concetti; la chiave che ci apre la strada verso tali oggetti non può quindi trovarsi in noi e nel nostro pensiero puro, ma sta fuori di noi, e proprio per questo in molti casi non può essere scoperta, cosicché non sarà da attendersi un chiarimento sicuro. Non metto qui nel conto le questioni dell'analitica trascendentale, che riguardano la deduzione della nostra conoscenza pura, poiché ora trattiamo della certezza dei giudizi soltanto rispetto agli oggetti, e non già rispetto all'origine dei nostri concetti stessi.

10 Noi non potremo quindi sottrarci all'obbligo di tentare almeno una soluzione critica dei problemi della ragione che sono stati proposti. Né potremo, per sfuggire a quest'obbligo, levare lamenti sulle ristrette barriere della nostra ragione, e confessare, sotto specie di un'umilissima conoscenza di noi stessi, che è qualcosa di superiore alla nostra ragione lo stabilire se il mondo sussista sin dall'eternità, oppure abbia un inizio; se lo spazio cosmico sia riempito di esseri sino all'infinito, oppure sia racchiuso entro certi limiti; se nel mondo vi sia un qualcosa di semplice, oppure se tutto debba venir diviso all'infinito; se qualcosa sia generato e prodotto dalla libertà, oppure se tutto sia legato alla catena dell'ordine naturale; se infine vi sia un ente totalmente incondizionato e in sé necessario, oppure se tutto, quanto alla sua esistenza, sia condizionato, e quindi esternamente dipendente e in sé contingente. Tali questioni, in effetti, riguardano tutte quante un oggetto, che non può essere dato da nessuna parte se non nel nostro pensiero, ossia concernono la totalità assolutamente incondizionata della sintesi delle apparenze. Se al riguardo, partendo dai nostri propri concetti, non possiamo dire né stabilire nulla di sicuro, non ci è davvero lecito gettare la colpa sulla cosa, che si cela a noi: una cosa consimile, in effetti, non può esserci data (poiché

20

non si ritrova da nessuna parte se non nella nostra idea), e noi dobbiamo piuttosto cercare la causa della nostra incertezza nell'idea stessa, la quale è un problema che non ammette alcuna soluzione, e riguardo alla quale, tuttavia, noi riteniamo osinatamente che ad essa corrisponda un oggetto reale. Una chiara esposizione della dialettica contenuta entro il nostro stesso concetto potrebbe ben presto condurci ad una piena certezza, quanto al giudizio da formularsi per una tale questione.

30 Se voi fate valere come scusa l'incertezza rispetto a questi problemi, a tale pretesto si può opporre anzitutto la seguente domanda, cui voi dovrete almeno dare una risposta chiara: onde vi giungono le idee, per risolvere le quali voi cadete in siffatte difficoltà? Si tratta forse di apparenze, di cui voi richiedete una spiegazione, e di cui dovrete cercare — in base a queste idee — soltanto i principi, o le regole della loro esposizione? Supponete che la natura sia perfettamente svelata di fronte a voi, e che nulla rimanga nascosto ai vostri sensi e alla coscienza di tutto ciò che si presenta alla vostra intuizione: in tal caso, voi non potrete tuttavia, mediante una qualsiasi esperienza, conoscere in concreto l'oggetto delle vostre idee (oltre a questa intuizione completa, infatti, si richiede ancora una sintesi compiuta e la coscienza della sua totalità assoluta, coscienza che è impossibile raggiungere mediante una conoscenza empirica). La vostra questione, di conseguenza, non può in alcun modo essere proposta necessariamente — e quindi, per così dire, dall'oggetto stesso — al fine di spiegare una qualsiasi apparenza che si presenti. L'oggetto, infatti, non potrà mai presentarsi a voi, poiché non può essere dato mediante nessuna esperienza possibile. In tutte le percezioni possibili, voi rimarrete sempre rinchiusi entro condizioni — nello spazio o nel tempo — e non giungerete a nulla di incondizionato: non potrete quindi stabilire, se questo incondizionato sia da porsi in un inizio assoluto della sintesi, oppure in una totalità assoluta della

10

serie, senza alcun inizio. Il tutto, poi, nel significato empirico, è sempre unicamente relativo. Il tutto assoluto della quantità (l'universo), della divisione, della derivazione, della condizione dell'esistenza in generale — assieme a tutte le questioni, se sia possibile costituirlo con una sintesi finita, oppure con una sintesi da continuarsi all'infinito — non ha nulla a che fare con alcuna esperienza possibile. Si considerino, per esempio, le apparenze di un corpo: se voi ritenete che esso consti di parti semplici, non fornirete di tali apparenze una spiegazione minimamente migliore, e neppure diversa, rispetto a quella che darestes, supponendo che tale corpo consti di parti sempre ancora composte. In effetti, a voi non si potrà mai presentare un'apparenza semplice, e allo stesso modo non si potrà presentare una composizione infinita. Le apparenze esigono di essere spiegate, solo in quanto le condizioni della loro spiegazione siano date nella percezione: ma tutto ciò che può essere dato nelle apparenze — raccolto in un tutto assoluto — non è più una percezione.

