

Titolo originale  
*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes  
vom zureichenden Grunde*  
(1813)

Traduzione di Eva Amendola Kühn

ARTHUR SCHOPENHAUER

LA QUADRUPLICE RADICE  
DEL PRINCIPIO  
DI RAGIONE SUFFICIENTE

EDITORE BORINGHERI



EDITORE PAOLO BORINGHIERI

società per azioni - Torino, via Brofferio 3

© 1959

PRIMA EDIZIONE settembre 1959

Schopenhauer è morto da quasi un secolo; eppure, come filosofo, è ancora da "lanciare". Non che, nei paesi di alto livello culturale, sia mancato l'interesse per lui, durante brevi e alterni periodi, e non vi siano stati suoi propugnatori decisi, talvolta anche di primo piano. Ma l'attenzione si è rivolta più al moralista, allo psicologo, all'esteta, che al filosofo semplicemente. Altrove, in Italia ad esempio, dagli ambienti qualificati non è ritenuto elegante l'occuparsi di Schopenhauer, anzi non è di bon ton neppure il parlarne.

In realtà, la furiosa polemica — senza eco alcuna — scatenata da Schopenhauer contro Hegel e gli hegeliani non significa soltanto lo sfogo di una stizza e di un risentimento covati a lungo, un fatto personale insomma. Se negli ultimi centocinquanta anni non c'è stato nessun filosofo che abbia esercitato un influsso così potente sulla cultura, e non soltanto sulla cultura, come Hegel, obiettivamente si dovrà ammettere che nello stesso periodo non c'è stato nessun filosofo di prima grandezza, che rappresenti così radicalmente come Schopenhauer l'antitesi di tutto ciò che Hegel ha

detto o suscitato. Dunque quella polemica esisterebbe implicita, anche se Schopenhauer non avesse aperto bocca; anzi, è attuale. Ma gli hegeliani hanno sempre ignorato Schopenhauer, e quest'ultimo, dal canto suo, ci ha dato più uno sfogo che una critica (a suo parere Hegel non la meritava), mentre poi i suoi seguaci non ne hanno raccolto la passione e hanno lasciato languire la lotta.

Tuttavia, bisognerà pur combatterla, una volta, questa battaglia. E sul terreno filosofico, teoretico, scandagliando le fondamenta dei due sistemi, servendosi delle armi della ragione, poiché i due filosofi, sia pure ciascuno a suo modo, si sono dichiarati "razionalisti" nella loro ricerca. Quale delle due è la vera "ragione"?

Ma Hegel oggi non è più di moda, — si dirà, — e di Schopenhauer, chi se ne ricorda? Non è vero. Hegel è sempre vivo, anche se gli hegeliani non portano più questo nome; quanto a Schopenhauer, oggi non è una bandiera per nessuno, ma è vivo ciò che egli ha detto. Quando diventerà una bandiera per qualcuno, la polemica potrà essere dibattuta. E poiché la posta in gioco è vitale, — il giudizio sulla vita e sulla conoscenza umana, il modo di intendere la cultura, — non si potrà fare a meno di prendere posizione, in questa futura battaglia.

È quasi incredibile la diffidenza, la mancanza di attrazione verso Schopenhauer, presso i contemporanei e i posterì. La sua esposizione filosofica non teme confronti, negli ultimi secoli. Profonda, rigorosa, limpida, spiritosa, varia, brillante. Il suo stile non solo è raffinato e ampio, equilibrato e concreto, ma riscalda, consola nella solitudine, è intimo, premuroso verso chi vuol capire.

E l'intelletto è lucido, i concetti si riannodano sempre all'intuizione, la ragione è sana. Le stesse parole hanno ogni volta lo stesso significato, le definizioni sono chiare, il ragionamento persuasivo. E la coerenza è la perla dell'edificio. Che si può chiedere di più a un filosofo? L'ora di Schopenhauer deve ancora venire, purché qualcuno sappia imporlo, con un po' di fortuna e di aiuto. Tolti di mezzo gli ostacoli, che ciò avvenga, è naturale, facile, anzi inevitabile.

Il trattato *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente*, iniziato durante gli anni di università berlinesi (1811-1812), fu terminato da Schopenhauer e pubblicato a Rudolstadt nel 1813; con esso, il 2 ottobre di quell'anno, egli conseguì il dottorato presso l'università di Jena. Era la prima opera del filosofo, che quarantatré anni dopo, nel presentarne la seconda edizione, largamente riveduta ed ampliata, affermava essere la *Quadruplici* "diventata poi la struttura su cui si fonda il mio intero sistema". In questo senso, e specialmente dopo la rielaborazione del 1847, questa opera "giovanile" può essere considerata come una introduzione al sistema schopenhaueriano. Essa, scrisse Paul Deussen, nell'introduzione alla sua edizione critica, "compendia in forma sistematica gli elementi permanenti della filosofia kantiana, liberata dalle parti insostenibili, e forma così il fondamento su cui Schopenhauer ha eretto il suo edificio sistematico". Nella prefazione del 1847 (pp. 19-22 della presente edizione), Schopenhauer stesso ha indicato i limiti entro i quali questa affermazione può essere ritenuta valida, e ad essa rimandiamo senz'altro il lettore.

L'episodio più saliente nella storia della "fortuna" di questo libro, — che conobbe del resto le stesse vicende esterne della rimanente produzione schopenhaueriana, destinata al successo e all'efficacia solo dopo il passare di ben quattro decenni, — è la lettura che, appena uscito, ne fece Goethe. Nel suo diario del 1813 si

trovano infatti le seguenti annotazioni: "4 novembre, Schopenhauer [sic] ragione sufficiente... 7 10 14 novembre, Schopenhauer... 29 novembre, la sera il dr. Schopenhauer. 18 dicembre, dr. Schopenhauer." Ancora: il 24 novembre Goethe scriveva a Knebel: "il giovane Schopenhauer mi ha dato l'impressione di essere un uomo notevole e interessante... con una certa penetrante ostinazione egli si è impegnato a giocare la sua carta nella partita della nostra filosofia moderna. Bisognerà vedere, se i signori del mestiere lo accoglieranno nella loro corporazione..." Schopenhauer, che in quel periodo si trovava a Weimar, si incontrò più volte con Goethe, che, proprio dopo aver letto la sua dissertazione, gli propose di occuparsi della teoria dei colori. Come è noto la collaborazione tra Goethe e Schopenhauer in questo campo si chiuse su di un dissenso insanabile.

Le edizioni della *Quadruplic*, vivente Schopenhauer, sono dunque due:

1. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, eine philosophische Abhandlung von Arthur Schopenhauer, Doctor der Philosophie. Rudolstadt, in Commission der Hof- Buch- und Kunsthandlung, 1813.*
2. *Ueber... Seconda edizione, molto migliorata e notevolmente aumentata. Frankfurt a. M., Joh. Christ. Hermann'sche Buchhandlung, 1847.*

Le modifiche, gli ampliamenti, le "digressioni", della seconda edizione rispetto alla prima sono tali che si possono facilmente percepire anche nel tono delle due stesure, come Schopenhauer stesso ha osservato; ma egli preferì non distinguere esteriormente la voce del giovane da quella del vecchio (come pure aveva fatto per la sua opera principale): ciò che gli premeva era di fornire i "concetti fondamentali di ogni filosofare" e non un contributo alla storia del suo sistema. Così hanno poi proceduto i posteriori editori delle opere complete, che o hanno dato soltanto il testo del 1847 o hanno pubblicato anche quello del 1813, separatamente. Il testo seguito per la presente edizione italiana è quello dato da Paul Deussen nel terzo volume della sua edizione critica delle opere complete di Schopenhauer (Monaco 1912). Come i precedenti editori (Frauenstädt, Grisebach), Deussen accolse direttamente nel testo le modifiche e le aggiunte che Schopenhauer aveva scritto di proprio pugno nel suo "*Handexemplar*" dell'edizione del 1847. Queste modifiche e aggiunte non di rado mutavano il testo ori-

ginario (del 1847) in punti essenziali. Deussen, inoltre — seguendo anche qui l'esempio di Frauenstädt e di Grisebach — ritenne di dover inserire anche quelle parti di manoscritti e di appunti, cui ogni tanto nelle sue annotazioni a mano (sempre sull'edizione del 1847) Schopenhauer aveva rimandato.

La presente traduzione (unica italiana) di Eva Amendola Kühn è uscita per la prima volta nel 1915 (Lanciano, Carabba editore). La Traduttrice, — che ha speso lunghi anni nello studio dell'opera di Schopenhauer e ancor oggi è attiva in questo campo degli studi filosofici, troppo trascurato in Italia, — nel presentare per la prima volta al pubblico italiano la *Quadruplic radice*, osserva: "... in Italia dello Schopenhauer si è discorso abbastanza, ma le sue opere sono state tradotte poco e male; e tanto meno lo furono quanto meno per il loro carattere potevano rivolgersi ad un pubblico generale. Perciò il trattato sul principio di ragione sufficiente fu lasciato in disparte. La presente traduzione, condotta con la maggiore possibile fedeltà, è intesa a colmare questa notevole lacuna della libreria italiana ed a mettere sotto gli occhi dei lettori italiani una delle opere più interessanti del grande filosofo di Francoforte." A più di quarant'anni di distanza non pare che la posizione della cultura ufficiale italiana sia di molto mutata nei riguardi di Schopenhauer, sicché, se ce ne fosse bisogno, la presente riedizione trova un'ulteriore giustificazione.

La Traduttrice, — che si giovò allora della collaborazione di Scipio Slataper, — ha apportato alcune modifiche al suo primo lavoro.

- 1788 Arthur Schopenhauer nasce, il 22 febbraio, a Danzica.
- 1807 Dopo due anni di attività commerciale ad Amburgo, decide di dedicarsi agli studi.
- 1813 Terminati gli studi accademici, avendo frequentato le università di Göttinga e Berlino, scrive e pubblica il trattato *Sulla quadruplic radice del principio di ragione sufficiente*.
- 1814/16 Rapporti con Goethe e prima edizione dell'opera *La vista e i colori*.
- 1818 A Dresda porta a termine la sua opera principale, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, pubblicata a Lipsia dall'editore Brockhaus.
- 1819 Di ritorno dall'Italia si incontra nuovamente con Goethe, che ha letto la sua opera filosofica.

- 1820/31 A Berlino, dove risiede quasi ininterrottamente, tiene senza successo le sue lezioni all'università.
- 1831 Si trasferisce a Francoforte sul Meno, dove, a partire dal 1833, si stabilisce definitivamente.
- 1836 Pubblica *La volontà nella natura*.
- 1841 Pubblica *I due problemi fondamentali dell'etica*.
- 1844 Seconda edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*.
- 1847 Seconda edizione della *Quadruplici radice*.
- 1851 Escono i due volumi di *Parerga e paralipomena*, che gli procurano successo e notorietà.
- 1854 Seconda edizione della *Volontà nella natura*.
- 1859 Terza edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*.
- 1860 Muore il 21 settembre.

## INDICE

Prefazione,	19
1. Introduzione	
1. Il metodo,	23
2. La sua applicazione nel caso presente,	24
3. Utilità di questa indagine,	25
4. L'importanza del principio di ragione sufficiente,	27
5. Il principio stesso,	28
2. <i>Compendio delle principali teorie fin qui insegnate relative al principio di ragione sufficiente</i>	
6. Prima esposizione del principio e distinzione fra due suoi significati,	29
7. Cartesio,	34
8. Spinoza,	37
9. Leibnitz,	45

10. Wolff,	46	24. L'abuso della legge di causalità,	153
11. I filosofi fra Wolff e Kant,	48	25. Il tempo del mutamento,	154
12. Hume,	50		
13. Kant e la sua scuola,	51		
14. Sulle dimostrazioni del principio,	53		
		5. <i>La seconda classe di oggetti per il soggetto e la forma del principio di ragione sufficiente, che vi è dominante</i>	
3. <i>Insufficienza delle passate esposizioni e abbozzo di una nuova esposizione</i>			
15. Casi che non sono compresi fra i significati del principio finora esposti,	55	26. Spiegazione di questa classe d'oggetti,	158
16. La radice del principio di ragione sufficiente,	57	27. Utilità dei concetti,	163
		28. I rappresentanti dei concetti. La capacità di giudizio,	165
4. <i>La prima classe di oggetti per il soggetto e la forma del principio di ragione sufficiente, che vi è dominante</i>		29. Il principio di ragione sufficiente del conoscere,	169
17. Spiegazione generale di questa classe di oggetti,	59	30. Verità logica,	170
18. Schema di un'analisi trascendentale della realtà empirica,	60	31. Verità empirica,	172
19. La presenza immediata delle rappresentazioni,	62	32. Verità trascendentale,	173
20. Il principio di ragione sufficiente del divenire,	67	33. Verità metalogica,	174
21. Apriorità del concetto di causalità. Intellettualità dell'intuizione empirica. L'intelletto,	91	34. La ragione,	176
22. L'oggetto immediato,	140		
23. Confutazione della dimostrazione dell'apriorità del concetto di causalità come è esposta da Kant,	141	. <i>La terza classe di oggetti per il soggetto e la forma del principio di ragione sufficiente, che vi è dominante</i>	
		35. Spiegazione di questa classe di oggetti,	205
		36. Il principio di ragione dell'essere,	206
		37. La ratio essendi nello spazio,	207
		38. La ratio essendi nel tempo. L'aritmetica,	209
		39. La geometria,	210

7. La quarta classe di oggetti per il soggetto  
e la forma del principio di ragione  
sufficiente, che vi è dominante

40. Spiegazione generale,	220
41. Il soggetto del conoscere e l'oggetto,	220
42. Il soggetto del volere,	
43. Il volere. La legge della motivazione,	225
44. Influenza della volontà sulla conoscenza,	228
45. La memoria,	229

8. Conclusioni generali e risultati

46. L'ordine sistematico,	234
47. La relazione temporale fra ragione e conseguenza,	236
48. Reciprocazione delle ragioni,	237
49. La necessità,	238
50. Serie di ragioni e conseguenze,	241
51. Ogni scienza ha come filo conduttore una forma del principio di ragione, a preferenza delle altre,	244
52. Due risultati principali,	245

La quadruplicata radice del principio  
di ragione sufficiente

Ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρα ψυχῆ παραδόντα τετρακτὺν,  
Παγὰν ἀενάου φύσεως, δίζωμα τ' ἔχουσαν.

## Prefazione

Questo trattato elementare, pubblicato per la prima volta nel 1813, quando con esso conseguì il dottorato, è diventato poi la struttura su cui si fonda il mio intero sistema. Per questa ragione è bene che non manchi nell'assortimento librario, come, invece, senza che io lo sapessi, è venuto a mancare da quattro anni a questa parte.

Ora, spedire un'altra volta per il mondo questo lavoro giovanile con tutte le sue mende e i suoi errori, mi è parso inammissibile. Ritengo infatti che non possa essere più troppo lontana l'epoca in cui non potrò più correggere nulla, ma che proprio con essa subentrerà il periodo della mia vera azione; e mi lusingo che esso durerà a lungo, fermamente confidando nella promessa di Seneca: "etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent" (*Ep.* 79). Perciò ho ritoccato, quanto era necessario, il presente lavoro giovanile, e — data la brevità e l'incertezza della vita — devo considerare come una speciale ventura che mi sia ancora stato concesso di



correggere a sessanta anni ciò che ho scritto a ventisei.

Ciò nonostante mi sono proposto di usare indulgenza alla mia giovinezza e di lasciare, pur che fosse possibile, che essa prendesse la parola e, anche, dicesse tutto ciò che aveva da dire. Soltanto dove enunciava cose errate o superflue, oppure trascurava le migliori, sono stato costretto a darle sulla voce; e ciò è avvenuto abbastanza spesso; sicché a molti sembrerà quasi di sentire un vecchio che legge il libro di un giovane, ma spesso lo fa tacere, per abbandonarsi alle sue digressioni sul tema.

È facile capire che un'opera migliorata in questo modo e dopo tanto tempo non poteva più attingere quell'unità e quell'armonicità che sono proprie soltanto delle opere scritte d'un sol getto. Perfino nello stile e nell'esposizione sarà già possibile cogliere una così inequivocabile diversità, che il lettore sensibile non dubiterà mai su chi stia parlando: se il vecchio o il giovane. Infatti, vi è certamente una grande differenza fra il tono blando e dimesso del giovane che, pieno di fiducia, espone le sue opinioni, giacché è ancora abbastanza candido da credere seriamente che tutti coloro i quali si occupano di filosofia niente abbiano più a cuore della verità e che perciò chi la promuove non possa essere tra loro se non il benvenuto, e la voce ferma, ma talvolta anche ruvida, del vecchio, che finalmente ha dovuto scoprire in mezzo a qual nobile congrega di mestieranti e di servili piaggiatori è venuto a trovarsi, e quali in realtà siano le loro mire. Anzi, se per questo egli talvolta schizzerà indignazione da tutti i pori, il let-

tore equo nemmeno gliene vorrà; è stato proprio il successo a insegnargli che cosa si può ottenere quando sulla bocca si ha l'aspirazione alla verità ma gli occhi sono diretti soltanto a scoprire le intenzioni delle superiori autorità; e quando, d'altra parte, il detto e *quovis ligno fit Mercurius* viene esteso anche ai grandi filosofi, sicché un rozzo ciarlatano, come Hegel, viene tranquillamente elevato a quel rango. La filosofia tedesca: eccola qui, colmata di disprezzo, irrisa dagli stranieri, ripudiata dalle scienze oneste; come una prostituta che per vile mercede si è venduta, ieri e oggi, a questo e a quello; così le teste della attuale generazione di studiosi sono disorganizzate dalle assurdità di Hegel: incapaci di pensare, rozze e intorpidite, sono la preda del materialismo triviale, che è sgusciato fuori dall'uovo di basilisco. Salute! Torno al mio argomento.

Alla disparità del tono dunque bisognerà rassegnarsi: giacché qui non ho potuto, come nella mia opera maggiore, accludere separatamente le aggiunte posteriori; del resto quel che importa non è sapere che cosa ho scritto a ventisei anni e che cosa a sessanta; importa piuttosto che coloro i quali vogliono orientarsi, consolidarsi e chiarire a se stessi i concetti fondamentali di ogni filosofare, ricevano con questi pochi fogli di stampa un libriccino, dal quale possano imparare qualcosa di buono, di solido, di vero: e, io lo spero, sarà così. Anzi, dato lo sviluppo che certe parti hanno ora assunto ne è venuta fuori, in compendio, una teoria di tutta la facoltà conoscitiva, la qual teoria, avendo sempre e soltanto di mira il principio di ragione, espone la questione da un

lato nuovo e tipico, mentre trova la sua integrazione nel primo libro del *Mondo come volontà e rappresentazione*, con i capitoli relativi del secondo volume e nella *Critica della filosofia kantiana*.