30 Eppure è proprio questo tutto, la cui spiegazione viene richiesta nei problemi trascendentali della ragione.

Perciò, dato che la soluzione stessa di questi problemi non potrà mai presentarsi nell'esperienza, voi non potete allora dire, che risulta incerto cosa sia da attribuirsi in proposito all'oggetto. Il vostro oggetto, difatti, sta semplicemente nel vostro cervello, e al di fuori di questo non può affatto essere dato. Per tale ragione, dovete curarvi soltanto di essere coerenti con voi stessi, e di evitare l'anfibolia, che trasforma la vostra idea in una presunta rappresentazione di un oggetto empiricamente dato e da conoscere quindi secondo le leggi dell'esperienza. La soluzione dogmatica, quindi, se mai non è incerta, bensì impossibile. La soluzione critica invece, che può essere pienamente certa, considera la questione non già oggettivamente, bensì secondo il fondamento della conoscenza, su cui la questione è basata.

Sezione quinta

RAPPRESENTAZIONE SCETTICA DELLE QUESTIONI COSMOLOGICHE, IN TUTTE E QUATTRO LE IDEE TRASCENDENTALI 10

Noi rinunzieremo volentieri all'esigenza di trovare una risposta dogmatica alle nostre questioni, se comprendessimo già anticipatamente che, qualunque possa risultare la risposta, essa non farà che accrescere la nostra ignoranza, e non farà che precipitarci da un'incomprensibilità in un'altra, da un'oscurità in una oscurità ancora maggiore, e forse anche in contraddizioni. Se la nostra questione attende soltanto o una risposta affermativa o una risposta negativa, si agirà con prudenza, quando si lascino momentaneamente da parte le probabili ragioni della risposta, e si consideri anzitutto quale sarebbe il vantaggio, se la risposta fosse favorevole ad una parte, e quale invece, se fosse favorevole all'altra. Ora, se avviene che in entrambi i casi si giunga semplicemente ad un risultato privo di senso (ad un non senso), avremo un fondato motivo per esaminare criticamente la nostra questione, e per vedere se essa non si basi su di un presupposto infondato, avendo a che fare con un'idea, la quale svela la propria falsità nella sua applicazione e nelle sue conseguenze più di quanto non la sveli nella sua rappresentazione isolata. Tale è la grande utilità del modo scettico di trattare le questioni, che la ragione pura pone alla ragione pura. Con tale metodo, ci si può sbarazzare con poco sforzo del grande caos dogmatico, al fine di sostituire ad esso una sobria critica, la quale, come vero strumento purificatore, eliminerà felicemente ogni illusione presuntuosa, assieme a quanto ne consegue, la saccenteria.

Perciò, se io potessi sapere anticipatamente, rispetto ad un'idea cosmologica, che essa, da qualsiasi delle due parti si schierasse nello stabilire l'incondizionato della

sintesi regressiva delle apparenze, risulterebbe tuttavia, per ogni concetto dell'intelletto, o troppo grande o troppo piccola, in tal caso io sarei in grado di comprendere che essa — avendo a che fare soltanto con un oggetto dell'esperienza, il quale è destinato ad essere conforme ad un concetto possibile dell'intelletto — dovrà essere del tutto vuota e priva di significato, poiché l'oggetto, comunque io voglia accomodarlo ad essa, non le si adatta. E tale è realmente il caso riguardo a tutti i concetti del mondo, i quali proprio per questo coinvolgono la ragione, sintanto che essa rimane loro attaccata, in una inevitabile antinomia.

10 Si supponga infatti, in primo luogo, che il mondo non abbia alcun inizio: in tal caso, esso è troppo grande per il vostro concetto, poiché questo, che consiste in un regresso successivo, non può mai raggiungere l'intera eternità trascorsa. Se supponete, d'altra parte, che il mondo abbia un inizio, esso sarà allora troppo piccolo, nel necessario regresso empirico, per il concetto del vostro intelletto. In effetti, poiché l'inizio presuppone ancor sempre un tempo che precede, esso non risulta ancora incondizionato, e la legge dell'uso empirico dell'intelletto vi impone di ricercare ulteriormente una più alta condizione temporale; il mondo, quindi, è evidentemente troppo piccolo per questa legge.

20 Le cose stanno allo stesso modo riguardo alla duplice risposta alla questione sulla grandezza del mondo nello spazio. In effetti, se il mondo è infinito e illimitato, esso è allora troppo grande per ogni concetto empirico possibile. Se esso è finito e limitato, voi domanderete ancora a buon diritto: che cosa determina questo limite? Lo spazio vuoto non è un termine correlativo delle cose, sussistente per sé, e non può costituire una condizione, alla quale voi possiate arrestarvi, né tanto meno una condizione empirica, che formi una parte del-

l'esperienza possibile. (Infatti, chi potrà mai avere un'esperienza dell'assolutamente vuoto?) Ma per la totalità assoluta della sintesi empirica si richiede sempre, che l'incondizionato sia un concetto di esperienza. Un mondo limitato, dunque, è troppo piccolo per il vostro concetto.

30 In secondo luogo, se ogni apparenza nello spazio (materia) consta di un numero infinito di parti, il regresso della divisione sarà sempre troppo grande per il vostro concetto; e se la divisione dello spazio deve cessare di fronte ad un certo termine di essa (al semplice), il regresso è allora troppo piccolo per l'idea dell'incondizionato. Questo termine, infatti, lascia ancor sempre aperto un regresso a parecchie parti contenute in esso.

10 In terzo luogo, supponete che in tutto ciò che avviene nel mondo non vi sia altro se non una conseguenza in base a leggi della natura: in tal caso, la causalità della causa è sempre, a sua volta, un qualcosa che accade, e che rende necessario il vostro regresso ad una causa ancora più alta, e quindi il prolungamento indefinito della serie delle condizioni *a parte priori*. La semplice natura efficiente, dunque, è troppo grande per ogni vostro concetto, nella sintesi degli eventi del mondo.

Se voi scegliete qua e là eventi spontaneamente e liberamente prodotti, e se quindi ammettete una generazione dalla libertà, in tal caso il perché vi insegue, secondo un'inevitabile legge della natura, e vi costringe a oltrepassare questo punto, in base alla legge causale dell'esperienza: troverete allora, che una siffatta totalità della connessione è troppo piccola per il vostro necessario concetto empirico.

10 In quarto luogo, se ammettete un ente assolutamente necessario (sia esso il mondo stesso, oppure qualcosa nel mondo, oppure ancora la

causa del mondo), voi lo porrete allora in un tempo infinitamente lontano da ogni istante dato (poiché altrimenti tale ente dipenderebbe da un'esistenza diversa e piú antica). In tal caso, peraltro, questa esistenza è inaccessibile al vostro concetto empirico, e troppo grande e perché voi possiate mai raggiungerla attraverso un qualsiasi regresso continuato.

20 Se invece, secondo la vostra opinione, tutto ciò che appartiene (sia come condizionato, sia come condizione) al mondo è contingente, ogni esistenza a voi data è allora troppo piccola per il vostro concetto. Tale esistenza vi costringe infatti, a cercare ancor sempre un'altra esistenza, onde essa dipenda.

In tutti questi casi, noi abbiamo detto che l'idea del mondo è, per il regresso empirico e quindi per ogni concetto possibile dell'intelletto, o troppo grande o troppo piccola. Ma perché non ci siamo espressi inversamente? Perché non abbiamo detto, che nel primo caso il concetto empirico è sempre troppo piccolo per l'idea, mentre nel secondo caso è troppo grande, e che quindi la colpa, per così dire, va attribuita al regresso empirico? Perché non abbiamo detto questo, anziché accusare l'idea cosmologica di una deviazione, per eccesso o per difetto,

30 dal suo scopo, cioè dall'esperienza possibile? La ragione è stata la seguente. L'esperienza possibile è l'unica cosa che possa dare realtà ai nostri concetti: senza di essa, ogni concetto è soltanto un'idea, priva di verità e di riferimento ad un oggetto. Il concetto empirico possibile, per conseguenza, è stato la misura, in base a cui si è dovuto giudicare, se l'idea risulta semplicemente tale, cioè un ente del pensiero, oppure se ritrova il suo oggetto nel mondo. Il dire che un qualcosa è troppo grande o troppo piccolo rispetto a qualcos'altro, in effetti, si applica soltanto a ciò che viene assunto unicamente in vista di questo qualcos'altro e dev'essere adattato ad esso. Tra i passatempi delle antiche scuole dialettiche, rientrava anche la seguente

questione: quando una sfera non passa attraverso un buco, si dovrà dire che la sfera è troppo grande, oppure che il buco è troppo piccolo? In questo caso, il vostro modo di esprimervi è indifferente, poiché voi non sapete quale delle due cose esista per l'altra. Per contro, voi non direte: l'uomo è troppo lungo per il suo vestito, bensì: il vestito è troppo corto per l'uomo.

10 Siamo indotti così, se non altro, al sospetto fondato, che le idee cosmologiche — e con esse, tutte le asserzioni razionanti poste in conflitto reciproco — si appoggino forse su di un concetto vuoto, e semplicemente immaginario, del modo in cui ci viene dato l'oggetto di queste idee. E questo sospetto può già guidarci sulla giusta traccia, per scoprire l'illusione che ci ha sviati per così lungo tempo.

Sezione sesta

L'IDEALISMO TRASCENDENTALE, COME CHIAVE
PER LA RISOLUZIONE DELLA DIALETTICA COSMOLOGICA 20

Nell'Estetica trascendentale, abbiamo dimostrato sufficientemente, che tutto ciò che viene intuito nello spazio o nel tempo, e quindi tutti gli oggetti di un'esperienza per noi possibile, non sono altro che apparenze, cioè semplici rappresentazioni: queste, così come sono rappresentate, in quanto enti estesi o serie di mutamenti, non hanno alcuna esistenza fondata in sé, al di fuori dei nostri pensieri. Questa dottrina, io la chiamo idealismo o trascendentale¹. Il realista, in senso trascendentale, da queste modificazioni della nostra sensibilità trae

¹ Talvolta io l'ho chiamata anche idealismo formale, per distinguere da quello materiale, cioè dall'idealismo comune, che mette in dubbio, o nega, l'esistenza stessa di cose esterne. In parecchi casi, sembra consigliabile — per evitare ogni equivoco — servirsi di questa espressione a preferenza della suddetta.

cose sussistenti in sé, e trasforma quindi semplici cose in se stesse.

- 10 Ci si farebbe torto, se da noi si attendesse quell'idealismo empirico — già da lungo tempo così screditato — che, pur assumendo una realtà propria dello spazio, nega tuttavia, o almeno mette in dubbio, l'esistenza di enti estesi in esso, e tra sogno e verità non ammette a questo riguardo alcuna differenza sufficientemente dimostrabile. Per quanto concerne le apparenze del senso interno nel tempo, tale idealismo non trova difficoltà ad ammetterle come cose reali; esso, anzi, sostiene che unicamente questa esperienza interna dimostra in modo sufficiente l'esistenza reale del suo oggetto (in se stesso, con ogni determinazione temporale).