Francoforte sul Meno, settembre 1847

## CAPITOLO PRIMO

### *Introduzione*

#### 1. Il metodo

Platone il divino e lo straordinario Kant uniscono le loro voci vigorose nella raccomandazione di una regola per il metodo di ogni filosofare, anzi di ogni sapere in generale.<sup>1</sup> Si deve, essi dicono, soddisfare ugualmente a due leggi: quella della *omogeneità* e quella della *specificazione*, e non a una sola a danno dell'altra. La legge della *omogeneità*, per mezzo dell'attenzione posta alle somiglianze ed alle conformità delle cose, ci impone di apprendere le varietà per unirle nello stesso modo in specie e queste in generi, finché giungiamo finalmente al concetto supremo che comprende tutto in sé. Siccome questa è una legge trascendentale ed essenziale alla nostra ragione, essa presuppone che la natura le sia conforme, e questo presupposto è espresso nell'antica regola: "entia praeter necessitatem non esse multi-

<sup>1</sup> PLATONE, *Phileb.* pp. 219-223; *Politic.* 62, 63; *Phaedr.* 361-363; ed. Bip.

I. KANT, *Critica della ragione pura*, Appendice alla dial. trasc.

plicanda". La legge della specificazione è, invece, espressa da Kant nel modo seguente: "entium varietates non temere esse minuendas". Cioè, essa richiede che noi distinguiamo bene le diverse specie comprese in un solo vasto concetto generico, e alla loro volta le varietà superiori e inferiori che queste ultime comprendono sotto di sé, evitando di fare qualche salto e di collocare, magari, le varietà inferiori o, peggio che mai, gli individui immediatamente sotto il concetto generico; perché ogni concetto è capace di ulteriore divisione in concetti inferiori e anzi nessun concetto scende fino alla semplice intuizione. Kant insegna che ambedue le leggi sono principi trascendentali della ragione, che postulano a priori la conformità delle cose con essi, e Platone sembra esprimere a suo modo lo stesso concetto, là dove dice, che queste regole, alle quali ogni scienza deve la sua origine, ci son piovute dalla dimora degli dèi insieme col fuoco di Prometeo.

## 2. La sua applicazione nel caso presente

Io trovo che nonostante tale energica raccomandazione l'ultima di queste leggi si applica troppo poco a un principio fondamentale di ogni conoscenza, cioè al *principio di ragione sufficiente*. Sebbene da lungo tempo e più volte questo principio sia stato proposto in modo generale, nondimeno si trascurò di discernere sufficientemente le sue diversissime applicazioni, in ognuna delle quali esso riceve un altro significato, e che tradiscono perciò la sua origine da

diverse facoltà conoscitive. Che poi precisamente nello studio delle nostre potenze mentali l'applicazione del principio di omogeneità, con la trascuranza del suo opposto, abbia creato molti e persistenti errori, mentre l'applicazione della legge di specificazione ha provocato i maggiori e più importanti progressi — lo dimostra il paragone della filosofia kantiana con tutte le altre precedenti. Mi sia perciò concesso di citare qui un brano dove Kant raccomanda l'applicazione della legge della specificazione alle fonti delle nostre conoscenze, perché esso permette di valutare questo mio tentativo. "È di estrema importanza isolare le conoscenze, che per il loro genere e per la loro origine devono essere distinte da altre, ed impedire accuratamente che esse si mescolino ad altre conoscenze, con cui nell'uso vengono solitamente congiunte. Ciò che fanno i chimici, nell'analisi dei corpi, oppure i matematici, nella loro teoria pura delle grandezze, spetta ancor più al filosofo, che deve riuscire in tal modo a determinare con sicurezza la parte che uno speciale modo di conoscenza ha nell'uso complesso dell'intelletto, ed inoltre, il valore proprio di tale conoscenza e il suo influsso." <sup>1</sup>

## 3. Utilità di questa indagine

Se mi riesce di dimostrare che il principio scelto a oggetto di questa indagine proviene non immediatamente da una sola, ma piuttosto da diverse cono-

<sup>1</sup> *Critica della ragione pura*, Dottrina trascendentale del metodo, cap. 3 [trad. it., Torino 1957, pp. 813-14].

scenze fondamentali del nostro spirito, ne seguirà nello stesso modo che la necessità, che esso porta seco, come principio stabilito a priori, non è unica e dovunque medesima, bensì molteplice, come sono appunto le fonti del principio stesso. Allora chiunque vorrà fondare una conclusione sopra il detto principio, avrà l'obbligo di determinare con precisione su quale delle diverse necessità che stanno alla base del principio egli si fondi e di indicarle con un nome specifico tra quelli che io proporrò. Spero che ciò sarà tanto di guadagnato per la chiarezza e precisione del filosofare; io considero la maggior possibile intelligibilità, che deve essere raggiunta per mezzo di una precisa determinazione del significato di ogni espressione, come una esigenza imprescindibile della filosofia, onde assicurarci contro l'errore e l'inganno volontario e fare di ogni cognizione acquistata nel dominio della filosofia una proprietà sicura, che non ci possa essere più tolta da un equivoco o da una ambiguità posteriormente scoperti. In generale, il vero filosofo cercherà dovunque la luce e la chiarezza, e si sforzerà sempre di non rassomigliare a una corrente torbida ed impetuosa, ma piuttosto a un lago della Svizzera, il quale, grazie alla sua calma, pur essendo molto profondo, possiede grande limpidezza, la quale appunto fa visibile la sua profondità. "La clarté est la bonne foi des philosophes", ha detto Vauvenargues. Il falso filosofo, per contro, non cercherà, certo, di nascondere con le parole, secondo la massima di Talleyrand, i suoi pensieri, ma piuttosto la loro mancanza, e scriverà a colpa del lettore la inintelligibilità dei suoi filosofemi, nascente invece

dalla propria confusione di pensiero. Questo spiega, perché in diversi scritti, per esempio in quelli di Schelling, il tono didattico diventa così spesso di rimprovero, non solo, ma qualche volta la ramanzina ai lettori vien fatta in precedenza, presupponendosi la loro incapacità.

#### 4. L'importanza del principio di ragione sufficiente

Essa è assai grande, giacché possiamo chiamare il principio di ragione sufficiente il fondamento di ogni scienza. Scienza, infatti, significa un sistema di conoscenze, cioè una somma di conoscenze collegate, in contrapposto al semplice aggregato delle medesime. Ma che altro mai, se non il principio di ragione sufficiente, lega fra loro le membra di un sistema? È appunto questo che contraddistingue ogni scienza dal semplice aggregato, che, cioè, le sue cognizioni derivano ciascuna dall'altra, come dalla propria ragione. Perciò Platone dice: *καὶ γὰρ αἱ δοξαὶ αἱ ἀληθεῖς οὐ πολλοὺ ἀξίαι εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίας λογισμῷ* (etiam opinioniones verac non multi pretii sunt, donec qui illas ratiocinatione a causis ducta liget).<sup>1</sup> Inoltre quasi ogni scienza contiene nozioni di cause, da cui si possono determinare gli effetti, e parimente altre conoscenze sulle necessità delle conseguenze dalle ragioni, quali ci si presenteranno nel seguito della nostra considerazione; ciò che è stato già espresso da Aristotele con le parole: *πᾶσα*

<sup>1</sup> *Μενο*, p. 365 B1p.

επιστημη διανοητικη, η και μετεχουσα, τι διανοιας, περι αιτιας και αρχας εστι (omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est).<sup>1</sup> E siccome è appunto la premessa da noi costantemente posta a priori, che tutto abbia una ragione, che ci dà il diritto di chiedere dappertutto perché, il "perché" può essere chiamato padre di tutte le scienze.

### 5. Il principio stesso

Più avanti sarà mostrato che il principio di ragione sufficiente è l'espressione comune di parecchie conoscenze, date a priori. Provvisoriamente dobbiamo, tuttavia, proporlo in qualche formula. Scelgo quella di Wolff, che è la più generale: "Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit." Niente è senza una ragione perché sia.

<sup>1</sup> *Metaph.*, v, 1.

## CAPITOLO SECONDO

### *Compendio delle principali teorie fin qui insegnate relative al principio di ragione sufficiente*

#### 6. Prima esposizione del principio e distinzione fra due suoi significati

Per un tal principio originario di ogni conoscenza dovette trovarsi molto presto anche l'espressione astratta, più o meno esattamente definita; onde sarebbe per avventura difficile e nello stesso tempo non di grande interesse il ricercare dove una tale espressione s'incontri per la prima volta. Platone e Aristotele non l'espongono ancora formalmente come un principio fondamentale, spesso però l'esprimono come una verità certa per se stessa. Così Platone dice con un'ingenuità, la quale appare, in confronto alle ricerche critiche del nostro tempo, come lo stato dell'innocenza in confronto alla conoscenza del bene e del male: αναγκαιον, παντα τα γιγνομενα δια τινα αιτιαν γιγνεσθαι: πως γαρ αν χωρις τουτων γιγνοιτο; (necesse est, quaecumque fiunt, per aliquam causam fieri; quomodo enim absque ea fierent?); e di nuovo nel *Timeo* (p. 302):

<sup>1</sup> *Phileb.*, p. 240, Bip.

παν δε το γιγνομενον υπ' αιτιου τινος εξ αναγκης γιγνεσθαι: παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν. (quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam, impossibile est.) Plutarco, verso la fine del suo libro *De fato*, cita come uno dei principi fondamentali degli stoici: *μαλιστα μιν και πρωτων ειναι δοξειε, το μηδεν ανατιως γιγνεσθαι, αλλα κατα προηγουμενας αιτιας.* (maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis atgressis.)

Aristotele, negli *Analyt. post.* (I, 2) espone in certo modo il principio di ragione con le parole: *επιστασθαι δε οιομεθα εκαστον απλως, οταν την τ'αιτιαν οιομεθα γνωσκειν, δι' ην το πραγμα εστιν, οτι εκεινον αιτια εστιν, και μη ενδεχεσθαι τουτο αλλως ειναι.* (scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere.) Inoltre nella *Metafisica* (lib. IV, cap. 1) egli dà già una divisione delle diverse specie di ragioni o piuttosto di principi, *αρχαι*, di cui suppone otto specie; la quale divisione per altro né va al fondo, né ha il dovuto rigore. Tuttavia egli dice qui con piena ragione: *πασων μιν ουν κοινωνων των αρχων, το πρωτον ειναι, οθεν η εστιν, η γινεται, η γιγνοσκεται.* (omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur.) Nel capitolo seguente egli distingue diverse specie di cause, sebbene con una certa superficialità e anche confusione. Meglio tuttavia che qui egli enumera negli *Analyt. post.* (II, 11) quattro specie di ragioni: *αιτιαι δε τεσσαρες: μια μιν το*

*τι ην ειναι: μια δε το τινων οντων, αναγκη τουτο ειναι: ετερα δε, η τι πρωτων εκινησε: τεταρτη δε, το τινος ενεκα.* (causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cujus gratia.) Questa è pertanto l'origine della divisione comunemente accolta dagli scolastici in *causae materiales, formales, efficientes et finales*; come si può vedere anche dalle *Disputationes metaphysicae* di Suarez, vero compendio della scolastica (disp. 12, sect. 2 et 3). Ma perfino Hobbes (*De corpore*, pt. II, cap. 10, § 7) la cita ancora e la spiega. Quella divisione si trova in Aristotele ancor una volta, e invero alquanto più dettagliata e chiara: cioè in *Metaph.* I, 3. Anche nel libro *De somno et vigilia* (cap. 2) essa è brevemente riferita. Ma per ciò che riguarda la distinzione importantissima fra causa e ragione di conoscenza, Aristotele, è vero, fa intravedere d'averne avuto un certo concetto, là dove, negli *Analyt. post.* (I, 13), egli dimostra ampiamente che il sapere e provare che qualche cosa sia è ben diverso dal sapere e provare perché sia: ciò che egli presenta come quest'ultimo è la conoscenza della causa; e come il primo, la ragione della conoscenza. Ma non arriva fino a una coscienza del tutto chiara della distinzione, altrimenti l'avrebbe ritenuta e osservata anche negli altri suoi scritti. Ma questo non è affatto il caso: perché, anche là dove, come nei sopracitati brani, egli prende a distinguere le diverse specie di ragioni, la distinzione tanto essenziale, accennata nel capitolo preso qui in considerazione, non gli viene più in mente;

oltre a ciò, egli adopra la parola *αἰτιον* comunemente per qualsiasi ragione, anzi molto spesso chiama *αἰτιας* la ragione della conoscenza e financo le premesse di un sillogismo; così, per esempio, *Metaph.*, iv, 18. *Reth.*, ii, 21. *De plantis*, i, p. 816 (ed. Berol.), specialmente *Analyt. post.*, i, 2, dove appunto le premesse di un sillogismo si chiamano *αἰτιαὶ τοῦ συμπερασματος*. Or se due concetti affini sono indicati dalla stessa parola, è questo un segno che non si conosce o almeno non si tien ferma la loro differenza: infatti tutt'altro è l'omonimia casuale di cose molto diverse. Nel modo più sorprendente questo errore viene in luce nella sua esposizione del sofisma "non causae ut causa", *παρὰ το μὴ αἰτιον ὡς αἰτιον*, nel libro *De sophisticis elenchis* (cap. 5). Per *αἰτιον* egli non intende qui nient'altro che la ragione della dimostrazione, le premesse, cioè una ragione di conoscenza, consistendo il sofisma in questo: che si dimostra sì con perfetta ragione che qualche cosa è impossibile, ma ciò non influisce punto sulla proposizione contrastata, la qual si pretende invece di aver abbattuto in questo modo. Dunque non si parla qui per niente di cause fisiche. Ciò nonostante l'uso della parola *αἰτιον* ha avuto tanta importanza presso i logici moderni, che, nelle loro esposizioni delle *fallaciae extra dictionem* essi tutti quanti, basandosi solo su questa parola, spiegano la *fallacia non causae ut causa* come enunciazione di una causa fisica, che non è tale: per esempio Reimarus, G. E. Schultze, Fries e tutti quelli che ho riscontrato: solo nella logica di Twisten trovo una giusta esposizione di questo sofisma. Anche in altre opere e dissertazioni scientifiche di

vario genere, la denuncia di una *fallacia non causae ut causa* vuol di regola colpire l'interpolazione di una falsa causa.

Di questo scambio, assai comune presso gli antichi, e della confusione della legge logica della ragione di conoscenza con la legge trascendentale naturale di causa ed effetto, ci offre un esempio significativo anche Sesto Empirico. Infatti nel nono libro *Adversus mathematicos* (*adv. physicos*, § 204) egli intraprende la dimostrazione della legge di causalità e dice: chi sostiene che non vi sia nessuna causa (*αἰτια*), o non ha causa (*αἰτια*) alcuna onde sostenga una tale asserzione, oppure ne ha una. Nel primo caso, la sua asserzione non è più vera di quella opposta: nell'altro caso egli certifica con la sua stessa asserzione che vi sono cause.

Vediamo dunque che gli antichi non erano ancora giunti a un discernimento chiaro fra l'esigenza di una ragione di conoscenza per la motivazione di un giudizio e quella di una causa per la produzione di un reale accadimento. Per ciò che riguarda poi gli scolastici, la legge della causalità era per loro un assioma superiore a ogni indagine: "non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius", dice Suarez (*Disp.* 12, sect. 1). Nello stesso tempo essi mantennero la sopra citata divisione aristotelica delle cause, ma nemmeno essi, ch'io sappia, pervennero ad accorgersi della distinzione necessaria, di cui qui è questione.

## 7. Cartesio

Perfino il nostro eccellente Cartesio, l'iniziatore della indagine soggettiva e perciò il padre della filosofia moderna, lo troviamo a questo riguardo prigioniero di equivoci difficilmente spiegabili, e vedremo tosto a che tristi e deplorabili conseguenze quelli hanno condotto nella metafisica. Egli dice nella *Responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia* (assioma 1): "Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quanam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum." Egli avrebbe dovuto dire: l'immensità di Dio è una ragione di conoscenza, dalla quale segue che Iddio non ha bisogno di causa. Invece confonde le due cose, e si vede che non ha una chiara coscienza della grande differenza fra causa e ragione di conoscenza. In verità nel suo caso è l'intenzione che guasta il giudizio. Cioè qui, dove la legge di causalità chiede una causa, egli introduce al suo posto una ragione di conoscenza, poiché una tal ragione non ci mena daccapo per le lunghe, come fa la causa; e così appunto per mezzo di questo assioma egli si spiana la via alla prova ontologica della esistenza di Dio, della quale egli fu l'inventore, avendone data Anselmo solo una traccia generale. E infatti subito dopo gli assiomi, di cui quello citato è il primo, questa prova ontologica viene esposta formalmente e con

estrema serietà: perché in verità essa è già propriamente enunciata in quello stesso assioma, oppure almeno vi si trova così compiuta come il pulcino nell'uovo lungamente covato. Così dunque, mentre tutte le altre cose hanno bisogno di una causa per la loro esistenza, a Dio, già introdotto per la scala della prova cosmologica, basta invece l'*immensitas*, contenuta nel suo proprio concetto, oppure, come si esprime la prova stessa: "in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur". Questo è dunque il *tour de passe-passe*, per il quale la *confusione*, familiare già ad Aristotele, dei due significati principali del principio di ragione, fu subito adoperata in *majorem Dei gloriam*.

Guardata alla luce e spregiudicatamente, questa famosa prova ontologica è davvero una barzelletta assai carina. Infatti, per una occasione qualunque, uno escogita un concetto composto di ogni sorta di predicati, con l'avvertenza che fra questi predicati vi sia chiaro e netto oppure implicito, ciò ch'è più decoroso, in un altro predicato, per esempio *perfectio*, *immensitas* o qualche cosa di simile, anche il predicato di realtà o d'esistenza. Come è noto, da un dato concetto si possono dedurre, per mezzo di soli giudizi analitici, tutti i suoi predicati essenziali, cioè quelli che con lo stesso concetto si pensano contenuti in esso e parimente anche i predicati essenziali di questi predicati, giudizi che perciò hanno una verità logica, cioè il concetto dato è la loro ragione di conoscenza. Con questa regola quel tale cava fuori dal suo concetto, inventato a piacere, anche il predicato di realtà o d'esistenza: e per questa sola ragione l'og-



getto corrispondente al concetto deve esistere nella realtà, indipendentemente dal concetto medesimo!