- 20 Il nostro idealismo trascendentale, per contro, ammette che gli oggetti dell'intuizione esterna siano reali, così come vengono intuiti nello spazio, e del pari riconosce tutti i mutamenti nel tempo, così come li rappresenta il senso interno. In effetti, poiché lo spazio è già una forma di quell'intuizione che noi chiamiamo esterna, e poiché senza oggetti nello spazio non potrebbe darsi alcuna rappresentazione empirica, noi possiamo e dobbiamo allora considerare gli enti estesi nello spazio come reali. Lo stesso si dica riguardo al tempo. Ma lo spazio, come pure il tempo, ed assieme ad entrambi tutte le apparenze, non sono in se stessi, tuttavia, cose, e piuttosto non sono altro che rappresentazioni e non possono affatto esistere al di fuori del nostro animo. E persino l'intuizione interna e sensibile del nostro animo (come oggetto della coscienza), la determinazione del quale viene rappresentata mediante la successione di differenti stati nel tempo, non è d'altronde il vero e proprio soggetto, così come esiste in sé, né è il soggetto trascendentale, ma risulta soltanto un'apparenza, che è stata data alla sensibilità di questo ente a noi ignoto. Non si può ammettere che questa apparenza interna esista come una cosa sussistente in sé,

poiché la condizione di tale apparenza è il tempo, il quale non può affatto essere una determinazione di una cosa in se stessa. Nello spazio e nel tempo, tuttavia, la verità empirica delle apparenze è abbastanza garantita, e sufficientemente staccata dalla parentela con il sogno, purché spazio e tempo si congiungano rettammente e completamente in una sola esperienza, secondo leggi empiriche.

Gli oggetti dell'esperienza, perciò, non sono mai dati in sé, ma sono dati soltanto nell'esperienza, e fuori di questa non esistono certo. Il fatto che nella luna possano esistere degli abitanti — sebbene nessun uomo li abbia mai percepiti — deve senza dubbio essere ammesso, ma significa soltanto che nel progresso possibile dell'esperienza noi potremmo imbarcarci in essi. In effetti, è reale tutto ciò che si congiunge in un solo contesto con una percezione, secondo le leggi del progresso empirico. Tali oggetti sono dunque reali nel caso in cui stiano in una connessione empirica con la mia coscienza reale, sebbene non per questo risultino reali in se stessi, cioè al di fuori di tale progresso dell'esperienza.

Nulla ci è realmente dato, se non la percezione e il progresso empirico da questa ad altre percezioni possibili. In se stesse, difatti, le apparenze, come semplici rappresentazioni, sono reali soltanto nella percezione: questa, nel fatto, non è altro se non la realtà di una rappresentazione empirica, cioè apparenza. Il chiamare cosa reale un'apparenza, prima che si giunga alla percezione, o significa che nel progresso dell'esperienza noi dobbiamo giungere a una tale percezione, oppure non ha alcun significato. In effetti, che tale apparenza esista in se stessa, senza riferimento ai nostri sensi e ad un'esperienza possibile, lo si potrebbe senza dubbio dire, se si parlasse di una cosa in se stessa. Ma qui si tratta unicamente di un'apparenza nello spazio e nel tempo, che sono entrambi, non già determinazioni delle cose in se stesse, bensì soltanto determinazioni della nostra sensibilità: ciò che è contenuto

nello spazio e nel tempo (apparenze), quindi, non è qualcosa in sé, ma consiste in semplici rappresentazioni, le quali, se non sono date in noi (nella percezione), non si ritrovano da nessuna parte.

La facoltà sensibile dell'intuizione è, propriamente, soltanto una capacità recettiva di venir modificati in certo modo da rappresentazioni, la cui relazione reciproca costituisce un'intuizione pura dello spazio e del tempo (mere forme della nostra sensibilità): tali rappresentazioni, in quanto sono connesse e determinabili in questa relazione (nello spazio e nel tempo), secondo le leggi dell'unità dell'esperienza, si chiamano *oggetti*. La causa non sensibile di queste rappresentazioni ci è del tutto ignota, e noi non possiamo quindi intuirle come oggetto. In effetti, un siffatto oggetto non dovrebbe venir rappresentato né nello spazio né nel tempo (che sono semplici condizioni della rappresentazione sensibile), e senza tali condizioni noi non potremo affatto pensare un'intuizione. La causa semplicemente intelligibile delle apparenze in generale, tuttavia, noi possiamo chiamarla l'oggetto trascendentale, all'unico scopo di avere qualcosa che corrisponda alla sensibilità, intesa come recettività. Noi possiamo attribuire a questo oggetto trascendentale l'intera estensione e l'intero collegamento delle nostre percezioni possibili, e possiamo dire che esso è dato in se stesso, anteriormente ad ogni esperienza. Le apparenze, peraltro, conformemente ad esso, non sono date in sé, bensì soltanto in questa esperienza, poiché sono semplici rappresentazioni, le quali soltanto come percezioni esprimono un oggetto reale, purché questa percezione si colleghi con tutte le altre, secondo le regole dell'unità dell'esperienza. Si può dire, così, che le cose reali del tempo passato sono date nell'oggetto trascendentale dell'esperienza; esse, però, sono oggetti per me e sono reali nel tempo passato, solo in quanto io mi rappresenti, che una serie regressiva di percezioni possibili (non importa se lungo il filo conduttore

della storia, oppure sulle tracce delle cause e degli effetti), secondo leggi empiriche, ovvero, in una parola, il corso del mondo, conduca ad una serie temporale trascorsa, che è la condizione del tempo presente, e che in tal caso viene rappresentata come reale, non già in se stessa, bensì soltanto nel collegamento di un'esperienza possibile, cosicché tutti gli eventi trascorsi da tempo immemorabile, prima della mia esistenza, non significheranno altro se non la possibilità di un prolungamento della catena dell'esperienza, mediante un'ascesa dalla percezione presente sino alle condizioni che determinano questa nel tempo.