Wär der Gedanke nicht so verwünscht gescheut,  
Man wär versucht, ihn herzlich dumm zu nennen.<sup>1</sup>

Del resto la risposta semplice a una tale dimostrazione ontologica è: "Tutto dipende da dove hai preso il tuo concetto: se è attinto dall'esperienza, à la *bonne heure*, il suo oggetto esiste e non ha bisogno di altra prova: se all'incontro esso è stato cavato dal tuo proprio *sinciput*, allora tutti i suoi predicati non gli servono un bel nulla: esso rimane quello che è, cioè, appunto, un ente cervelletto." Che poi la teologia, per pigliar piede nel dominio a lei perfettamente estraneo della filosofia, nel quale pur ambisce di attecchire, sia stata costretta a ricorrere a simili dimostrazioni: ciò suscita una prevenzione assai sfavorevole verso le sue pretese. Ma — o profetica saggezza di Aristotele! — egli non aveva mai udito nulla della prova ontologica: ma, come se vedesse dinanzi a sé la notte dei bui tempi futuri scorgendovi quella fandonia scolastica e desiderando chiuderle il varco, egli dimostra accuratamente, nel capitolo 7 del secondo libro degli *Analytica posteriora*, che la definizione di un oggetto e la dimostrazione della sua esistenza sono due cose diverse ed eternamente separate, perché per mezzo dell'una veniamo a sapere ciò di cui si tratta, ma per mezzo dell'altra, che una tal cosa esiste; e come un oracolo dell'avvenire egli

<sup>1</sup> "Se il pensiero non fosse così maledettamente abile, si sarebbe tentati di chiamarlo estremamente stupido." F. SCHILLER, *Wallenstein, Die Piccolomini* II, 7. [N. d. T.]

pronunzia la sentenza: το δ'είναι ουκ ουσια ουδενι ου γαρ γενοσ το ον (esse autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus). Questo significa: "L'esistenza non può mai competere all'essenza, né la realtà effettuale di una cosa alla sua quiddità ideale." — Di quanta venerazione, invece, il signor Schelling circonda ancora la prova ontologica, si vede da una lunga nota a p. 152 del primo volume dei suoi scritti filosofici dell'anno 1809. Ma si può deriverne altresì un insegnamento più istruttivo, cioè come millanterie insolenti, che si danno l'aria di grandezza, bastano per gettare ai tedeschi polvere negli occhi. Ma che, perfino un individuo talmente meschino come Hegel, — tutto il filosofare miserabile del quale è in verità un'amplificazione mostruosa della dimostrazione ontologica, — abbia voluto difenderla contro la critica di Kant, è un'alleanza, della quale la dimostrazione ontologica stessa avrebbe avuto vergogna, per quanto poco la vergogna sia del resto il suo affare. Non ci si aspetti che io parli con stima di persone, che hanno fatto cadere la filosofia in discredito.

## 8. Spinoza

Sebbene la filosofia di Spinoza consista principalmente nella negazione del duplice dualismo, esposto dal suo maestro Cartesio, cioè fra Iddio ed il mondo e fra l'anima ed il corpo; nondimeno egli rimase perfettamente fedele a Cartesio nella sopraindicata confusione e nel miscuglio della relazione fra ragione di conoscenza e conseguenza con quella fra causa ed

effetto; anzi egli cerca di trarne per la sua metafisica vantaggi ancora maggiori di quelli che il suo maestro ne aveva tratti per la sua: perché la detta confusione è diventata il fondamento di tutto il suo panteismo.

In un concetto, infatti, tutti i suoi predicati essenziali sono contenuti *implicitamente*, perciò essi se ne possono dedurre *esplicitamente* per mezzo di soli giudizi analitici: la somma di questi è la sua definizione. La quale è dunque diversa dal concetto stesso non per il contenuto, ma solo per la forma; poiché essa consiste di giudizi, che tutti quanti sono pensati col concetto come contenuti in esso e vi hanno perciò la loro ragione di conoscenza, in quanto essi esprimono la sua essenza. Essi possono perciò essere considerati come le conseguenze di quel concetto, in quanto loro ragione. Ebbene, questa relazione fra un concetto e i giudizi analitici, in esso fondati e da esso deducibili, è esattamente la relazione che il cosiddetto Dio di Spinoza ha col mondo o più esattamente l'unica e sola sostanza con i suoi innumerevoli accidenti ("Deus, sive substantia constans infinitis attributis." *Eth.* pt. prima, prop. 11. "Deus, sive omnia Dei attributa.") È dunque la relazione della ragione di conoscenza con la sua conseguenza; mentre il vero teismo (quello di Spinoza è solo un teismo nominale) assume la relazione della causa con l'effetto; nella quale la ragione si distingue dalla conseguenza non solo secondo il modo della considerazione (come in quello di Spinoza), ma in essenza e realtà, cioè in se stessa, e sempre restandone separata. Perché la parola Dio, usata in modo onesto,

significa appunto una tale causa del mondo, con la aggiunta della personalità. Invece un Dio impersonale è una *contradictio in adjecto*. Ma Spinoza, volendo mantenere la parola Dio anche nella relazione da lui stabilita, per significare con essa la sostanza, che egli espressamente chiamò la causa del mondo, vi poté riuscire soltanto confondendo totalmente quelle due relazioni, e quindi anche il principio della ragione di conoscenza col principio di causalità. Per dimostrarlo, ricordo fra i tanti solo il brano seguente. "Notandum, dari necessario uniuscujusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. Et notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari." (*Eth.*, pt. prima, prop. 8, schol. 2.) Nell'ultimo caso egli intende una causa efficiente, come risulta da ciò che segue; nel primo invece, una semplice ragione di conoscenza: tuttavia egli identifica le due cose e con ciò prepara la strada alla sua intenzione d'identificare Dio col mondo. Confondere una ragione di conoscenza, implicata in un dato concetto, con una causa agente dal di fuori ed equipararla ad essa, è dappertutto il suo artificio; e l'ha imparato da Cartesio. Per documentare questa confusione io cito ancora i seguenti brani. "Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent." (*Eth.*, pt. prima, prop. 16.) Nello stesso tempo egli chiama Iddio dappertutto la causa del mondo. "Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, exprimit." (*Ibid.*, prop. 36,

demonstr.) "Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens." (*Ibid.*, prop. 18.) "Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae sed etiam essentiae." (prop. 25.) In *Eth.*, pt. terza, prop. 1, demonstr. sta scritto: "Ex data quacunq[ue] idea aliquis effectus necessario sequi debet." E (*Ibid.*, prop. 4, demonstr.) "Nulla res nisi a causa externa potest destrui. *Definitio* cujuscunq[ue] rei, ipsius essentiam [essenza, natura, per distinguere da existentia, esistere] affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere." Questo significa: siccome un concetto non può contenere nulla che contraddica alla sua definizione, cioè alla somma dei suoi predicati; così pure una cosa non può contenere niente, che potrebbe diventare la causa della sua distruzione. Questa veduta culmina nella un po' lunga seconda dimostrazione della proposizione 11, dove la causa che potrebbe distruggere o annullare un essere viene confusa con la contraddizione, che è contenuta nella definizione di esso e che perciò annulla tale definizione. La necessità di confondere la causa e la ragione di conoscenza diventa con ciò talmente pressante, che Spinoza non può mai dire o solo causa o solo ratio, ma è costretto a porre ogni volta ratio seu causa, ciò che succede qui, in una sola pagina, otto volte per nascondere la malversazione. La stessa cosa ha già fatto Cartesio nell'assioma sopra citato.

In verità il panteismo di Spinoza è dunque soltanto la realizzazione della dimostrazione ontologica

di Cartesio. Prima egli fa suo il principio ontoteologico di Cartesio che abbiamo citato sopra ("ipsa naturae Dei immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum"); invece di Deus egli dice sempre (sul principio) *substantia*, ed ecco che egli conclude: "Substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia causa sui." (*Eth.*, pt. prima, prop. 7.) Dunque per mezzo dello stesso argomento, col quale Cartesio aveva dimostrato l'esistenza di Dio, egli dimostra l'esistenza assolutamente necessaria del mondo, il quale dunque non ha bisogno di nessun Dio. Questo egli fa in modo ancora più chiaro nello scolio 2 alla proposizione 8. "Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessarium existentiam involvere, et consequenter ex sola eius definitione debet ipsius existentia concludi." Come è noto, questa sostanza è il mondo. Nello stesso senso la dimostrazione della prop. 24 dice: "Id, cujus natura in se considerata [cioè la definizione] involvit existentiam, est causa sui."

Vale a dire, ciò che Cartesio aveva esposto solo in senso ideale, soggettivo, cioè solo per noi, solo per lo scopo della conoscenza, vale a dire della dimostrazione dell'esistenza di Dio, fu preso da Spinoza come reale e oggettivo, come la vera relazione fra Dio ed il mondo. Nel concetto di Dio, come fu esposto da Cartesio, è contenuta l'esistenza ed esso diventa dunque un argomento per la sua esistenza reale: presso Spinoza Dio stesso è nel mondo. Ciò che dunque era per Cartesio una semplice ragione di conoscenza è trasformato da Spinoza in ragione di

realtà; mentre il primo aveva insegnato nella dimostrazione ontologica, che dalla *essentia* di Dio segue la sua *existentia*, Spinoza ne fa la causa *sui* e arditamente comincia la sua *Etica* dicendo: "Per *causam sui* intelligo id, *cujus essentia* [concetto] involvit *existentiam*." Sordo all'ammonimento di Aristotele, che gli grida: το δ'εἶναι οὐκ οὐσια οὐδέν! Qui abbiamo dunque una tangibile confusione della ragione di conoscenza con la causa. E mentre i neospinozisti (gli schellingiani, gli hegeliani eccetera), abituati a prendere le parole per pensieri, spesso esprimono una dignitosa e riverente ammirazione per quella causa *sui*; io, da parte mia, vi vedo solo una *contradictio in adjecto*, un mettere avanti ciò che è dopo, uno sfacciato atto d'arbitrio per tagliare l'infinita catena causale, che mi ricorda la storiella di quell'austriaco che, — non riuscendo a raggiungere il fermaglio che aveva appuntato sul casco, per ben fissarlo, — saltò sulla sedia. Il vero emblema della causa *sui* è il barone Münchhausen, il quale, mentre il suo cavallo affonda nell'acqua, lo stringe colle gambe e tira su se stesso ed il cavallo per mezzo della sua treccia tirata davanti sulla testa, e sotto sta scritto: causa *sui*.

Per finire si dia anche un'occhiata alla prop. 16 del primo libro dell'*Etica*, dove sul fondamento, che "ex data *cujuscumque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur*", si fa seguire: "ex *necessitate divinae naturae* [cioè, presa come reale] *infinita infinitis modis sequi debent*"; indubbiamente dunque fra questo Dio ed il mondo vi è la stessa relazione che fra un concetto e la sua definizione. Nondimeno, immediata-

mente viene aggiunto il corollario: "Deum omnium rerum esse *causam efficientem*." Più in là la confusione della ragione di conoscenza con la causa non può essere spinta, e non poteva avere delle conseguenze più notevoli di quelle che vediamo qui. Or questo testimonia l'importanza del tema del presente trattato.

Ai nostri giorni il signor Schelling ha aggiunto un piccolo epilogo alle aberrazioni prodotte dalla mancanza di chiarezza di pensiero di quei due grandi spiriti del passato, studiandosi di sovrapporre un terzo gradino al *climax* presente. Mentre Cartesio soddisface all'esigenza della legge inesorabile della causalità, che metteva alle strette il suo Dio, sostituendo la causa richiesta con una ragione di conoscenza per sistemare la questione, e mentre Spinoza ne aveva fatto una vera causa e cioè una causa *sui*, così che Dio gli si trasmutò nel mondo; il signor Schelling (nel suo trattato della libertà umana) separò in Dio stesso la ragione dalla conseguenza, perciò consolidò la cosa ancora meglio, innalzandola a reale ipostasi in carne ed ossa della ragione e della sua conseguenza, facendoci fare conoscenza con qualche cosa che "in Dio non è Egli stesso, ma la sua causa in quanto un *Urgrund* o piuttosto *Ungrund*".<sup>1</sup> *Hoc quidem vere palmarium est*. Che del resto egli ha preso tutta la favola dal *Gründlicher Bericht vom irdischen und*

<sup>1</sup> *Ur-grund* vale "ragione (fondo, fondamento, principio) originaria"; *Un-grund* vuol dire "mancanza di fondo (o di fondamento, principio)": donde il giuoco di parole intraducibile in italiano. Facciamo presente al lettore che *Grund* è sempre stato da noi tradotto con "ragione" come correlato di *Folge* (conseguenza), in quanto cioè è il principio o fondamento logico e conoscitivo.

himmlischen *Mysterio* di Jakob Böhme è abbastanza conosciuto oggidi: ma donde J. Böhme stesso abbia preso la cosa e dove sia dunque l'origine dell'*Unggrund*, pare che non si sappia; perciò mi permetto di metterlo qui. È il βυθος cioè *abyssus*, vorago, dunque profondità senza fondo, *Unggrund*, dei Valentiniani (una setta eretica del secondo secolo), il quale fecondò il silenzio che gli era consustanziale, ed il silenzio, a sua volta, produsse l'intelletto ed il mondo: come racconta Ireneo (*Contr. Haeres.* lib. 1, cap. 1) con le parole seguenti: Λεγουσι γαρ τινα ειναι εν αορατοις και ακατονομαστοις ὑψωμασι τελειον Λιωνα προοντα· τούτον δε και προαρχην, και προπατορα, και βυθον καλουσιν· — Ὑπαρχοντα δε αυτον αχωρητον και αορατον, αἰδιον τε και αγεννητον, εν ἡσυχια και ἡρεμια πολλη γεγονεναι εν απειροις αιωσι χρονων. Συνυπαρχειν δε αυτω και Εννοιαν, ἣν δε και Χαριν, και Σιγην ονομαζουσι· και εννοηθῆναι ποτε απ' ἑαυτου προβαλεσθαι τον βυθον τούτον αρχην των παντων, και καθαπερ σπερμα την προβολην ταυτην (ἣν προβαλεσθαι εννοηθη) καθεσθαι, ως εν μητρε, τη συνυπαρχουση ἑαυτω Σιγη. Ταυτην δε, ὑποδεξαμενην το σπερμα τούτο, και εγκυμονα γενομενην, αποκησαι Νουν, ὁμοιον τε και ισον τῷ προβαλοντι, και μονον χωρουντα το μεγαθος του Πατρος. Τον δε νουν τούτου και μονογενη καλονσι, και αρχην των παντων. (Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae

da Schopenhauer distinto da *Ursache* "causa" reale, cui segue l'"effetto", (*Wirkung*). Così *Erkenntnisgrund* è sempre stato tradotto "ragione di conoscenza", allo stesso modo che il *Satz vom zureichenden Grunde* è il "principio di ragione sufficiente". [N. d. T.]

nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aencem praecixistentem, quem et proarchen, et propatorem, et Bythum vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenuus esset, infinitis temporum saeculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Una etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro Bythum in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae una cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellent.) Probabilmente questo passo dalla storia delle cresce deve essere venuto in qualche modo alle orecchie di J. Böhme ed il signor Schelling l'ha accettato fiduciosamente dalle mani di quest'ultimo.

#### 9. Leibnitz

Leibnitz, per il primo, ha esposto finalmente il principio di ragione come un principio supremo di ogni conoscenza e scienza. Egli lo proclama assai pomposamente in diversi luoghi delle sue opere, se ne dà grande importanza e fa come se fosse stato lui il primo a scoprirlo; ma non sa dire niente più che sempre la solita storia: che ogni cosa deve

avere una ragione sufficiente per essere in un certo modo e non in un altro; ciò che davvero il mondo avrà saputo già prima di lui. È vero, occasionalmente egli accenna alla differenza fra i significati principali di questo principio, ma non li ha mai espressamente sottolineati, neppure li ha mai esaminati chiaramente. Il passo principale è nei suoi *Principia philosophiae* (§ 32), ed un po' meglio espresso esso si trova nella loro edizione francese, intitolata *Monadologie*: "en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement." Si confronti questo passo con il § 44 della *Teodicea* e la quinta lettera a Clarke (§ 125).

#### 10. Wolff

Wolff è dunque il primo che ha espressamente tenuto distinti i due significati principali del nostro principio e ne ha analizzato la differenza. Egli però non espone ancora il principio di ragione sufficiente nella logica, come si fa adesso, ma nella ontologia. Già nel § 71 di quest'ultima egli insiste sul fatto che il principio di ragione sufficiente della conoscenza non debba essere confuso con quello di causa ed effetto, ma non ne definisce ancora chiaramente la differenza e commette lui stesso delle confusioni, citando appunto qui nel capitolo "De ratione sufficiente" (§§ 70, 74, 75, 77) per dimostrare

il *principium rationis sufficientis* degli esempi di causa ed effetto e di motivo ed azione, i quali, se egli voleva fare quella distinzione, avrebbero dovuto essere citati nel capitolo "De causis" della stessa opera. Invece, in quest'ultimo capitolo egli cita di nuovo degli esempi perfettamente identici e anche qui espone di nuovo il *principium cognoscendi* (§ 876), il quale, essendo trattato già prima, non ha qui il suo posto, si bene serve d'introduzione alla distinzione definita e chiara fra il medesimo e la legge di causalità, la quale segue dopo ai §§ 881-884. "Principium, — egli dice qui più giù, — dicitur id, quod in se continet rationem alterius", e ne distingue tre diverse forme, cioè: 1) *principium fiendi* (causa), che egli definisce come "ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit"; 2) *principium essendi*, che egli definisce: "ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis". Quest'ultimo mi sembra un concetto insussistente. In generale la possibilità è, come Kant ha abbondantemente dimostrato, la conformità alle condizioni di ogni esperienza, delle quali siamo consapevoli a priori. Grazie a queste, noi sappiamo, riguardo all'esempio della pietra di Wolff, che cambiamenti sono possibili come effetti di cause, cioè che uno stato può seguire all'altro, se questo contiene in sé le condizioni per quello: qui troviamo, come effetto, lo stato dell'esser caldo della pietra, e come cause lo stato precedente della capacità finita di calore della pietra e del suo contatto col calore

libero. Ora il fatto che Wolff vuole chiamare il primo modo di questo stato *principium essendi* ed il secondo *principium fiendi* è basato su di una illazione prodotta in lui da ciò, che le condizioni esistenti dal lato della pietra sono più durevoli e perciò possono più a lungo aspettare le altre. Che la pietra sia così fatta, di tale costituzione chimica, con tale e tanto calore specifico e quindi con una capacità calorifica in ragione inversa del medesimo, tutto ciò, — precisamente come, d'altra parte, il suo venire in contatto col calore libero, — è la conseguenza di una catena di cause antecedenti, che sono altrettanti *principia fiendi*: ed è soltanto la congiunzione delle due serie di circostanze che costituisce lo stato, il quale come causa condiziona il riscaldamento che ne è l'effetto. Non c'è qui alcun posto per il *principium essendi* di Wolff, che io quindi non riconosco e sul quale mi sono qui diffuso con una certa larghezza, in parte perché adoperò in seguito quella denominazione in un significato totalmente diverso, e in parte, perché questa delucidazione contribuisce a far capire il vero senso della legge di causalità. 3) Wolff distingue, come fu già detto, il *principium cognoscendi* e sotto causa egli cita ancora la "causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans".

#### 11. I filosofi fra Wolff e Kant

Baumgarten ripete nella sua *Metafisica* (§§ 20-24 e §§ 306-313) le stesse distinzioni di Wolff.

Reimarus, nella *Teoria della ragione* (§ 81), distingue: 1) *ragione interna*, la spiegazione della quale coincide con la *ratio* di Wolff, invece si riferirebbe alla *ratio cognoscendi*, se egli non trasferisse alle cose ciò che vale solo dei concetti; 2) *ragione esterna*, cioè causa. Nel § 120 sg. egli definisce bene la *ratio cognoscendi*, come una condizione per il giudizio, ma nel § 125, in un esempio, egli confonde con essa la causa.

Lambert nel *Nuovo Organon*, non fa più allusione alle distinzioni di Wolff; egli, in un esempio, dimostra di distinguere la ragione di conoscenza dalla causa, cioè nel primo volume, § 472, dove dice che Dio è *principium essendi* delle verità e le verità *principia cognoscendi* di Dio.

Plattner, negli *Aforismi* (§ 868) dice: "Ciò che nei limiti della rappresentazione significa ragione e conseguenza (*principium cognoscendi*, *ratio* — *rationatum*) è nella realtà causa ed effetto (*causa efficiens* — *effectus*). Ogni causa è ragione di conoscenza, ogni effetto, conseguenza di conoscenza." Egli dunque intende, che causa ed effetto siano ciò che nella realtà corrisponde ai concetti di ragione e conseguenza nel pensiero; che la relazione fra di loro sia simile a quella fra sostanza e accidenti e soggetto ed oggetto, o come fra la qualità dell'oggetto e la sensazione del medesimo in noi, eccetera. Io credo superfluo confutare questa opinione perché ognuno capirà facilmente che la relazione fra ragione e conseguenza nei giudizi è cosa affatto diversa dalla cognizione di effetto e causa; bensì in casi singolari anche la cognizione di una causa, come tale, può

essere la ragione di un giudizio, il quale enuncia l'effetto (cfr. § 36).

## 12. Hume

Fino a questo pensatore serio nessuno aveva mai dubitato di ciò che segue. Prima di tutte le altre cose, in cielo e in terra, è il principio di ragione sufficiente, cioè la legge di causalità. Perché esso è una *veritas aeterna*: cioè esso per se stesso è superiore agli dèi e al destino: tutto il resto, invece, — per esempio, l'intelletto, il quale pensa il principio di ragione, non meno che l'universo e ciò che può essere la causa di questo universo, come atomi, movimenti, un creatore, eccetera, — lo è soltanto in conformità con questo principio e grazie al medesimo. Hume fu il primo che ebbe l'idea di domandare, donde questa legge di causalità abbia la sua autorità, e di chiederne le credenziali. È noto il risultato cui egli giunse, che cioè la causalità non è niente altro che la *successione temporale* delle cose e degli stati, percepita empiricamente e diventata per noi una cosa abituale: ognuno sente subito ciò che vi è di falso e non è difficile confutarlo. Ma il merito stava nel solo fatto di essersi posta tale questione! Essa diventò l'impulso ed il punto d'attacco per le profonde ricerche di Kant, e quindi per un idealismo piú profondo e piú radicale di quello passato, che era stato principalmente quello di Berkeley: per l'idealismo trascendentale, il quale ci dà la convinzione che il mondo preso nella sua totalità dipende

da noi nello stesso modo come noi ne dipendiamo in particolare. Poiché dimostrando i principi trascendentali come tali, grazie ai quali noi possiamo determinare qualche cosa *a priori*, cioè prima di ogni esperienza, in riguardo agli oggetti e alla loro possibilità, Kant ne dedusse che queste cose, così come ci si presentano, non possono esistere indipendentemente dalla nostra conoscenza. L'affinità di un tal mondo col sogno risalta chiaramente.

## 13. Kant e la sua scuola

Il passo principale di Kant in riguardo al principio di ragione sufficiente, si trova nel piccolo trattato *Su una scoperta, dopo la quale ogni critica della ragione pura deve essere resa superflua* e in particolare nella prima parte, sotto A. Ivi Kant insiste sulla distinzione fra "il principio logico (formale) della conoscenza" "ogni proposizione deve avere la sua ragione" e "il principio trascendentale (materiale)" "ogni cosa deve avere la sua causa"; egli polemizza contro Eberhardt, il quale aveva voluto identificare le due cose. Io criticherò in apposito paragrafo la sua dimostrazione dell'apriorità e con ciò della trascendentalità della legge di causalità, dopo aver esposto prima l'unica dimostrazione giusta.

Dopo questi predecessori si trova nei diversi manuali di logica, prodotti dalla scuola kantiana, per esempio, in quelli di Hofbauer, Maass, Jakob, Kiesewetter ed altri, una distinzione abbastanza precisa fra ragione di conoscenza e causa. Specialmente Kie-



sewetter la definisce nella sua *Logica* (vol. 1, p. 16) con assoluta esattezza: "La ragione logica [ragione di conoscenza] non è da confondere con la reale [causa]. Il principio di ragione sufficiente ha il suo posto nella logica, il principio di causalità, nella metafisica." E, a p. 60: "Quello è principio fondamentale del pensiero, questo dell'esperienza. La causa si riferisce a cose reali; la ragione logica solo a rappresentazioni."

Gli oppositori di Kant danno ancora maggior importanza a questa distinzione. G. E. Schulze, nella sua *Logica* (§ 19 nota 1 e § 63) si lamenta della confusione del principio di ragione sufficiente con quello di causalità. Salomon Maimon, nella sua *Logica* (pp. 20, 21), si duole che molto sia stato detto della ragione sufficiente senza che si sia spiegato che cosa essa debba significare, e, nella prefazione (p. xxiv), rimprovera Kant di aver dedotto il principio di causalità dalla forma logica dei giudizi ipotetici.

F. H. Jacobi, nelle sue *Lettere intorno alla dottrina di Spinoza* (appendice 7, p. 414), dice che dalla confusione del concetto di ragione con quello di causa nasce un inganno, che è diventato la fonte di diverse speculazioni errate; egli ne dà anche una sua propria distinzione. Però troviamo qui, come è il caso generale in lui, piuttosto un gioco vanitoso di frasi che un filosofare serio.

In che modo finalmente il signor Schelling distingue ragione e causa, si può vedere dai suoi *Aforismi come introduzione alla filosofia naturale* (§ 184), i quali aprono il primo fascicolo del primo volume degli "Annali di medicina" di Marcus e Schelling.

Ivi impariamo che la gravità è la *ragione*, e la luce è la *causa* delle cose; cito solo queste parole come una perla, perché un vaniloquio così sconsiderato non merita nessun posto fra le opinioni degli indagatori seri e onesti.

#### 14. Sulle dimostrazioni del principio

È necessario ricordare, ancora, che, più d'una volta, si cercò invano di dimostrare in generale il principio di ragione sufficiente, per lo più senza definire con precisione il senso, nel quale esso era preso. Per esempio, l'aveva tentato Wolff, nella *Ontologia* (§ 70) e la dimostrazione fu poi ripetuta da Baumgarten nella *Metafisica* (§ 20). Sarebbe superfluo ripeterla anche qui e confutarla, perché è evidente, che essa è fondata su un gioco di parole. Plattner, negli *Aforismi* (§ 828), Jakob, nella *Logica e metafisica* (p. 38, 1794) hanno tentato altre dimostrazioni, nelle quali è facilissimo riconoscere il circolo vizioso. Come già ho detto, si parlerà più giù della dimostrazione di Kant. Siccome spero d'indicare per mezzo di questo trattato le diverse leggi della nostra facoltà conoscitiva, — espressione comune delle quali è il principio di ragione sufficiente, — ne seguirà da sé che il principio non è dimostrabile in generale e che di tutte queste dimostrazioni (eccetto quella di Kant, che è diretta a dimostrare non la validità, ma l'apriorità della legge di causalità) vale ciò che dice Aristotele (*Metaph.* III, 6): λογὸν ζήτησαι ὃν οὐκ ἐστὶ λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀποδείξις ἐστὶ. (rationem

corum quacrunt, quorum non est ratio: demonstrationis enim principium non est demonstratio.) Cfr. *Analyt. post.* 1, 3. Infatti ogni dimostrazione è un ricondurre ad altro già riconosciuto per vero, e se di questo quale esso si sia, chiediamo sempre di nuovo una dimostrazione, arriveremo finalmente a certi principi, i quali esprimono le forme e le leggi e perciò le condizioni di ogni pensare e conoscere, nella cui applicazione consiste perciò ogni pensare e conoscere; cosicché la certezza non è altro che la conformità con esse, onde la loro propria certezza non può risultare da altri principi. Tratteremo nel quinto capitolo del genere di verità di tali principi.

Cercare una dimostrazione in particolare per il principio di ragione è di più una speciale stortura, la quale attesta mancanza di riflessione. Perché ogni dimostrazione è l'esposizione della ragione di un giudizio, il quale appunto per questo riceve il predicato di vero. Il principio di ragione è appunto l'espressione di questa necessità di una ragione per ogni giudizio. Chi chiede per esso una dimostrazione, cioè l'esposizione di una ragione, appunto con ciò già la presuppone, anzi la sua domanda è fondata appunto su questa premessa. Costui si mette dunque in questo circolo vizioso, che chiede la dimostrazione del diritto di chiedere una dimostrazione.

*Insufficienza delle passate esposizioni  
e abbozzo di una nuova esposizione*

15. *Casi che non sono compresi fra i significati del principio finora esposti*

Dal compendio dato nel capitolo precedente si giunge al risultato generale che due applicazioni del principio di ragione sufficiente sono state distinte, sebbene solo gradatamente e stranamente tardi, e anche non senza che spesso confusioni e sbagli siano stati commessi di nuovo: l'una ai giudizi, i quali, per essere veri, debbono sempre avere una ragione; l'altra, ai cambiamenti degli oggetti, i quali debbono sempre avere una causa. Vediamo che in ambedue i casi il principio di ragione sufficiente autorizza la domanda "perché?" e questa è la sua qualità essenziale. Sono però compresi in quelle due relazioni tutti i casi, nei quali abbiamo il diritto di domandare perché? Se io domando: perché in questo triangolo i tre lati sono uguali? La risposta è: perché i tre angoli sono uguali. Ebbene, l'uguaglianza degli angoli è la causa della uguaglianza dei lati? No, perché qui non si parla di nessun cambiamento, dunque di nes-

sun effetto, che debba avere una causa. E essa semplicemente una ragione di conoscenza? No, perché l'uguaglianza degli angoli non è solo la dimostrazione della uguaglianza dei lati, non è solo la ragione di un giudizio: coi soli concetti non si comprende affatto che, perché gli angoli sono uguali anche i lati debbono essere uguali, perché nel concetto d'uguaglianza degli angoli non è già compreso quello d'uguaglianza dei lati. Qui non vi è dunque nessuna associazione fra concetti oppure giudizi, ma fra lati ed angoli. L'uguaglianza degli angoli non è la ragione immediata della conoscenza della uguaglianza dei lati, ma lo è solo mediatamente, in quanto è la ragione dell'essere così dei lati, in questo caso dell'essere uguali: perché gli angoli sono uguali, i lati debbono essere uguali. Abbiamo qui un'associazione necessaria fra angoli e lati, e non immediatamente un'associazione necessaria di due giudizi. Oppure, di nuovo, se io domando: perché *infecta facta*, però mai *facta infecta fieri possunt*? Cioè: perché il passato è senz'altro irreparabile e l'avvenire, immanca- bile? In questo caso la pura logica per mezzo di semplici concetti non basta per provarlo ad evidenza. E nello stesso modo qui non si tratta neppure di causalità; perché essa ha nel suo dominio solo gli avvenimenti nel tempo e non il tempo stesso. Ma non grazie alla causalità, ma immediatamente grazie alla sua semplice esistenza, il cui subentrare però era inevitabile, l'ora presente ha precipitato l'ora fuggita nell'abisso senza fondo del passato e l'ha annullata per l'eternità. I soli concetti non spie- gano questo, né lo rendono chiaro; bensì noi lo

riconosciamo in modo immediato ed intuitivo, nello stesso modo appunto come la differenza fra destra e sinistra e ciò che ne dipende, per esempio, che il guanto sinistro non si adatta alla mano destra.

Siccome dunque non tutti i casi, in cui il principio di ragione sufficiente trova applicazione, si lasciano ricondurre a ragione e conseguenza logiche ed a causa ed effetto, certamente la legge della specificazione non è stata soddisfatta pienamente in questa suddivi- sione. La legge della omogeneità però ci costringe a presupporre che quei casi non siano infinitamente di- versi fra loro, ma che si possa ridurli a certe specie. Prima che io tenti questa divisione, è necessario definire che cosa appartiene in tutti i casi al principio di ragione sufficiente, come suo carattere proprio, perché il concetto generico deve essere fissato prima dei concetti specifici.

#### 16. La radice del principio di ragione sufficiente

La nostra coscienza conoscitiva, che si manifesta come sensibilità esterna e interna (ricettività), come intelletto e ragione, si scinde in soggetto ed oggetto e oltre ciò non contiene nulla. Essere oggetto per il soggetto ed essere la nostra rappresentazione è la stessa cosa. Tutte le nostre rappresentazioni sono oggetti del soggetto e tutti gli oggetti del soggetto sono nostre rappresentazioni. Or accade che tutte le nostre rappresentazioni sono associate fra di loro secondo una certa legge ed in una forma, che si può determinare a priori; in virtù di tale associa-

zione niente di sussistente per sé e indipendente, come anche niente di singolo ed isolato, può diventare oggetto per noi. È appunto questa associazione che trova la sua espressione generale nel principio di ragione sufficiente. Come possiamo dedurre dalla esposizione precedente, questa associazione assume forme diverse, secondo le diverse specie degli oggetti, e per indicare questa diversità di forme anche il principio di ragione sufficiente deve modificare ogni volta la sua espressione; ciò nonostante l'associazione, attraverso tutte le sue forme diverse, ritiene un elemento comune, il quale viene espresso in modo generale ed astratto appunto dal principio in questione. Ho chiamato perciò radici del principio di ragione sufficiente quelle relazioni, che ne formano la base e che poi dovranno essere spiegate in modo più dettagliato. Un esame particolareggiato e condotto secondo le leggi della omogeneità e della specificazione divide queste radici in diverse specie ben definite tra loro, il numero delle quali si riduce a quattro, secondo le quattro classi, nelle quali si divide tutto ciò che può diventare oggetto per noi, cioè tutte le nostre rappresentazioni. Queste classi saranno esposte e trattate nei quattro seguenti capitoli.

In ognuna di quelle classi vedremo apparire il principio di ragione sufficiente in una forma diversa, ma, ammettendo la formula sopraindicata, esso si farà riconoscere dovunque come lo stesso principio, proveniente dalla radice qui indicata.

#### CAPITOLO QUARTO

*La prima classe di oggetti per il soggetto e la forma del principio di ragione sufficiente, che vi è dominante*

##### 17. Spiegazione generale di questa classe d'oggetti

La prima classe dei possibili oggetti della nostra facoltà rappresentativa è quella delle rappresentazioni, intuitive, complete, empiriche. Esse sono intuitive, in contrasto con quelle solamente pensate, cioè coi concetti astratti; complete, in quanto secondo la distinzione di Kant, esse contengono non solo l'elemento formale, ma anche quello materiale dei fenomeni; empiriche, in parte in quanto non provengono da una semplice concatenazione di pensieri, ma hanno la loro origine in un eccitamento della sensazione del nostro corpo sensitivo, al quale esse si riferiscono sempre per attestare la propria realtà; in parte, perché esse, conformemente alle leggi dello spazio, del tempo e della causalità, prese insieme, sono legate con quel complesso senza fine e senza principio, in cui consiste tutta la nostra realtà empirica. Ma siccome questa, secondo il risultato dell'insegnamento kantiano, non annulla l'idealità trascendentale di quelle rappresentazioni, qui, dove si

tratta solamente degli elementi formali della conoscenza, esse vengono prese in considerazione solo come rappresentazioni.

18. Schema di un'analisi trascendentale della realtà empirica

Le forme di queste rappresentazioni sono quelle del senso interno ed esterno, il tempo e lo spazio. Ma esse sono percepibili solo in quanto riempite. La loro percettibilità è la materia, sulla quale tornerò più avanti, come pure nel § 21.

Se il tempo fosse l'unica forma di queste rappresentazioni, non vi sarebbe nessuna coesistenza e perciò niente di stabile e niente di durevole. Perché il tempo si percepisce solo quando è riempito, ed il suo progredire soltanto col mutamento di ciò che lo riempie. La persistenza di un oggetto si riconosce perciò soltanto per mezzo del contrapporsi del mutamento di altri oggetti, che gli sono contemporanei. Ma la rappresentazione della coesistenza non è possibile, dato solo il tempo, bensì questa rappresentazione è, per l'altra metà, condizionata da quella dello spazio; perché nel puro tempo tutto è successivo, ma nello spazio tutto è giustapposto: la coesistenza dunque è creata solo dall'unione del tempo con lo spazio.