Perciò, se io mi rappresento tutti quanti gli oggetti esistenti dei sensi, in ogni tempo e in tutti gli spazi, non si può dire che io ponga tali oggetti nel tempo e nello spazio prima dell'esperienza; la suddetta rappresentazione, piuttosto, non è altro se non il pensiero di un'esperienza possibile, nella sua compiutezza assoluta. Soltanto in tale esperienza sono dati quegli oggetti (che non sono altro se non semplici rappresentazioni). Peraltro, il dire che essi esistono prima di ogni mia esperienza significa soltanto, che si ritroveranno in quella parte dell'esperienza, e vi dovrò prima giungere, con un *p r o g r e s s o* che parta dalla percezione. La causa delle condizioni empiriche di questo progresso — e quindi anche la questione di determinare quali termini possano incontrarsi, o anche sino a che punto possano incontrarsene nel regresso — è trascendentale, e perciò a me necessariamente ignota. Qui tuttavia non ci occupiamo di questa causa, bensì soltanto della regola del progresso nell'esperienza, dove gli oggetti, cioè le apparenze, vengono dati. In definitiva, d'altronde, è del tutto indifferente il dire che io posso, nel progresso empirico entro lo spazio, raggiungere stelle che sono cento volte più lontane delle più remote stelle che io veda, oppure il dire che siffatte stelle possono forse ritrovarsi nello spazio cosmico, sebbene nessun uomo le abbia mai percepite né sia destinato a percepirle mai. In effetti,

quand'anche esse fossero date come cose in sé, senza relazione ad un'esperienza possibile in generale, esse tuttavia non sono nulla per me, e quindi non sono affatto degli oggetti, se non in quanto siano contenute nella serie del regresso empirico. Solo in una differente relazione, quando cioè si voglia usare proprio queste apparenze per l'idea cosmologica di un tutto assoluto, e quando perciò si abbia a che fare con una questione che oltrepassa i limiti dell'esperienza possibile, allora la distinzione del modo in cui si intende la realtà dei suddetti oggetti dei sensi diventa importante per prevenire un'ingannevole illusione, destinata inevitabilmente a sorgere dal fraintendimento dei nostri propri concetti di esperienza.

Sezione settima

20 SOLUZIONE CRITICA DEL CONFLITTO COSMOLOGICO
DELLA RAGIONE CON SE STESSA

L'intera aninomia della ragione pura si fonda sulla seguente argomentazione dialettica: se il condizionato è dato, è allora data altresì l'intera serie delle sue condizioni; ma gli oggetti dei sensi ci sono dati come condizionati; dunque ecc. Mediante questo sillogismo, la cui premessa maggiore sembra così naturale ed evidente, vengono peraltro introdotte — a seconda delle differenti specie di condizioni (nella sintesi delle apparenze), che costituiscono una serie — altrettante idee cosmologiche, le quali postulano la totalità assoluta di queste serie, e appunto per questo trascinano inevitabilmente la ragione in conflitto con se stessa. Prima di rivelare l'elemento ingannevole di questa argomentazione raziocinante, dobbiamo peraltro metterci in grado di affrontare questo compito, rettificando e determinando certi concetti che si presentano in tale argomentazione.

In primo luogo, la seguente proposizione è chiara e indubbiamente certa: se il condizionato è dato, proprio per questo ci è **imposto** un regresso nella serie di tutte le condizioni di tale condizionato. In effetti, il concetto del condizionato implica già, che per mezzo suo qualcosa venga riferito ad una condizione, e, se questa ultima è a sua volta condizionata, ad una condizione più remota, attraversando così tutti i termini della serie. Questa proposizione è dunque analitica e non ha nulla da temere da parte di una critica trascendentale. Un postulato logico della ragione consiste appunto nel seguire e nel continuare per quanto è possibile, mediante l'intelletto, quella connessione di un concetto con le sue condizioni, che già inerisca al concetto stesso.