Se d'altronde lo spazio fosse la forma unica delle rappresentazioni di questa classe, non vi sarebbe nessun mutamento, perché il mutamento o trasformazione è la successione di stati e la successione è

possibile solo nel tempo. Perciò il tempo può essere definito anche come la possibilità di determinazioni opposte della stessa cosa.

Vediamo dunque che le due forme delle rappresentazioni empiriche, sebbene, come è noto, abbiano in comune l'infinita divisibilità e l'infinita estensione, sono fundamentalmente diverse fra di loro, in quanto la qualità essenziale dell'una non ha nessun significato nell'altra, cioè la coesistenza non ha significato per il tempo, la successione non ha significato nello spazio. Nondimeno le rappresentazioni appartenenti al complesso regolare della realtà, apparirono nelle due forme insieme ed una unione stretta delle due forme è anzi la condizione della realtà, la quale ne risulta, in un certo senso, come un prodotto dai suoi fattori. Ciò che crea questa unione è l'intelletto, il quale, per mezzo della funzione che gli è specifica, unisce quelle forme eterogenee della sensibilità, così che dalla loro penetrazione reciproca, sia pure per l'intelletto, proviene la realtà empirica come una rappresentazione generale, la quale plasma un complesso tenuto insieme grazie alle forme del principio di ragione sufficiente, tuttavia un complesso con confini problematici; tutte le rappresentazioni singole di questa classe ne sono le parti e vi occupano il loro posto secondo leggi definite, delle quali siamo coscienti a priori; in questo complesso dunque esistono nel medesimo tempo innumerevoli oggetti, perché, nonostante il perpetuo fluire del tempo, la sostanza, cioè la materia, vi rimane costante, e perché gli stati della materia mutano, nonostante l'immobilità rigida

dello spazio: in una parola dunque, in questo complesso tutto il mondo oggettivo esiste per noi. Lo svolgimento dell'analisi della realtà empirica, di cui qui è dato solo uno schema, consistente in una spiegazione dettagliata, relativa al modo nel quale, mediante la funzione dell'intelletto, emerge quella unione e con essa il mondo dell'esperienza per l'intelletto, il lettore interessato lo troverà nel *Mondo come volontà e rappresentazione*, (vol. I, § 4, oppure: prima ed., p. 12). Al cap. 4 del secondo volume è aggiunta una tavola dei "Prædicabilia a priori del tempo, dello spazio e della materia", che si raccomanda allo studio attento del lettore, al quale essa sarà di un aiuto essenziale; perché vi è chiarito particolarmente in che modo i contrasti dello spazio e del tempo si conciliano nella materia, che, sotto forma di causalità, si presenta come il loro prodotto.

La funzione dell'intelletto, che è tutta la base della realtà empirica, sarà subito esposta in modo dettagliato: ma prima bisogna mettere da parte, con poche rapide considerazioni, i più vicini ostacoli, che potrebbe trovare la concezione fondamentale idealistica qui accettata.

#### 19. La presenza immediata delle rappresentazioni

Nonostante questa unione delle forme del senso interno ed esterno per mezzo dell'intelletto, la quale produce la rappresentazione della materia e con essa un mondo esterno e durevole, il soggetto ne ha

una conoscenza *immediata* solo per mezzo del senso *interno*, perché il senso esterno è a sua volta l'oggetto del senso interno e le sue percezioni sono percepite da quest'ultimo; il soggetto, dunque, riguardo alla *presenza immediata* delle rappresentazioni nella sua coscienza rimane sottomesso solo alle condizioni del tempo, che è la forma del senso *interno*,<sup>1</sup> perciò una *sola* rappresentazione chiara, per quanto complessa sia, può essere presente al soggetto in una sola volta. Le rappresentazioni sono *presenti immediatamente*: questo significa che esse non solo nella unione del tempo e dello spazio compiuta dall'intelletto (che, come vedremo subito, è una facoltà intuitiva) diventano la rappresentazione complessiva della realtà empirica, ma sono conosciute sotto forma di rappresentazioni del senso interno nel puro tempo, cioè nel punto d'indifferenza fra le due direzioni opposte del tempo, che si chiama il *presente*. Nel paragrafo precedente è stato accennato che la condizione per la presenza immediata di una rappresentazione di questa classe è la sua influenza causale sui nostri sensi, cioè sul nostro corpo, il quale a sua volta appartiene agli oggetti di questa classe ed è sottomesso alla legge di causalità qui dominante e di cui parleremo subito. Ma siccome il soggetto, secondo le leggi del mondo interno ed esterno, non può fermarsi a quella *sola* rappresentazione e siccome d'altronde nel puro tempo non è possibile nessuna coesistenza, quella rappresentazione sparirà di nuovo, soppiantando

<sup>1</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragione pura*, Dottrina degli elementi, pt. seconda.

tata da altre, secondo un ordine che non si può stabilire a priori, ma che dipende da circostanze, di cui fra poco sarà fatta menzione. Che inoltre la fantasia e il sogno riproducano la presenza immediata delle rappresentazioni è un fatto conosciuto, che nella psicologia empirica, e non in questa sede, deve essere spiegato. Tuttavia, poiché, nonostante questa fugacità ed isolamento delle rappresentazioni in relazione alla loro presenza immediata nella coscienza del soggetto, a questo resta, grazie alla funzione dell'intelletto, la rappresentazione di un complesso della realtà, che abbraccia tutto, come sopra abbiamo descritto, si è sempre creduto, riguardo a questo contrasto, che le rappresentazioni, in quanto appartengono a quel complesso, siano sempre qualche cosa di completamente diverso da quello che sono quando sono immediatamente presenti alla coscienza; nella prima qualità esse sono state chiamate cose reali, nella seconda invece solo rappresentazioni κατ' εἶδη. Questa concezione, che è la comune, si chiama, come è noto, realismo. Con la filosofia moderna, l'idealismo gli si è opposto ed ha guadagnato sempre più terreno. Rappresentato prima da Malebranche e Berkeley, esso fu potenziato da Kant a idealismo trascendentale, il quale rende intelligibile la coesistenza della realtà empirica delle cose con la loro idealità trascendentale; in conformità con ciò, Kant nella *Critica della ragione pura* dice tra l'altro: "Per idealismo trascendentale di tutte le apparenze, io intendo il sistema, secondo cui tutte quante le apparenze vengono considerate come semplici rappresentazioni

non come cose in se stesse..." E ancora nella nota: "lo spazio, difatti, non è esso stesso altro se non rappresentazione: di conseguenza ciò che è in esso deve essere contenuto nella rappresentazione, e nello spazio non vi è alcunché se non in quanto sia realmente rappresentato in esso" (*Critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale*, pp. 369 e 357 della prima edizione).<sup>1</sup> Finalmente nella "Considerazione" annessa a questo capitolo sta scritto: "se io elimino il soggetto pensante, deve cadere l'intero mondo corporeo il quale non è altro se non l'apparenza nella sensibilità del nostro soggetto, e una certa specie delle sue rappresentazioni".<sup>2</sup> In India, nel bramanismo, come nel buddismo, l'idealismo è perfino la dottrina della religione popolare, soltanto in Europa esso sembra un paradosso, causa la concezione ebraica che essenzialmente ed inevitabilmente è una concezione realistica. Il realismo non vede, che il cosiddetto essere di queste cose reali non è nient'altro assolutamente che un venir rappresentato oppure, se si insiste a nominare soltanto la presenza immediata nella coscienza del soggetto un essere rappresentato κατ' ενεργειαν, anzi, soltanto un poter essere rappresentato κατὰ δύναμιν: esso non vede che l'oggetto non è più oggetto fuori della relazione col soggetto e che, se questa relazione viene a essere tolta o non presa in considerazione, cessa anche immediatamente l'intera esistenza oggettiva. Leibnitz, che sebbene sentisse che l'oggetto è condizionato dal soggetto, non

<sup>1</sup> Cfr. I. KANT, *Critica della ragione pura*, trad. cit., pp. 428 e 435. [N. d. T.]

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 444.

si poté liberare dal pensiero che vi fosse una esistenza in sé degli oggetti, indipendentemente dalla loro relazione col soggetto, cioè *dal loro essere rappresentati*: ammise in principio un mondo degli oggetti in sé perfettamente identico col mondo della rappresentazione e ad esso *parallelo*; tuttavia con esso collegato non direttamente, ma solo esteriormente, per mezzo di una *harmonia praestabilita*; evidentemente, questa è la cosa più superflua del mondo, perché questo mondo non viene mai percepito, invece il mondo della rappresentazione, che è perfettamente identico con esso, continua il suo cammino anche senza di esso. Ma quando volle di nuovo definire in un modo più dettagliato l'esistenza delle cose che esistono in sé oggettivamente, si trovò nella necessità di dichiarare che gli oggetti in sé sono soggetti (*monades*) e con ciò diede la prova più chiara che, in quanto la nostra coscienza è solo una coscienza conoscitiva, cioè nei limiti dell'intelletto che è l'apparato perché sorga il mondo della rappresentazione, essa non può trovare nient'altro che il soggetto e l'oggetto, ciò che ha la rappresentazione e la rappresentazione stessa, e perciò se vogliamo togliere dall'oggetto il suo essere oggetto (venir rappresentato), — ciò che significa che l'oggetto cessa e nondimeno vogliamo mettere qualche cosa al suo posto, — noi non possiamo trovare niente altro che il soggetto. Se per contro vogliamo fare astrazione dall'essere - soggetto del soggetto e nondimeno non vogliamo giungere al nulla, allora abbiamo il caso opposto, che diventa poi *materialismo*.

Spinoza, che non poté riuscire a trovare una spiegazione della cosa e perciò non giunse a concetti chiari, aveva nondimeno capito bene che il rapporto necessario fra oggetto e soggetto è talmente essenziale da essere l'assoluta condizione della loro pensabilità, e perciò l'ha esposto come una identità del conoscente e dell'esteso nella sostanza che è la sola esistente.<sup>1</sup>

#### 20. Il principio di ragione sufficiente del divenire

Nella classe qui esposta degli oggetti per il soggetto il principio di ragione sufficiente si presenta come *la legge di causalità* e lo chiamo come tale *principio di ragione-sufficiente del divenire; principium rationis sufficientis fiendi*. Tutti gli oggetti, che si presentano nella rappresentazione generale, che forma il complesso della realtà sperimentale, sono legati fra loro per mezzo di questo principio, in relazione al cominciare e al cessare dei loro stati, e perciò nella direzione del corso del tempo. Questo principio è il seguente. Se subentra un nuovo stato di un oggetto reale o di parecchi oggetti reali, è necessario che un altro l'abbia preceduto, il quale è seguito dal nuovo regolarmente, cioè, ogni volta che il primo ricompaia. Un tal seguire

<sup>1</sup> A proposito della esposizione generale di questo paragrafo, io osservo, che se nel seguito del trattato mi servirò della espressione *oggetti reali*, per ragione di brevità e di maggiore comprensibilità, non vi è da intendere nient'altro che appunto le rappresentazioni intuitive, collegate nel complesso della realtà empirica che in sé rimane sempre ideale.



si chiama un *risultare* ed il primo stato si chiama *causa*, il secondo *effetto*. Se, per esempio, s'infiamma un corpo, allo stato del bruciare ha dovuto precedere: 1) lo stato dell'affinità coll'ossigeno, 2) del contatto coll'ossigeno, 3) di una data temperatura. Ma siccome, appena è comparso questo stato, ne dovette risultare subito l'accensione ed essa è risultata appena ora, ne segue che anche quello stato non era sempre presente, ma doveva essere subentrato appena ora. Questo subentrare si chiama un *mutamento*. Perciò la legge di causalità si trova esclusivamente in relazione coi *mutamenti* e sempre ha da fare solo con essi. Ogni *effetto* è, al suo prodursi, un *mutamento* e appunto perché esso non è avvenuto già prima, dà una indicazione infallibile che vi è un altro *mutamento* che lo precede e che in relazione a esso si chiama *causa*, si chiama *effetto* in relazione con un terzo *mutamento* che necessariamente lo ha dovuto precedere. Questa è la catena della causalità: essa per forza è senza un inizio. Perciò ogni nuovo stato ha dovuto risultare da un *mutamento* che lo ha preceduto, per esempio, nel nostro caso sopracitato, dall'entrata del calore libero nel corpo ha dovuto risultare un innalzamento della temperatura; questo penetrare del calore libero è di nuovo condizionato da un *mutamento* precedente, per esempio dal cadere dei raggi di sole su uno specchio ustorio; questo forse dal fatto che una nube s'è tolta via dal sole; questo dal vento; questo dalla densità inuguale dell'aria; questa da altri stati e così via *in infinitum*. Se uno stato, per essere la condizione del subentrare di uno

stato nuovo, contiene tutte le determinazioni meno una, e noi vogliamo chiamare questa una, se essa avviene ancora adesso, cioè all'ultimo, la causa  $\kappa\alpha\tau' \epsilon\zeta\omicron\chi\eta\nu$ : ciò è giusto solo in quanto qui ci atteniamo all'ultimo *mutamento*, il quale qui è davvero definitivo; ma, a parte ciò, per stabilire la concatenazione causale delle cose in generale, questa determinazione dello stato causale non ha nessun privilegio in confronto alle altre per il fatto che essa è l'ultima subentrata. Così nell'esempio citato lo scostarsi della nube può essere chiamato la causa dell'accensione, in quanto essa ha luogo dopo che lo specchio ustorio fu diretto sull'oggetto: questo però avrebbe potuto succedere dopo l'allontanamento della nube e a sua volta il subentrare dell'ossigeno dopo questo: sono tali casuali determinazioni temporali che debbono sotto ogni rispetto decidere quale sia la causa. Se invece consideriamo la cosa più da vicino, troviamo, che lo stato intero è la causa dello stato seguente, e in realtà è indifferente in quale successione temporale le sue determinazioni si siano incontrate. Perciò si può, riguardo a un dato caso singolo, chiamare  $\kappa\alpha\tau' \epsilon\zeta\omicron\chi\eta\nu$  l'ultima determinazione sopraggiunta di uno stato, perché essa rende completo il numero delle condizioni qui richieste, il suo sopraggiungere dunque diventa qui il *mutamento* decisivo: ma per la considerazione generale soltanto l'intero stato che produce il subentrare dello stato seguente può valere come causa. Le varie determinazioni singolari invece, le quali solo quando sono prese insieme completano e costituiscono la causa, possono essere chiamate

momenti causali oppure anche condizioni e perciò la causa può essere scomposta in tali condizioni. Del tutto erroneo invece è chiamare causa non lo stato, ma gli oggetti: per esempio, nel caso citato alcuni avrebbero chiamato lo specchio ustorio la causa dell'accensione, altri la nube, altri il sole, altri l'ossigeno e così senza regola a piacere. Ma non ha nessun senso dire che un oggetto sia la causa di un altro; in primo luogo, perché gli oggetti contengono non soltanto la forma e la qualità, ma anche la materia e quest'ultima né nasce, né muore; e poi perché la legge di causalità si riferisce esclusivamente ai mutamenti, cioè all'apparire e al cessare degli stati nel tempo, regolandone quella relazione, per rapporto alla quale lo stato precedente si chiama causa, lo stato posteriore, effetto; e la loro unione necessaria, il risultare.

Al lettore che riflette io indico qui le spiegazioni che ho fornito nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (vol. 2, cap. 4, specialmente pp. 42 sg., 3ª ed., pp. 46 sg.). Perché è di somma importanza, che si abbia un concetto perfettamente chiaro e stabile del vero e reale significato della legge di causalità, come anche dell'ambito della sua validità che dunque prima di tutto si riconosca chiaramente, che essa si riferisce unicamente ed esclusivamente a mutamenti di stati materiali ed in nessun caso a qualche cosa d'altro; e dunque non può essere tirata in ballo, quanto non è di ciò che si parla. Essa è cioè il regolatore dei mutamenti degli oggetti della esperienza esterna che avvengono nel tempo: questi ultimi sono tutti quanti materiali. Ogni muta-

mento può subentrare soltanto quando è preceduto da un altro mutamento determinato secondo una regola, grazie alla quale esso subentra allora necessariamente: questa necessità è il nesso causale.

Per quanto semplice sia perciò la legge di causalità, di regola la troviamo esposta nei manuali filosofici, dai tempi più antichi fino ai tempi moderni, in tutt'altro modo, cioè in un modo più astratto, perciò concepito più largamente e vagamente. Per esempio, vi sta scritto, che la causa sia ciò per mezzo di cui un altro oggetto arriva alla esistenza o ciò che produce un'altra cosa, la crea realmente, eccetera; come dice Wolff: "causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet"; mentre, in quanto alla causalità, si tratta evidentemente solo di mutamenti formali della materia non creata ed indistruttibile e un vero nascere, un entrare nella esistenza di ciò che non è mai stato è qualcosa di impossibile. Può certamente darsi che l'oscurità del pensiero porti la colpa maggiore di queste concezioni tradizionali troppo ampie, distorte e false della causalità; ma certamente l'intenzione vi ha una parte nascosta, cioè l'intenzione teologica, la quale già da lontano occhieggia con la dimostrazione cosmologica, e, per far piacere a questa, è pronta a falsificare perfino le verità trascendentali a priori (questo latte materno dell'intelletto umano). Nel modo più chiaro ciò si vede nel libro di Thomas Brown, *On the relation of cause and effect*, il quale, con le sue 460 pagine, già nel 1835 ha avuto la quarta edizione e da allora ne ha avute forse parecchie altre; se non si tien conto della sua lungaggine cattedratica

che stanca, questo libro tratta abbastanza bene il suo oggetto. Questo inglese ha riconosciuto in modo del tutto giusto che la legge di causalità riguarda sempre dei *mutamenti* e che dunque ogni effetto è un *mutamento*, ma che anche la causa è un *mutamento*, dunque tutta la faccenda non è altro che il nesso non interrotto di mutamenti che si succedono nel tempo, ma ciò egli non vuole enunciare, benché non sia possibile che gli sia potuto sfuggire; egli chiama, invece, ogni volta, assai impropriamente, la causa un *oggetto* che precede il mutamento oppure anche sostanza e con questa espressione del tutto falsa, la quale gli guasta dappertutto le sue esposizioni, egli si contorce e si tormenta miserevolmente per l'intero suo lungo libro, in contraddizione con la sua migliore conoscenza e con la sua coscienza; e ciò unicamente, affinché la sua esposizione non fosse un ostacolo alle dimostrazioni cosmologiche, formulate altrove e che forse saranno formulate una volta da altri. Che cosa si può dire di una verità, la cui strada deve essere preparata già da lontano per mezzo di simili trabocchetti?

Ma i nostri buoni e onesti professori universitari tedeschi di filosofia, che stimano lo spirito e la verità sopra ogni altra cosa, che cosa hanno fatto da parte loro per la così preziosa dimostrazione cosmologica, dopo che Kant, nella critica della ragione, le ha inflitto una ferita mortale? Era un brutto affare, perché (gli stimabili signori lo sanno, sebbene non lo dicano) la causa prima è, come la causa *sui*, una *contradictio in adjecto*; è vero, la prima espressione è usata molto più spesso dell'ultima ed è uso anche

di pronunziarla con un viso serio, anzi solenne, parecchi perfino, specialmente fra i reverendi inglesi, stralunano gli occhi in modo assai devoto, quando con enfasi e commozione pronunziano *the first cause* — questa *contradictio in adjecto*. Essi lo sanno: una prima causa è impensabile addirittura e precisamente, come lo è il punto, dove lo spazio non ha fine o il momento, in cui il tempo prese il suo principio. Perché ogni causa è un *mutamento*, ed è necessario chiedere qual è il mutamento precedente, che l'abbia prodotto e così *infinitem*, in *infinitem*! Neppure un primo stato della materia è concepibile, dal quale, poiché esso non esiste più, tutti gli altri stati siano derivati. Perché, se esso in sé fosse stato la loro causa, anche essi dovrebbero essere stati sempre, dunque lo stato presente dovrebbe essere esistito non solo adesso, ma sempre. Se per contro esso ha cominciato soltanto in un certo tempo ad essere causa, qualche cosa in quel tempo l'avrà dovuto *mutare*, affinché cessasse di essere nello stato di riposo: in questo caso qualche cosa è stato aggiunto, è accaduto un mutamento e dobbiamo subito chiedere quale ne fu la causa, cioè quale fu il mutamento che precedette e ci troviamo da capo sulla scala delle cause e siamo frustati dalla legge inesorabile di causalità a salire sempre più in su: in *infinitem*, in *infinitem*. (Quci signori non avranno forse il coraggio di parlarmi di una nascita della materia dal nulla? Più giù si trovano i *corollari* che li attendono.) La legge di causalità non è, dunque, servizievole come una carrozza, che, una volta arrivati alla mèta, si rimanda a casa. Piuttosto essa rassomiglia

alla scopa, resa animata dall'apprendista stregone di Goethe, la quale, una volta messa in attività, non cessa di muoversi e di scopare; cosicché soltanto il vecchio maestro stregone la può acquietare. Che cosa dunque hanno fatto, gli amici nobili e sinceri della verità, essi che nella loro professione non fanno che aspettare sempre il merito, per annunziarlo al mondo appena si fa vedere; essi, che, quando viene uno, che è davvero ciò che essi soltanto rappresentano, ben lungi dal voler soffocare le sue opere con perfido silenzio e vile segregazione, saranno invece subito gli araldi dei suoi meriti — certamente, proprio così: tutti sanno che l'ottusità ama soprattutto l'intelligenza. — Che cosa dunque hanno fatto essi per la loro vecchia amica, la dimostrazione cosmologica, messa malamente alle strette, anzi giacente supina? — Oh, hanno avuto una fina trovata: "Amica, le hanno detto, gli affari ti vanno male, assai male, dacché ti sei disgraziatamente imbattuta nella vecchia testa dura di Königsberg, tanto male quanto alle tue sorelle, le dimostrazioni ontologica e fisico-teologica. Ma, coraggio, non per questo noi t'abbandoneremo (tu sai, siamo pagati per questo): tuttavia, — non c'è null'altro da fare, — tu devi cambiare nome e vestiti: perché se ti chiamiamo col tuo nome, tutti ci sfuggiranno. Ti prenderemo sotto braccio in incognito e ti porteremo di nuovo fra la gente; però, come abbiam detto, in incognito: la cosa va! Dunque prima di tutto il tuo oggetto d'ora in poi porterà il nome di assoluto; questa parola ha un suono forestiero, decoroso, distinto, e quanto si può ottenere dai tedeschi dandoci aric di gran-

dezza, lo sappiamo noi meglio di tutti: ciò che s'intende con questa parola, ognuno lo capisce e per di più crede di essere savio. Tu appari travestita, nella forma di un entimema. E tutti i tuoi prosillogismi e premesse, con cui eri solita presentarci faticosamente il lungo klimax, lasciati pure a casa: d'altronde si sa, che non hanno nessun valore. Ma da persona di poche parole, con un portamento superbo, ardito e nobile, tu giungi alla mèta con un solo salto: 'L'assoluto, — tu gridi (e noi con te). — per bacco, questo almeno deve esistere; altrimenti non vi sarebbe niente!' (e dai un pugno sulla tavola). 'Ma donde viene questo?' 'Stupida domanda! non ho forse detto che si tratta appunto dell'assoluto?' La cosa va, va davvero, lo giuriamo! I tedeschi sono abituati ad accettare parole, invece di concetti: fin dalla gioventù, noi li addomesticiamo a questo — guarda solo la hegelianeria, che cosa è se non una filastrocca vuota, senza senso, e per giunta disgustosa? E nondimeno, quanto fu brillante la carriera di questa ministeriale creatura filosofica! Bastò qualche venale camerata per intonare la gloria di quel briccone, e la sua voce trovò nella vuota cavità di mille imbecilli un'eco che continua tuttora e ancora durerà: ecco, in questo modo una testa volgare, anzi un ciarlantano volgare, fu cambiato in un grande filosofo. Dunque, animo! D'altronde, amica e protettrice, ti aiutiamo per un'altra ragione: infatti, non possiamo vivere senza di te! Se il vecchio criticone di Königsberg ha criticato la ragione e le ha tagliato le ali; ebbene, noi inventiamo una nuova ragione, della quale finora nessun uomo ha sentito parlare, una

ragione, che non pensa, ma *intuisce* immediatamente, *intuisce* realmente le idee (una parola distinta, fatta apposta per mistificare); oppure le *percepisce*, *percepisce* immediatamente ciò che tu e gli altri volevano prima dimostrare, oppure... ne ha il *presentimento*: e ciò per quelli, che poco concedono, ma anche s'accontentano di poco. Concetti popolari inoculati di buon'ora sono presentati da noi come suggerimenti immediati di questa nostra nuova ragione, cioè come suggerimenti che vengono dall'alto. E la vecchia ragione criticata la degradingamo, la chiamiamo *intelletto* e la mandiamo a spasso. Ed il vero ed autentico intelletto? — ma che ci importa del vero ed autentico intelletto? — Tu hai un sorriso incredulo: ma noi conosciamo il nostro pubblico ed i *horum harum*, che abbiamo davanti a noi sui banchi. Non ha detto già Bacone di Verulamio: 'nelle università i giovani imparano a credere'? Davvero essi possono imparare da noi qualche cosa di onesto! Abbiamo una bella provvista di articoli di fede. Se, vecchia amica, ti prende lo scoraggiamento, pensa solo che siamo in Germania, dove s'è potuto fare ciò che in nessun altro luogo è stato possibile: cioè proclamare il nostro caro Hegel come uno spirito grande ed un pensatore profondo: questo filosofastro senza spirito, ignorante, che scarabocchia assurdità e con le sue tiriterie incomparabilmente vacue disorganizza le teste in modo radicale e per sempre: hanno potuto fare questo non solo senza esserne puniti e scherniti, ma in realtà, essi ci credono, ci credono già da 30 anni e anche ai nostri giorni! Se dunque, nonostante Kant e la critica, abbiamo,

col tuo aiuto, solo l'assoluto, siamo al sicuro. Allora filosofiamo dall'alto in basso, ne facciamo uscire il mondo per mezzo di diversissime deduzioni che grazie alla loro noiosità torturante si rassomigliano tutte e se mai chiamiamo il mondo il finito, l'assoluto l'infinito, — ciò che aggiunge una piacevole variante alla filastrocca, — e discorriamo soprattutto di Dio; spieghiamo come, perché, a che scopo, per mezzo di qual processo volontario o non volontario egli abbia creato o generato il mondo; se egli sia fuori o dentro eccetera; come se la filosofia fosse teologia e cercasse la spiegazione non del mondo, ma di Dio."

Dunque la dimostrazione cosmologica, alla quale è diretta quell'apostrofe, e con la quale abbiamo qui da fare, consiste, realmente, nell'affermazione che il principio di ragione sufficiente del divenire, oppure la legge di causalità, ci porta necessariamente ad un pensiero, dal quale essa stessa viene ad essere annullata e dichiarata per non esistente. Perché alla causa prima (l'assoluto) si arriva solo risalendo dall'effetto alla causa, attraverso una serie lunga a volontà: fermarci però non possiamo, senza annullare il principio di ragione.

Dopo che io ho esposto qui brevemente e chiaramente la nullità della dimostrazione cosmologica, come ho fatto nel secondo capitolo per la dimostrazione ontologica, il lettore, che s'interessa, desidererà, forse, di sentire quanto si riferisce alla dimostrazione fisico-teologica, che è molto più illusoria. Tuttavia non è questo il luogo per trattarne, perché la sua materia appartiene a tutt'altra parte della filosofia. Per ciò che la riguarda, io rimando prima

di tutto a Kant, sia nella *Critica della ragione pura*, come, *ex professo*, nella *Critica del giudizio* e, per completare il suo metodo puramente negativo, cito quello positivo, nella mia *Volontà nella natura*, scritto di piccola mole, ma ricco e importante di contenuto. Invece il lettore che non s'interessa può lasciare intatti ai suoi nipoti questi e tutti i miei scritti. A me importa poco: perché sono qui non per una generazione, ma per molte.

Siccome la legge di causalità, come sarà dimostrato nel paragrafo seguente, è presente nella nostra coscienza *a priori* e perciò è una legge trascendentale, che vale per ogni e qualsiasi esperienza, e dunque non ha eccezione; e siccome poi quella legge dimostra che uno stato dato, relativamente primo, deve essere seguito da un altro, pure definito secondo una certa regola e ciò senza eccezione, la relazione fra la causa e l'effetto è, dunque, necessaria; e perciò la legge di causalità autorizza i giudizi ipotetici e con ciò comprova di essere una forma del principio di ragione sufficiente, sulla quale, come sarà dimostrato più avanti, i giudizi ipotetici devono fondarsi e sulla quale si basa ogni necessità.

Io chiamo questa forma del nostro principio il principio di ragione sufficiente del divenire, perché la sua applicazione presuppone dappertutto un mutamento, il subentrare di un nuovo stato, cioè un divenire. Ed è un suo carattere essenziale, che la causa preceda nel tempo ogni volta l'effetto (cfr. § 47). e solo da questo si può conoscere originariamente quale dei due stati, uniti per mezzo del nesso causale, sia la causa e quale l'effetto. Viceversa ci sono dei

casi, dove, dalla esperienza precedente, ci è noto il nesso causale, ma la successione degli stati avviene in un modo talmente rapido, che essa sfugge alla nostra percezione: allora dalla causalità deduciamo con completa sicurezza la successione, per esempio, che l'incendio della polvere precede l'esplosione. Rinvio per quanto riguarda questo argomento al *Mondo come volontà e rappresentazione* (vol. 2, cap. 4, p. 41; 3<sup>a</sup> ed., p. 45).

Da questa connessione della causalità con la successione risulta di nuovo che il concetto della azione reciproca a rigore non esiste. Cioè, esso presuppone che l'effetto sia a sua volta la causa della propria causa e che dunque ciò che segue sia stato nello stesso tempo ciò che precedeva. Ho esposto in modo dettagliato l'inammissibilità di questo concetto così amato nella mia "Critica della filosofia kantiana", aggiunta al *Mondo come volontà e rappresentazione* (pp. 517-521 della seconda edizione, 3<sup>a</sup> ed. 544-549), alla quale perciò rinvio il lettore. Si osserverà che gli scrittori di regola si servono di questo concetto là, dove la loro penetrazione comincia a farsi torbida; appunto perciò esso s'adopera così spesso. Infatti, quando allo scrittore mancano del tutto i concetti, nessuna parola è adoprata tanto volentieri quanto la parola "azione reciproca"; perciò il lettore la può prendere perfino per una specie di segnale d'allarme, che annunzia che ci si è impantanati nelle sabbie mobili. Anche merita di essere notato, che la parola "azione reciproca" [*Wechselwirkung*] si trova solo nella lingua tedesca e nessun'altra lingua possiede un suo equivalente usuale.

Dalla legge di causalità risultano due importanti corollari, che, appunto, perciò sono convalidati e ricevono la loro autorizzazione ad essere conoscenze a priori, e con ciò sono al di sopra di ogni dubbio e non ammettono nessuna eccezione, cioè *la legge d'inerzia e quella della persistenza della sostanza*. La prima dice che ogni stato — e con ciò sia la quiete di un corpo, come anche ogni suo movimento, — debba continuare, anche durante tutto il tempo infinito, immutabile, senza diminuire né crescere, se non subentri una causa, che lo cambi o lo faccia cessare. L'altra legge, che esprime la persistenza eterna della materia, risulta dal fatto che la legge di causalità si riferisce sempre solo agli stati dei corpi, cioè alla loro quiete, movimento, forma e qualità, presiedendo solo al loro nascere e morire temporale; ma in nessun modo essa si riferisce all'esistenza di ciò che sopporta questi stati; al quale, appunto per esprimere che esso è fuori di ogni nascere e morire, è stato dato il nome di *sostanza*. *La sostanza persiste*: cioè, essa non può né nascere, né morire, con ciò la quantità di essa nel mondo non può essere né aumentata, né diminuita. E che si sappia ciò a priori, lo dimostra la coscienza della certezza indistruttibile, con la quale ognuno di noi, che ha visto sparire un dato corpo sia per mezzo dei giuochi di prestigio, sia per mezzo di spezzettamento o combustione o volatilizzazione, o per mezzo di qualunque processo, nonostante ciò presupponga fermamente che, qualunque cosa sia accaduta alla forma del corpo, la sua sostanza, cioè la *materia*, debba trovarsi non diminuita dove che sia; nello stes-

so modo, dove si trova un corpo, che non vi è stato prima, esso deve esservi portato, oppure concresciuto a causa di particelle invisibili, per esempio per mezzo di precipitazione, però mai nella sua sostanza (*materia*) esso può essere nato, perché questo implica una completa impossibilità ed è assolutamente impensabile. La certezza, con la quale noi stabiliamo ciò a priori, deriva dal fatto, che il nostro intelletto è privo di una forma per concepire il nascere ed il morire della materia; perché la legge di causalità, che è l'unica forma sotto la quale possiamo concepire in generale i mutamenti, si riferisce sempre solo agli stati dei corpi, mai alla esistenza di ciò che sopporta tutti gli stati, cioè alla *materia*. Perciò espongo il principio della persistenza della sostanza come un corollario della legge di causalità. Neppure abbiamo potuto ottenere a posteriori la certezza che la sostanza persiste; in parte, perché nel più dei casi è impossibile constatare il fatto empiricamente; in parte, perché ogni conoscenza empirica, ottenuta solo per mezzo della induzione, dà solo una certezza approssimativa, cioè una certezza precaria, non una certezza assoluta; perciò dunque la certezza della nostra convinzione, relativa a quel principio, è di un carattere del tutto diverso di quella relativa alla giustezza di una legge della natura scoperta col metodo empirico, perché essa ha una solidità completamente diversa, che non si lascia né sovvertire, né scuotere. La causa ne è appunto che quel principio esprime una conoscenza trascendentale, cioè una conoscenza tale, che determina e stabilisce prima di ogni esperienza tutto ciò che sia possibile nella esperien-

za, ma appunto con questo riduce il mondo della esperienza a un semplice fenomeno cerebrale. Perfino la legge naturale più generale e più assolutamente senza eccezioni, quella della gravitazione, ha essa stessa una origine empirica, perciò non dà garanzia per la sua generalità, per la qual ragione essa viene alle volte ad essere discussa e nello stesso modo qualche volta sorge il dubbio se essa valga anche fuori del nostro sistema solare; anzi, gli astronomi non mancano mai di far risaltare gli eventuali segni e prove che trovano di questa validità, vedendo con ciò a dichiarare che essi la considerano solo come una legge empirica. Si può davvero fare la domanda, se anche fra i corpi, che fossero separati da un vuoto assoluto, avrebbe luogo la gravitazione; oppure se essa, nei limiti di un sistema solare, sia prodotta forse da un etere e perciò non possa agire fra le stelle fisse; ciò che se mai potrà essere deciso solo per via empirica. Questo dimostra che qui non abbiamo da fare con una conoscenza *a priori*. Se, invece, accettiamo, come è probabile, che ogni sistema solare si sia formato per mezzo di un condensamento graduale di una nebulosa primordiale e ciò secondo l'ipotesi di Kant-Laplace; nondimeno non possiamo immaginarci neppure per un momento che quella materia prima sia nata dal nulla, ma siamo costretti a supporre che le sue particelle esistevano già prima in qualche luogo e si sono soltanto incontrate; appunto perché il principio della persistenza della sostanza è un principio trascendentale. Che inoltre la parola sostanza sia

un semplice sinonimo della parola *materia*, — perché il concetto "sostanza" si realizza solo per mezzo della materia e perciò ne trae la sua origine, — l'ho già esposto dettagliatamente e nella mia "Critica della filosofia kantiana" (p. 550 della 2<sup>a</sup> ed.; 3<sup>a</sup> ed., pp. 580 sg.) è dimostrato in modo speciale come quel concetto è stato formato solo a scopo di mistificazione. Questa eternità della materia, della quale abbiamo una certezza *a priori* (chiamata la persistenza della sostanza), come tante altre verità ugualmente certe, è un frutto proibito per i professori di filosofia, ecco perché vi passano accanto di soppiatto, lanciandole timide occhiate di sbieco.