Inoltre, se tanto il condizionato quanto la sua condizione sono cose in se stesse, allora, quando il primo è stato dato, il regresso alla seconda non soltanto è **imposto**, ma in tal modo è realmente già **dato**. E poiché ciò si applica a tutti i termini della serie, in tal caso, per il fatto che il condizionato (possibile solo attraverso la serie delle condizioni) è dato, sarà data al tempo stesso, o piuttosto presupposta, la serie completa delle condizioni, e quindi anche l'incondizionato. La sintesi del condizionato con la sua condizione, in questo caso, è una sintesi del semplice intelletto, il quale rappresenta le cose, **così come sono**, senza badare se e come noi possiamo giungere alla loro conoscenza. Per contro, quando io ho a che fare con le apparenze — le quali, come semplici rappresentazioni, non sono affatto date, se io non giungo alla loro conoscenza (cioè, se io non giungo alle apparenze stesse, poiché queste non sono altro se non conoscenze empiriche) — io non posso allora dire, nel medesimo significato, che se il condizionato è dato sono date altresì tutte le condizioni di esso (come apparenze), e non posso quindi in alcun modo concludere alla totalità assoluta della serie delle condizioni. Difatti le **apparenze**, nell'appren-

sione, non sono esse stesse altro se non una sintesi empirica (nello spazio e nel tempo), e perciò sono date soltanto in questa sintesi. Or bene, non risulta affatto che, se il condizionato (nell'apparenza) è dato, sia con ciò data al tempo stesso, e presupposta, altresì la sintesi costituente la sua condizione empirica; tale sintesi, piuttosto, si raggiunge soltanto nel regresso, e non si verifica mai senza di questo. In tal caso, però, si può certo dire, che un regresso verso le condizioni, cioè una sintesi empirica continuata, in questo verso, è richiesto o imposto, e che non possono mancare le condizioni, le quali vengono date attraverso questo regresso.

Da ciò risulta chiaro, che la premessa maggiore del sillogismo cosmologico intende il condizionato nel senso trascendentale di una categoria pura, mentre la premessa minore lo intende nel senso empirico di un concetto dell'intelletto applicato a semplici apparenze, e che di conseguenza si ritrova in questo sillogismo l'inganno dialettico, che è chiamato *sophisma figurae dictionis*. Questo inganno, peraltro, non è ottenuto ad arte, ma costituisce un'illusione del tutto naturale della ragione comune. A causa di tale illusione, infatti, se qualcosa è dato come condizionato, noi presupponiamo (nella premessa maggiore), per così dire, senza averle viste, le condizioni e la loro serie: in effetti, ciò non è altro se non il postulato logico, che assume, per una conclusione data, delle premesse complete. In tal caso, nella connessione del condizionato con la sua condizione non si può ritrovare alcun ordine temporale: condizionato e condizione sono in sé presupposti come e dati simultaneamente. È inoltre altrettanto naturale considerare — nella premessa minore — le apparenze come cose in sé e come oggetti dati al semplice intelletto, quanto ciò era naturale nella premessa maggiore, dove io ho fatto astrazione da tutte le condizioni dell'illuminazione, sotto le quali soltanto possono esserci dati degli oggetti. A questo riguardo, peraltro, abbiamo trascurato

un'importante distinzione tra tali concetti. La sintesi del condizionato con la sua condizione e l'intera serie delle condizioni — nella premessa maggiore — non implicavano in alcun modo né una limitazione nel tempo, né un concetto di successione. Per contro, la sintesi empirica e la serie delle condizioni nell'apparenza (serie che viene sussunta nella premessa minore) sono necessariamente successive, e sono date soltanto nel tempo, gradualmente. Di conseguenza, io non potevo presupporre allo stesso modo, tanto in un caso quanto nell'altro, la totalità assoluta della sintesi e della serie così rappresentata: in effetti, nel primo caso tutti i termini della serie sono dati in sé (senza condizione temporale), mentre nel secondo caso essi sono possibili soltanto mediante il regresso successivo, il quale è dato solo per il fatto che lo si compia realmente.

Dopo che è stato dimostrato un tale errore nell'argomentazione posta da tutti alla base delle asserzioni cosmologiche, le due parti contendenti possono a buon diritto venir licenziate, non avendo esse fondato le loro pretese su alcun titolo valido. In tal modo, peraltro, il loro dissidio non ha ancora trovato la sua fine, nel senso che si sia potuto dimostrare il torto di una delle parti — o di entrambe — quanto al punto di vista da essa sostenuto (nella conclusione); tutt'al più, si può dire che essa non ha saputo fondare il suo punto di vista su valide ragioni dimostrative. Senonché, quando tra due parti contendenti l'una asserisce: il mondo ha un inizio, mentre l'altra sostiene: il mondo non ha alcun inizio, bensì esiste sin dall'eternità, nulla risulta più chiaro del fatto che una delle due debba avere ragione. Così stando le cose, è tuttavia impossibile scoprire da che parte sia la ragione, poiché gli argomenti delle due parti sono egualmente chiari. E il dissidio continua ancora, sebbene il tribunale della ragione abbia ordinato alle parti di rappacificarsi. Non rimane dunque alcun mezzo per porre fine al con-

fitto, una volta per tutte e con soddisfazione di entrambe le parti, se non di convincere infine questi avversari, i quali possono tanto efficacemente confutarsi l'un l'altro, che la loro contesa non ha perciò alcun contenuto, e che una certa illusione trascendentale ha presentato loro una realtà, là dove non può trovarsene alcuna. Percorreremo ora questa strada, per comporre una lite su cui non si può pronunziare una sentenza.