Dalla catena senza fine delle cause e degli effetti, che dirige tutti i mutamenti, ma non li oltrepassa mai, rimangono, per l'appunto, intatte due cose: cioè, da una parte, come ho or ora dimostrato, la *materia*, e dall'altra le *forze naturali* originarie; quella, perché porta in sé tutti i mutamenti o è ciò in cui essi avvengono; queste, perché sono ciò, mediante cui i mutamenti o gli effetti sono possibili generalmente; esse sono ciò che alle cause impartisce la causalità, cioè la capacità di agire: dalla quale esse, dunque, l'hanno solamente in prestito. Causa ed effetto sono i *mutamenti* collegati nel tempo in una successione necessaria: invece le forze naturali, grazie alle quali tutte le cause agiscono, sono eccettuate da ogni mutamento, perciò in questo senso esse sono fuori di ogni tempo, ma appunto a causa di ciò esse sono sempre e dovunque presenti ed inesorabili, pronte a manifestarsi, appena lungo il corso della causalità si offra loro l'oc-



casione. La causa è ogni volta, come anche il suo effetto, una cosa singolare, un singolo mutamento, invece la forza naturale è una cosa generale, immutabile, presente in ogni tempo e dovunque. Per esempio, che l'ambra gialla attira adesso il bioccolo è l'effetto: la sua causa è lo strofinamento che è preceduto e l'avvicinamento attuale dell'ambra gialla; e la forza naturale, che agisce in questo processo e lo presiede, è l'elettricità. Lo schiarimento della cosa, per mezzo di un esempio dettagliato, si trova nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (vol. 1, § 26, p. 153; 3<sup>a</sup> ed., pp. 160 sg.), dove, svolgendo una lunga catena di cause e di effetti, ho dimostrato come le più diverse forze naturali compaiono successivamente e agiscono; grazie a ciò, la differenza fra causa e forza naturale, fra il fenomeno fugace e l'eterna forma d'attività, diventa straordinariamente comprensibile: e siccome, inoltre, nella stessa opera tutto il lungo § 26 è dedicato a questa indagine, qui bastava citare la cosa brevemente. La regola, la quale è seguita dalla forza naturale in relazione con la sua manifestazione nella catena delle cause e degli effetti, cioè il legame, che la lega con essa, è la legge naturale. Ma lo scambio della forza naturale con la causa è tanto frequente, quanto dannoso per la chiarezza del pensiero. Pare, perfino, che prima di me questi concetti non siano stati separati mai limpidamente, benché questo fosse necessarissimo. Non solo le forze naturali vengono fatte diventare esse stesse cause, quando si dice: l'elettricità, la gravità, ecc. è causa; ma certi, perfino, le fanno diventare effetti, quando chiedono di sa-

pere la causa della elettricità, della gravità, eccetera; ciò che è assurdo! Tuttavia è una cosa ben diversa, quando si cerca di diminuire il numero delle forze naturali, deducendole l'una dall'altra, come nei nostri giorni il magnetismo dalla elettricità. Ma ogni vera forza naturale, che dunque in realtà è primitiva, come lo è anche ogni qualità chimica elementare, è essenzialmente *qualitas occulta*, cioè nessuna spiegazione fisica ne è possibile, ma solo una spiegazione metafisica, cioè una spiegazione che oltrepassa il fenomeno. Quello scambio, o piuttosto identificazione della forza naturale con la causa, nessuno l'ha spinto così lontano, come ha fatto Maine de Biran nelle sue *Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*, perché tale confusione è l'elemento essenziale della sua filosofia. È notevole, che quando egli parla delle cause, non mette quasi mai solo cause, ma ogni volta dice cause ou force, appunto come nel § 8 vedemmo Spinoza scrivere otto volte in una pagina *ratio sive causa*. Infatti ambedue sono coscienti d'identificare due concetti disparati, per poter far valere, secondo le circostanze, l'uno o l'altro; per questo scopo essi sono costretti a tenere l'identificazione sempre presente al lettore.

Dunque la causalità, questa guida di ogni mutamento, appare nella natura sotto tre diverse forme: come causa nel senso più stretto, come stimolo e come motivo. Appunto su questa differenza è basata la vera e l'essenziale differenza fra corpo inorganico, pianta e animale, e non sugli esterni segni anatomici o perfino chimici.

La causa, nel senso piú stretto, è ciò che produce esclusivamente i mutamenti nel regno *inorganico*, quegli effetti, dunque, che sono oggetto della meccanica, della fisica e della chimica. Solo per essa vale la terza legge fondamentale newtoniana: "l'azione e la reazione sono uguali l'una all'altra": questo significa che lo stato precedente (la causa) subisce un mutamento, il quale per le sue proporzioni è uguale a quello, che esso ha prodotto (all'effetto). Di piú, solo in questa forma di causalità il grado dell'effetto è sempre conforme in un modo preciso al grado della causa, cosicchè quello si lascia calcolare da questa e viceversa.

La seconda forma della causalità è lo stimolo esso governa la vita organica, dunque quella delle piante e la parte vegetativa, perciò incosciente della vita animale, la quale appunto è una vita da pianta. Essa è caratterizzata dall'assenza dei segni della prima forma. Dunque qui l'azione e la reazione non sono uguali ed in nessun modo l'intensità dell'effetto segue l'intensità della causa attraverso tutti i gradi: piuttosto l'effetto può anzi convertirsi nel suo contrario col rinforzarsi della causa.

La terza forma della causalità è il motivo; sotto questa forma essa governa la vita animale propriamente detta, e con ciò l'agire, cioè le azioni esterne, compiute con coscienza, di tutti gli esseri animali. Il *medium* dei motivi è la conoscenza: la facoltà di riceverli richiede per conseguenza un intelletto. Dunque la vera caratteristica dell'animale è il conoscere, il rappresentare. L'animale, come tale, si muove sempre verso una mèta e con uno

scopo: perciò deve averli conosciuti: cioè, lo scopo gli deve apparire come qualche cosa di diverso da lui, ma di cui ha nondimeno coscienza. Per conseguenza, l'animale deve esser definito come "ciò che conosce": nessun'altra definizione coglie l'essenziale; anzi, forse, non è neppure plausibile. Con la conoscenza viene a mancare necessariamente anche il movimento in seguito a motivi: allora dunque rimane soltanto quello prodotto da stimoli, cioè la vita vegetativa: perciò l'irritabilità e la sensibilità sono inseparabili. Il modo d'agire di un motivo è evidentemente diverso da quello di uno stimolo: l'influenza di un motivo, cioè, può anche essere molto breve, anzi, può essere solo istantanea: poiché la sua capacità d'influire non dipende affatto, come quella dello stimolo, dalla sua durata, dalla vicinanza dell'oggetto e così via; ma il motivo ha bisogno soltanto di essere concepito, per poter agire; mentre lo stimolo richiede sempre il contatto, spesso perfino l'intussuscezione, in ogni caso sempre una certa durata.

Questa breve enumerazione delle tre forme della causalità è qui sufficiente. Una esposizione dettagliata dell'argomento si trova nel mio lavoro premiato sulla libertà (pp. 30-34 dei *Due problemi fondamentali dell'etica*, 2ª ed., pp. 29-30). Su di una cosa soltanto si deve qui insistere. La differenza fra causa, stimolo e motivo è evidentemente solo la conseguenza di una diversità nel grado di ricettività degli esseri; piú questa è grande, con maggiore facilità può verificarsi l'influenza: la pietra deve essere spinta: l'uomo obbedisce ad uno sguardo. Però

ambidue sono mossi da una causa sufficiente, dunque con la medesima necessità. Perché la motivazione è solo la causalità che attraversa la conoscenza: l'intelletto è il *medium* dei motivi, perché esso rappresenta il grado maggiore della ricettività. Ma con questo la legge della causalità non perde in ultima analisi niente della sua sicurezza e della sua rigorosità. Il motivo è una causa e esso agisce con la necessità, che è propria di tutte le cause. Nell'animale, il cui intelletto è più semplice e perciò non può fornire che la conoscenza del presente, quella necessità cade più facilmente sotto l'occhio. L'intelletto dell'uomo è duplice: esso possiede, insieme alla conoscenza intuitiva, anche la conoscenza astratta, la quale non è legata al presente: egli ha cioè la ragione. Perciò egli ha la scelta della decisione con chiara coscienza: cioè, egli può ponderare i motivi che s'escludono reciprocamente, vale a dire può lasciare che essi cimentino il loro potere sulla sua volontà; in conseguenza di che, il più forte lo determina ed il suo agire segue con la stessa necessità che ha il rotolare della palla in seguito alla spinta. La volontà libera significa (non la filastrocca dei professori di filosofia, ma) "che ad un dato uomo, in una data situazione, sia possibile compiere due diverse azioni". Ma che l'affermare questo sia perfettamente assurdo è una verità così certa e chiaramente dimostrata, quanto lo può essere qualunque verità, che esuli dal campo della pura matematica. Nel modo più chiaro, più metodico e più radicale ed inoltre con speciale riguardo ai dati dell'autocoscienza, coi quali la gente igno-

rante presume d'attestare codesta assurdità, la verità indicata si trova esposta nel mio trattato sul libero arbitrio premiato dalla R. Società Norvegese delle Scienze. In sostanza però già Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire ed anche Kant insegnarono lo stesso.<sup>1</sup> Questo naturalmente non impedisce ai nostri rispettabili professori di filosofia di parlare, con la più grande disinvoltura e come se niente fosse accaduto, del libero arbitrio come di cosa già del tutto definita. Ma per quale scopo credono questi signori, che per grazia di natura i suddetti grandi uomini siano esistiti? Affinché essi possano vivere della filo-

<sup>1</sup> "Qualunque cosa si possa intendere in senso metafisico con il concetto di libero arbitrio, le manifestazioni di esso, le azioni umane, sono tuttavia determinate, come qualsiasi altro accadere naturale, da leggi universali della natura." *Idee per una storia universale* (all'inizio).

"Tutte le azioni dell'uomo nell'apparenza sono determinate dal suo carattere empirico e dalle altre cause concomitanti, secondo l'ordine della natura; e se noi potessimo indagare sino in fondo tutte le apparenze dell'arbitrio dell'uomo, non vi sarebbe neppure una sola azione umana, che non ci fosse possibile predire con certezza, e riconoscere come necessaria, in base alle sue antecedenti condizioni. In riferimento a questo carattere empirico, non vi è perciò alcuna libertà: eppure, è soltanto in base a questo carattere che noi possiamo considerare l'uomo, quando ci limitiamo unicamente ad osservare, e vogliamo indagare fisiologicamente — come avviene nell'antropologia — i movimenti delle sue azioni." (*Critica della ragione pura*, p. 548, 1<sup>a</sup> ed.; p. 577, 5<sup>a</sup> ed.) [Trad. it. cit. p. 586, N. d. T.]

"Quindi si può ammettere che, se a noi fosse possibile avere del modo di pensare di un uomo, secondo che quel modo si manifesta tanto per le azioni interne quanto per quelle esterne, una cognizione così profonda che ogni movimento di queste azioni, anche il minimo fosse noto nello stesso tempo di tutte le occasioni esterne, operanti su questi movimenti, si potrebbe calcolare, con la medesima certezza di una eclisse lunare o solare, il modo di procedere di un uomo in avvenire." *Critica della ragion pratica*, p. 230 della ed. tedesca del Rosenkranz e p. 177 della 4<sup>a</sup> ed. tedesca. [p. 116 della trad. italiana di F. Capra, N. d. T.]

sofia: non è vero? Ma dopo che io, nel mio saggio premiato, ho esposto la cosa in un modo piú chiaro di quanto non fosse mai stato fatto, e di piú sotto la sanzione di una Società Reale, che ha anche incluso il mio trattato nelle sue memorie, da allora è stato un dovere per quei signori opporsi con lo spirito che li distingue, a così dannoso errore ed a tanto abominevole cecità e combatterla nel modo piú radicale; tanto piú è stato questo il loro dovere, in quanto io nello stesso volume (*I problemi fondamentali dell'etica*), nello scritto premiato sul fondamento della morale, ho dimostrato chiaramente ed irrefutabilmente, che la ragione pratica di Kant, col suo imperativo categorico, che questi signori, sotto il nome di "legge morale" adoprano pur sempre come pietra fondamentale dei loro piatti sistemi morali, è una supposizione del tutto infondata e inconsistente, di modo che nessuno, che abbia letto codesto trattato, se solo possiede una piccola scintilla di giudizio, può credere piú oltre a quella finzione. "Ebbene così certamente avranno fatto essi!" Si guarderanno bene d'andare a finire su di un terreno così sdruciolevole! Tacere, chiudere la bocca, questo è il loro solo ingegno ed il loro solo mezzo contro lo spirito, l'intelligenza, la serietà, la verità. In nessuna delle produzioni del loro inutile scribacchiare, apparse dal 1841, la mia etica è ricordata con una sola parola, nonostante che, senza dubbio, essa sia la cosa piú importante fatta nel campo della morale negli ultimi 60 anni: anzi, così grande è la loro paura di me e della mia verità, che il libro non è nemmeno indicato in nessuna delle riviste che emanano dalle università e

dalle accademic. Zitto, zitto,<sup>1</sup> che il pubblico non se n'accorga! questa è, e rimane tutta la loro politica. La ragione di tale scaltra condotta potrebbe anche essere l'istinto di autoconservazione. Perché una filosofia, diretta senza riguardi solo verso la verità, in mezzo ai sistemi fabbricati con mille riguardi e da povera gente scelta a questo scopo per le sue buone intenzioni, non fa forse la parte di un vaso di ferro in mezzo a vasi di coccio? La loro miserabile paura di me è paura della verità. E davvero, già, per esempio, questa dottrina dell'assoluta necessità di tutti gli atti volitivi si trova in stridente contrasto con tutte le opinioni della ben vista filosofia da femminucce, tagliata sul modello ebraico; ma quella verità, dimostrata rigidamente, ben lungi dall'esserne toccata, prova invece, come un dato sicuro ed un punto d'orientamento, come un vero  $\delta\omicron\varsigma \mu\omicron\iota \pi\omicron\upsilon \sigma\tau\omega$  la nullità di tutta quella filosofia da donnicciuole e la necessità di una concezione radicalmente diversa ed assai piú profonda del mondo e degli uomini: non importa, se una tale filosofia possa o non possa coesistere con l'autorità dei professori di filosofia.

21. *Apriorità del concetto di causalità. Intellettualità dell'intuizione empirica. L'intelletto*

Nella filosofia da professori dei professori di filosofia si troverà sempre che l'intuizione del mondo esterno è cosa dei sensi; dopo di che segue un

<sup>1</sup> In italiano nel testo. [N. d. T.]

brodo allungato su ciascuno dei cinque sensi. Invece non si parla della intellettualità della intuizione, cioè che essa è principalmente opera dell'intelletto, il quale per mezzo della forma a lui propria della causalità e della forma della pura sensibilità che ne è la base, per mezzo, cioè, del tempo e dello spazio, crea anzitutto e produce il mondo esterno e oggettivo dalla materia bruta di alcune sensazioni negli organi dei sensi. E tuttavia io ho già esposto la cosa nelle sue linee principali, nella prima edizione del presente trattato, dell'anno 1813, p. 53-55 e poco dopo l'ho esposta nell'anno 1816 per esteso nel mio trattato sulla vista ed i colori; esposizione alla quale il prof. Rosas a Vienna dimostrò la sua approvazione, lasciandosi da essa indurre al plagio: intorno a questo si possono vedere i particolari nella *Volontà nella natura* (p. 19; 2<sup>a</sup> ed., p. 14). Invece i professori di filosofia hanno così poco avvertito questa verità, come altre verità grandi ed importanti, alla esposizione delle quali io ho dedicato tutta la mia vita, onde farne per sempre il patrimonio del genere umano: non piace questo a loro; non entra tutto questo nel loro bagaglio; non conduce ad alcuna teologia; non ha niente a che fare con la ordinaria preparazione degli studenti agli altissimi scopi dello Stato; in breve, essi non vogliono imparare niente da me e non vedono quanto da me avrebbero da imparare: cioè, tutto ciò che i loro figli, nipoti e pronipoti da me impareranno. Invece ognuno si asside in cattedra per arricchire il pubblico coi suoi pensieri originali in una metafisica tirata per le lunghe. Ma

davvero ha ragione Machiavelli, quando egli — come prima di lui già Esiodo (εργα, 293) — dice: "E perché sono di tre generazioni cervelli, l'uno intende per sé, l'altro intende quanto da altri gli è mostro, il terzo non intende né per se stesso né per dimostrazione d'altri." (*Il principe*, cap. 22).

Bisogna essere abbandonato da tutti gli dèi per credere che il mondo della percezione, — che è là fuori, così come esso riempie lo spazio nelle sue tre dimensioni, si muove col cammino inesorabilmente rigoroso del tempo e ad ogni passo è regolato dalla legge della causalità, che non patisce eccezione, sotto tutti questi rapporti seguendo soltanto leggi che noi possiamo enunciare prima di qualsiasi esperienza relativa — che un simile mondo esista là fuori tutto oggettivo e reale e senza il nostro concorso, e poi per mezzo di una semplice impressione sensibile giunga nella nostra testa, dove esso ora esiste una seconda volta nello stesso modo come al di fuori. Poiché che misera cosa è in fondo la semplice sensazione! Perfino negli organi di senso più elevati essa non è altro che un sentimento locale, specifico, capace di cambiamento nei limiti del proprio genere, ma che in se stesso è sempre soggettivo, e come tale non può contenere niente di oggettivo, niente dunque che rassomigli ad una intuizione. Perché la sensazione, di qualsiasi specie, è e rimane un processo nello stesso organismo, limitato come tale alla regione sottocutanea e che pertanto non può mai contenere in sé qualche cosa, che stia al di là della pelle, quindi fuori di noi. Essa può essere piacevole o spiacevole, — la qual cosa at-

testa una relazione con la nostra volontà, — ma in nessuna sensazione si trova qualche cosa d'oggettivo. Negli organi dei sensi la sensazione è eccitata dalla confluenza delle estremità dei nervi, è facilmente eccitabile dal di fuori, grazie alla estensione di esse e al sottile involucro che le ricopre, ed inoltre è aperta in particolar modo a qualunque influenza speciale, — luce, suono, odore; — ma essa rimane tuttavia semplice sensazione, così come qualunque altra sensazione che si produca nell'interno del nostro corpo, vale a dire, qualche cosa di essenzialmente soggettivo, i cui mutamenti giungono immediatamente alla coscienza solo nella forma del senso *interno*, dunque del tempo soltanto, cioè successivamente. Solo quando l'*intelletto*, — una funzione non delle singole sottili estremità nervose, ma di quel cervello costruito con tanta arte ed in modo così enigmatico che pesa tre libbre, ma talvolta eccezionalmente fino a cinque, — entra in attività ed applica la sua sola ed unica forma, *la legge della causalità*, allora soltanto si verifica un profondo mutamento, poiché dalla sensazione soggettiva scaturisce l'intuizione oggettiva.