Zenone di Elea, un sottile dialettico, venne già biasimato da Platone, quasi fosse un petulante sofista, per il fatto che egli, per mostrare la sua arte, cercava di provare una proposizione mediante argomenti plausibili, e si sforzava subito dopo di abbattere la medesima proposizione con altri argomenti, altrettanto forti. Egli asseriva, che Dio (che presumibilmente non era per lui altro se non il mondo) non è né finito né infinito, non è né in movimento né in quiete, non è né simile né dissimile a nessun'altra cosa. Coloro che lo giudicarono al riguardo credettero che egli avesse voluto negare completamente due proposizioni tra loro contraddittorie, il che è assurdo. Io non trovo tuttavia che sia giusto addossargli questo errore. Quanto alla prima di queste proposizioni, io fornirò ben presto un maggior chiarimento. Per quanto riguarda le altre, senza dubbio, se con la parola Dio egli intendeva l'universo, doveva allora dire che l'universo non è permanentemente presente nel suo luogo (in quiete), né muta di luogo (si muove): in effetti, tutti i luoghi sono soltanto nell'universo, cosicché l'universo stesso non è in alcun luogo. Se l'universo comprende in sé tutto ciò che esiste, esso non è allora né simile né dissimile a nessun'altra cosa, poiché al di fuori di esso non esiste nessun'altra cosa, con cui esso possa venir confrontato. Se due giudizi contraddittori, essi cadono allora entrambi, nonostante il loro con-

trasto (il quale tuttavia non è propriamente una contraddizione), poiché cade la condizione, la quale sola rendeva valida ciascuna di queste proposizioni.

Se qualcuno dice: ogni corpo o ha un odore buono o ha un odore non buono, è allora possibile un terzo caso, cioè che esso non abbia affatto odore: entrambe le proposizioni contrastanti possono quindi essere false. Se io dico, che ogni corpo o ha un buon odore o non ha un buon odore (*vel suaveolens vel non suaveolens*), i due giudizi sono allora contrapposti contraddittoriamente, e solo il primo è falso, mentre il suo opposto contraddittorio — cioè la proposizione che alcuni corpi non hanno un buon odore — comprende in sé anche i corpi che non hanno affatto un odore. Nella precedente contrapposizione (*per disparata*), la condizione contingente del concetto di corpi (l'odore) rimaneva ancora nel giudizio contrastante, e non era quindi eliminata da questo, cosicché il secondo giudizio non risultava l'opposto contraddittorio del primo.

Perciò, se io dico: il mondo, quanto allo spazio, o è infinito o non è infinito (*non est infinitus*), in tal caso, quando la prima proposizione è falsa, dovrà essere vero il suo opposto contraddittorio: il mondo non è infinito. Con ciò, io non farei che eliminare un mondo infinito, senza porne un altro, cioè quello finito. Ma se si dicesse: il mondo è o infinito, o finito (non infinito), entrambi i giudizi potrebbero allora essere falsi. In tal caso, difatti, io considero il mondo come determinato in se stesso quanto alla sua grandezza, poiché nell'antitesi non soltanto elimino l'infinità e con essa forse l'intera esistenza separata del mondo, ma aggiungo una determinazione al mondo — considerato come una cosa in se stessa reale — il che può essere altrettanto falso, nel caso cioè in cui il mondo non dovesse essere dato come cosa in sé, e quindi né come infinito né come finito, rispetto alla sua grandezza. Una siffatta contrapposizione, mi si permetta

di chiamarla dialettica, e quella della contraddizione, invece, mi sia lecito chiamarla *opposizione* analitica. Nel caso di due giudizi contrapposti tra loro dialetticamente, può perciò avvenire che tutti e due siano falsi, per il fatto che uno dei due non contraddica semplicemente all'altro, ma dica qualcosa di più di quanto si richiede per la contraddizione.

30 Quando le due proposizioni: il mondo è infinito rispetto alla grandezza, e: il mondo è finito rispetto alla sua grandezza, sono considerate come contrapposte contraddittoriamente fra loro, si assume allora che il mondo (l'intera serie delle apparenze) sia una cosa in se stessa. In tal caso, difatti, il mondo rimane, sia che io elimini il regresso infinito nella serie delle sue apparenze, sia che io elimini quello finito. Ma se io lascio da parte questo presupposto, ossia questa illusione trascendentale, e nego che il mondo sia una cosa in se stessa, in tal caso il contrasto contraddittorio delle due asserzioni si trasforma in un contrasto semplicemente dialettico; e poiché il mondo non esiste affatto in sé (indipendentemente dalla serie regressiva delle mie rappresentazioni), esso non esiste allora né come un tutto in sé finito, né come un tutto in sé infinito. Il mondo può ritrovarsi soltanto nel regresso empirico della serie delle apparenze, e per se stesso non esiste affatto. Di conseguenza, se tale serie è sempre condizionata, essa non è mai data completamente: il mondo non è perciò un tutto incondizionato, e quindi non esiste neppure come tale, né con una grandezza infinita né con una grandezza finita.

10 Ciò che è stato detto qui a proposito della prima idea cosmologica, cioè a riguardo della totalità assoluta della quantità nell'apparenza, vale altresì per tutte le rimanenti idee. La serie delle condizioni può ritrovarsi soltanto nella sintesi stessa del regresso, e non può invece trovarsi in sé nell'apparenza, intesa come una cosa indipendente, data prima di ogni regresso. Perciò io dovrò anche dire: il numero

delle parti, in un'apparenza data, non è in sé né finito né infinito, poiché l'apparenza non è nulla di esistente in se stesso, e poiché le parti vengono date soltanto mediante il regresso della sintesi di decomposizione, e dentro tale regresso: quest'ultimo non è mai dato come assolutamente completo, né in quanto finito né in quanto infinito. Lo stesso vale per la serie delle cause sovraordinate l'una all'altra, o per la serie che dall'esistenza condizionata risale all'esistenza incondizionatamente necessaria: in questi casi, la serie non può mai venir considerata in sé, né come finita nella sua totalità, né come infinita, poiché essa, in quanto serie di rappresentazioni subordinate, consiste soltanto nel regresso dinamico, e non può affatto esistere prima di tale regresso, come serie per sé sussistente di cose in se stesse.

Si elimina così l'antinomia della ragione pura a riguardo delle sue idee cosmologiche, col mostrare che essa è soltanto dialettica e si riduce ad un contrasto di un'illusione: tale illusione sorge dal fatto che si è applicata l'idea della totalità assoluta — valida soltanto come condizione delle cose in se stesse — alle apparenze, le quali esistono soltanto nella rappresentazione, e, se costituiscono una serie, nel regresso successivo, ma altrimenti non esistono affatto. D'altro lato, si può tuttavia trarre da questa antinomia un vero vantaggio, certo non dogmatico, ma pur sempre critico e dottrinale. Tale vantaggio consiste nel dimostrare indirettamente, mediante essa, l'idealità trascendentale delle apparenze, nel caso in cui a qualcuno non bastasse la dimostrazione diretta dell'Estetica trascendentale. La dimostrazione indiretta consisterebbe nel seguente dilemma. Se il mondo è un tutto esistente in sé, esso è allora o finito o infinito. Ma tanto la prima cosa quanto la seconda sono false (in base alle dimostrazioni, riportate sopra, dell'antitesi da un lato, e della tesi dall'altro). Dunque è anche falso, che il mondo (l'insieme di tutte le apparenze) sia un tutto in sé esistente. Da ciò segue allora, che le

apparenze in generale non sono nulla al di fuori delle nostre rappresentazioni, ed è proprio questo che volevamo dire, parlando dell'idealità trascendentale delle apparenze.

- 10 Questa osservazione è importante. Di qui si vede, che le precedenti dimostrazioni della quadruplici antinomia non erano sofistiche, ma fondate, cioè condotte in base al presupposto, che le apparenze — o un mondo dei sensi, che le comprenda in sé tutte quante — fossero cose in se stesse. Il contrasto delle proposizioni in tal modo ottenute, tuttavia, rivela che nel presupposto è contenuta una falsità, e ci porta così alla scoperta della vera natura delle cose, come oggetti dei sensi. La dialettica trascendentale, perciò, non favorisce in alcun modo lo scetticismo, ma rafforza piuttosto il metodo scettico, il quale può addirittura questa dialettica come un esempio della sua grande utilità, purché si permetta agli argomenti della ragione di combattere tra loro nella massima libertà: tali argomenti, sebbene in definitiva non forniscano ciò che si cercava, produrranno pur sempre qualcosa di utile, che servirà a rettificare i nostri giudizi.

Sezione ottava

IL PRINCIPIO REGOLATIVO DELLA RAGIONE PURA
A RIGUARDO DELLE IDEE COSMOLOGICHE

- Poiché, mediante la proposizione fondamentale cosmologica della totalità, un *maximum* della serie di condizioni
- 30 — in un mondo dei sensi inteso come cosa in se stessa — non viene affatto dato, ma può essere soltanto imposto nel regresso di tale serie, in tal caso la suddetta proposizione fondamentale della ragione pura, nel suo significato in questa guisa rettificato, conserva ancora una sua positiva validità, certo non in quanto a s i o m a, per pensare la totalità come reale nell'oggetto, bensì in quanto p r o b l e m a — per l'intelletto, e quindi per il

soggetto — che ci spinge a iniziare ed a proseguire (confor-
memente alla compiutezza nell'idea) il regresso nella serie delle condizioni per un condizionato dato. Nella sensibilità invero, cioè nel tempo e nello spazio, ogni condizione, cui possiamo giungere nell'esposizione di apparenze date, è a sua volta condizionata: in effetti, tali apparenze non sono affatto oggetti in se stessi, in cui forse potrebbe aver luogo l'assolutamente incondizionato, ma sono semplicemente rappresentazioni empiriche, le quali devono sempre trovare nell'intuizione la loro condizione, che le determini nello spazio o nel tempo. La proposizione fondamentale della ragione è quindi, propriamente, soltanto una regola, che nella serie delle condizioni di apparenze date impone un regresso, al quale non è mai concesso di arrestarsi ad un qualcosa di assolutamente incondizionato. Tale proposizione, perciò, non è un principio della possibilità dell'esperienza e della conoscenza empirica degli oggetti dei sensi, né è, quindi, una proposizione fondamentale dell'intelletto, poiché ogni esperienza è racchiusa nei propri limiti (conformemente all'intuizione data). Essa non è neppure un principio costitutivo della ragione, per estendere il concetto del mondo dei sensi al di là di ogni esperienza possibile. Si tratta, piuttosto, di un principio di continuazione ed estensione — le più grandi possibili — dell'esperienza, in base al quale nessun limite empirico deve valere come limite assoluto; si tratta, perciò, di un principio della ragione, il quale, come regola, postula ciò che noi dobbiamo fare nel regresso, ma non anticipa ciò che è dato in sé nell'oggetto, prima di ogni regresso. Io lo chiamo, di conseguenza, un principio regolativo della ragione, mentre, al contrario, la proposizione fondamentale della totalità assoluta della serie delle condizioni, come data in se stessa nell'oggetto (nelle apparenze), sarebbe un principio cosmologico costitutivo, la cui nullità io ho voluto indicare proprio con questa