L'intelletto infatti, grazie alla forma che gli è specialmente propria, dunque *a priori*, e perciò prima di qualsiasi esperienza (poiché questa non è possibile fino a quel momento) concepisce la sensazione corporea data come un *effetto* (una parola che solo l'intelletto capisce), il quale come tale deve necessariamente avere una causa. Nello stesso tempo esso chiama in aiuto la forma del senso *esterno*, *lo spazio*, che pure trovasi predisposta nell'intelletto, vale a

dire nel cervello, per trasferire quella causa *fuori* dell'organismo: perché solo così nasce per lui il di fuori, la cui possibilità è appunto lo spazio: cosicché la pura intuizione *a priori* deve fornire la base dell'intuizione empirica. In questo processo, come mostrerò fra poco più chiaramente, l'intelletto chiama in aiuto tutti i dati, anche i più minuziosi, della determinata sensazione, per costruire nello spazio, in accordo con essi, la causa della sensazione. Questa operazione dell'intelletto, negata del resto espressamente da Schelling nel primo volume dei suoi scritti filosofici del 1809 (pp. 237-38), come pure da Fries, nella sua *Critica della ragione* (vol. 1. pp. 52-56 e 290 della prima edizione), non è una operazione discorsiva, che si effettui *in abstracto* per via di concetti e di parole; ma è intuitiva e del tutto immediata. Solo per mezzo di essa, cioè nell'intelletto e per l'intelletto, si presenta il mondo dei corpi oggettivo e reale che riempie lo spazio nelle tre dimensioni, il quale poi muta nel tempo, secondo la stessa legge di causalità, e si muove nello spazio. Per conseguenza, è lo stesso intelletto che deve prima creare il mondo oggettivo; e non è già in alcun modo che il mondo tutto pronto, fin da principio, non abbia che da entrare nella testa attraverso i sensi e le porte dei loro organi. Perché i sensi forniscono niente altro che la materia prima, che l'intelletto, per mezzo delle semplici forme date — spazio, tempo e causalità — elabora immediatamente nella intuizione oggettiva di un mondo di corpi regolati da leggi. Perciò la nostra intuizione quotidiana empirica è una intuizione intellettuale e ad essa con-

viene questo predicato, che i ciarlatani filosofici di Germania hanno attribuito ad una presunta intuizione di mondi sognati, dove il loro caro Assoluto compia le sue evoluzioni. Ma ora voglio mostrare piú da vicino il grande abisso che esiste fra sensazione e intuizione, facendo vedere come sia rozza la materia donde sorge la bella opera.

Alla intuizione oggettiva servono in verità solo due sensi: il tatto e la vista. Essi soli forniscono i dati, sulla base dei quali l'intelletto fa sorgere il mondo oggettivo per mezzo del processo indicato. Gli altri tre sensi rimangono in sostanza soggettivi: perché le loro sensazioni indicano bensì una causa esterna, ma non contengono alcun dato che serva a determinarne relazioni spaziali. Ora però lo spazio è la forma di ogni intuizione, cioè di quella apprensione, nella quale soltanto gli oggetti si possono rappresentare. Perciò quei tre sensi possono, è vero, servire ad annunziarci la presenza d'oggetti che già ci sono altrimenti noti: ma sulla base dei loro dati non si forma nessuna costruzione spaziale e pertanto nessuna percezione oggettiva. Noi non potremo mai costruire la rosa dal suo profumo; ed un cieco potrà sentire musica durante tutta la sua vita, senza ottenere la minima rappresentazione oggettiva dei musicisti o degli strumenti o delle vibrazioni dell'aria. L'udito ha il suo alto valore come mezzo del linguaggio, per la qual cosa esso è il senso della ragione, il cui nome anzi ne deriva [Vernunft, vernehmen] ed oltre a ciò come mezzo della musica, che è l'unica via per afferrare complicate relazioni numeriche non solo in abstracto, ma immediatamente, cioè in concreto.

Ma il suono non indica mai relazioni spaziali, e perciò non conduce mai a riconoscere la natura della sua causa, ma dobbiamo fermarci ad esso: pertanto non fornisce un dato all'intelletto che costruisce il mondo oggettivo. Dati del genere sono forniti soltanto dalle sensazioni del tatto e della vista: perciò un cieco senza mani e senza piedi potrebbe bensì costruirsi lo spazio a priori in tutta la sua disposizione, ma del mondo oggettivo egli non potrebbe ottenere che una oscura rappresentazione. Nondimeno ciò che forniscono la vista ed il tatto, non è ancora affatto l'intuizione, ma soltanto la sua materia prima: poiché l'intuizione è così poco inclusa nelle impressioni di questi sensi, che esse non hanno nessuna somiglianza con le proprietà delle cose, che noi ci rappresentiamo per loro mezzo; come subito dimostrerò. Bisogna, però, ben distinguere ciò che appartiene veramente alla sensazione da ciò che l'intelletto vi ha aggiunto nella intuizione. Da principio ciò è difficile; perché siamo tanto abituati a passare immediatamente dalla sensazione alla sua causa, che questa ci si presenta, senza che noi badiamo alla sensazione, la quale qui quasi fornisce le premesse a quella conclusione che l'intelletto ne trae.

Ora, anzitutto il tatto e la vista hanno ciascuno i suoi speciali vantaggi; perciò si sostengono l'un l'altro. La vista non ha bisogno di nessun contatto, anzi di nessuna vicinanza: il suo campo è smisurato, giunge fino alle stelle. Inoltre essa avverte le sfumature piú delicate della luce, dell'ombra, del colore, della trasparenza, fornisce così all'intelletto una quantità di dati determinati con precisione, dai quali

esso dopo aver acquistato l'esercizio costruisce e subito rappresenta intuitivamente la forma, la grandezza, la distanza e la struttura dei corpi. Invece il tatto è legato al contatto di cui non può fare a meno; ma fornisce dati così infallibili e multiformi, che esso è indubbiamente il più sicuro dei sensi. In ultima analisi le percezioni della vista si riferiscono sempre al tatto; anzi, la vista può essere considerata come un tatto incompleto, ma che si protende lontano, servendosi dei raggi luminosi, come di lunghi tentacoli, ma appunto per esser interamente limitata alle proprietà trasmesse dalla luce, e per esser quindi unilaterale, essa è soggetta a molte illusioni; mentre il tatto fornisce direttamente i dati che ci permettono di riconoscere la grandezza, la forma, la durezza, la mollezza, la secchezza, l'umidità, la levigatezza, la temperatura, eccetera; ed in ciò viene in parte aiutato dalla conformazione e dalla mobilità delle braccia, delle mani, delle dita, la cui posizione, nel toccare, procura all'intelletto i dati per la costruzione dei corpi nello spazio; ed in parte dalla forza dei muscoli, che gli permette di riconoscere il peso, la solidità, la resistenza, la fragilità del corpo; tutto ciò con una possibilità d'errore ch'è minima.

Ciò nonostante, questi dati non danno ancora una intuizione: poiché questa rimane opera dell'intelletto. Se io premo la mano contro la tavola, nella sensazione che ne ricevo non è affatto contenuta la rappresentazione della solida consistenza delle parti della massa, anzi di niente di simile; è soltanto quando il mio intelletto passa dalla sensazione alla sua causa, che esso costruisce un corpo

avente le proprietà della solidità, dell'impenetrabilità e della durezza. Se nell'oscurità io metto la mano su di una superficie e se afferro una palla di circa tre pollici di diametro, in ambedue i casi, sono le stesse parti della mano, che sentono la pressione: solo dalla diversa posizione che prende la mia mano nell'un caso e nell'altro, il mio intelletto costruisce la forma di quel corpo, il cui contatto è stato causa della sensazione, ed ottiene una conferma, col far variare i punti di contatto. Se un cieco nato palpa un corpo cubico, le sensazioni della mano nel contatto sono del tutto conformi e sono le stesse da tutti i lati ed in tutte le direzioni: è vero che gli spigoli premono su di una parte minore della mano: ma in queste sensazioni non vi è assolutamente nulla che rassomigli ad un cubo. Ma dalla resistenza sentita il suo intelletto conclude immediatamente ed intuitivamente ad una causa di essa, la quale perciò appunto si rappresenta come un corpo solido, e per mezzo dei movimenti, che le sue braccia fanno nel toccare mentre la sensazione delle mani rimane la stessa, egli costruisce la forma cubica del corpo nello spazio, di cui ha una conoscenza *a priori*. Se non avesse già la rappresentazione di una causa e di uno spazio e anche delle sue leggi, giammai l'immagine di un cubo potrebbe prodursi da quelle successive sensazioni che prova la sua mano. Se si lascia scorrere una corda attraverso la sua mano chiusa, egli costruirà come causa dello strofinamento e della sua durata in simile posizione della sua mano un corpo lungo, di forma cilindrica, che si muove uniforme-



mente in una certa direzione. Mai però potrebbe sorgere in lui da quella semplice sensazione della sua mano la rappresentazione del movimento, cioè il cambiamento di posto nello spazio, per mezzo del tempo: poiché qualcosa di simile non è contenuto nella sensazione; né questa da sé può mai produrlo. È invece il suo intelletto che deve portare in se stesso, prima di qualsiasi esperienza, l'intuizione dello spazio, del tempo e della conseguente possibilità del movimento non meno che la rappresentazione della causalità per poter poi passare dalla semplice sensazione empirica ad una causa di essa e costruirselo come un corpo che si muove e che possiede una determinata forma. Giacché quanto è grande, davvero, la distanza fra la semplice sensazione nella mano e fra le rappresentazioni della causalità, della materialità e del movimento che per mezzo del tempo si effettua nello spazio! La sensazione nella mano, anche con diversi contatti ed in posizioni varie, è una cosa assolutamente troppo uniforme e troppo povera di dati, perché sia possibile costruire da essa la rappresentazione dello spazio con le sue tre dimensioni e della reciproca influenza dei corpi e insieme delle proprietà dell'estensione, dell'impenetrabilità, della coesione, della figura, della durezza, della mollezza, della quiete, del moto, in breve, i fondamenti del mondo oggettivo: ciò è possibile solo se lo spazio, come forma del cambiamento, e la legge di causalità, come regolatrice del verificarsi dei cambiamenti, esistono già preformati nell'intelletto stesso. L'esistenza di queste forme, già pronte prima di ogni esperienza, costituisce per l'appunto

l'intelletto. Dal punto di vista fisiologico esso è una funzione del cervello; funzione che questo ha imparato così poco dalla esperienza, come lo stomaco ha imparato a digerire o il fegato a secernere la bile. Solo a questo modo si può spiegare come alcuni ciechi nati ottengano una conoscenza completa delle relazioni spaziali, da poter con essa sostituire in larga misura la mancanza della vista ed eseguire lavori sorprendenti; come, per esempio, cento anni fa Saunderson, cieco fin dall'infanzia, ha insegnato a Cambridge la matematica, l'ottica e l'astronomia. (Un resoconto dettagliato su Saunderson si trova in Diderot, *Lettre sur les aveugles*.) E solo nello stesso modo è spiegabile il caso opposto di Eva Lauk, la quale, nata senza braccia e senza gambe, è giunta per mezzo della vista, e con la stessa celerità degli altri bambini, ad una intuizione giusta del mondo esterno. (Vedi, su questo caso, il *Mondo come volontà e rappresentazione*, vol. 2, cap. 4.) Tutto questo dimostra dunque che il tempo, lo spazio e la causalità non ci vengono per mezzo né della vista, né del tatto, né, quindi, in genere dal di fuori, ma hanno piuttosto una origine interna, cioè non empirica, ma intellettuale: segue da ciò, a sua volta, che l'intuizione del mondo fisico è essenzialmente un processo intellettuale, un'opera dell'intelletto, alla quale la sensazione fornisce solo l'occasione ed i dati per l'applicazione nei casi particolari.

Proverò ora la medesima cosa per il senso della vista. Ciò che è immediatamente dato si riduce qui alla sensazione della retina, la quale ammette, è vero, una grande diversità, ma si riassume tuttavia nell'im-

pressione del chiaro e dello scuro, con tutte le loro gradazioni intermedie, ed in quella dei colori propriamente detti. Questa sensazione è interamente soggettiva, vale a dire risiede soltanto dentro l'organismo e sotto la pelle. Così senza l'intelletto noi ne avremmo coscienza soltanto come di particolari e svariate modificazioni della nostra sensazione nell'occhio, che non avrebbero in sé nulla di somigliante alla figura, alla posizione, alla vicinanza e alla lontananza delle cose. Perché ciò che la sensazione fornisce nella visione non è niente più che un'affezione multiforme della retina, in tutto simile all'aspetto di una tavolozza con variopinte macchie di colori: e non resterebbe nulla più di questo nella coscienza di qualcuno, che si trovasse davanti a un panorama vasto e vario, se ad un tratto gli venisse a mancare l'intelletto, a causa, per esempio, di una paralisi del cervello, e tuttavia egli potesse conservare le sensazioni: giacché queste costituivano la materia prima, dalla quale il suo intelletto aveva prima creato quella intuizione.

Che ora l'intelletto possa creare il mondo visibile così inesauribilmente ricco e multiforme da una materia così povera come la luce, l'oscurità ed il colore per mezzo della funzione così semplice da lui esercitata di porre in relazione l'effetto e la causa coll'aiuto della forma intuitiva dello spazio, che gli è propria, dipende in primo luogo dal concorso che la stessa sensazione qui fornisce. Questo aiuto consiste in ciò che, in primo luogo, la retina, essendo una superficie, permette a diverse impressioni di coesistere l'una accanto all'altra; in secondo luogo, la luce

agisce sempre secondo linee rette rifrangendosi anche nell'interno dell'occhio secondo direzioni rettilinee, e in ultimo, la retina possiede la facoltà di avvertire immediatamente la direzione nella quale essa è colpita dalla luce, la qual cosa si spiega solo col fatto che il raggio luminoso penetra nello spessore della retina: con ciò si guadagna che l'impressione basta da sola a indicare la direzione della sua causa; indica cioè direttamente il luogo dell'oggetto che manda o riflette la luce. Tuttavia il passaggio a questo oggetto, come ad una causa, già presuppone la conoscenza della relazione causale, come pure delle leggi dello spazio: queste due nozioni sono per l'appunto il patrimonio dell'intelletto, che anche qui da una semplice sensazione deve creare l'intuizione. Prenderemo ora a considerare più da vicino il suo modo d'operare.

La prima cosa che esso fa è di raddrizzare l'impressione dell'oggetto, che si produce rovesciata sulla retina. Quel rovesciamento originario avviene come è noto nel modo seguente: ogni punto dell'oggetto visibile manda i suoi raggi in linea retta in tutte le direzioni, cosicché i raggi, provenienti dalla parte superiore, s'incrociano nella stretta apertura della pupilla con quelli che provengono dalla parte inferiore, il che fa sì che questi giungano in alto e i primi in basso, come quelli provenienti dal lato destro giungono sul lato sinistro. L'apparecchio rifrangente nell'occhio, cioè *humor aqueus, lens et corpus vitreum*, serve soltanto allo scopo di concentrare i raggi di luce, provenienti dall'oggetto, in modo tale che essi trovino posto sul piccolo spazio della retina.

Se ora la visione consistesse in una semplice sensazione, noi percepiremmo l'impressione dell'oggetto rovesciato; perché così la riceviamo: ma inoltre la percepiremmo anche come qualche cosa che si trova nell'interno dell'occhio, perché appunto ci fermeremo alla sensazione.

Nella realtà invece interviene subito l'intelletto con la legge di causalità, riferisce l'effetto sentito alla sua causa, riceve dalla sensazione il dato della direzione, con la quale è giunto il raggio luminoso e ripercorre quindi in senso inverso ambedue le linee

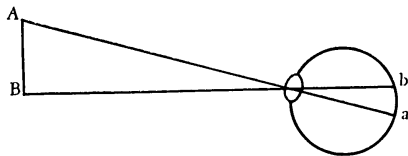


FIG. 1

fino alla causa: perciò l'incrocio si produce questa volta alla rovescia e grazie a ciò, la causa si presenta raddrizzata al di fuori come oggetto nello spazio, cioè nella posizione di quando esso mandava i raggi e non in quella del momento, in cui essi penetravano (vedi fig. 1).

La pura intellettualità della cosa, che esclude ogni altra spiegazione, specialmente d'ordine fisiologico, viene ad essere confermata anche dal fatto che se si mette la testa fra le gambe o se ci si stende su di una china con la testa verso il basso, le cose non

si vedono perciò rovesciate, ma perfettamente diritte, sebbene quella parte della retina che ordinariamente incontra la parte inferiore degli oggetti ne incontra ora la parte superiore e tutto sia rovesciato — effettuato l'intelletto.

La seconda operazione prodotta dall'intelletto nella sua elaborazione della sensazione in intuizione consiste nel trasformare in un'unica percezione ciò ch'è stato percepito doppio: infatti ogni occhio riceve isolatamente ed anzi in una direzione una po' diversa l'impressione dell'oggetto, e tuttavia l'oggetto si presenta come unico; la qual cosa non può accadere che nell'intelletto. Il processo per mezzo del quale ciò s'effettua, è il seguente. I nostri occhi sono paralleli solo quando noi guardiamo lontano, cioè al di là di 200 piedi: in caso diverso, noi li dirigiamo entrambi sull'oggetto che consideriamo, per cui essi convergono e le due linee, che vanno da ciascun occhio fino al punto esattamente fissato dell'oggetto formano un angolo, che è chiamato *angolo ottico*; mentre le linee stesse si chiamano *assi ottici*. Queste linee, se l'oggetto si trova davanti a noi, giungono sul centro di ogni retina, cioè in due punti esattamente corrispondenti di ciascun occhio. L'intelletto, come quello che in ogni cosa cerca solo la causa, riconosce subito, che l'impressione, sebbene doppia, parte tuttavia da un solo punto esterno e ha dunque una sola causa: perciò questa causa si presenta come un oggetto, e come un oggetto solo. Perché tutto ciò che noi intuiamo, noi lo intuiamo come causa, come causa di un effetto sentito e per conseguenza nell'intelletto. Ma siccome noi vediamo con i due occhi non un

solo punto, ma una superficie considerevole dell'oggetto e ne abbiamo tuttavia una impressione semplice, così è necessario spingere un po' più oltre la spiegazione data. Ciò che nell'oggetto è situato accanto al vertice dell'angolo ottico non proietta più i suoi raggi direttamente al centro di ogni retina, ma anche accanto ad esso, però in ambedue gli occhi sullo stesso lato di ogni retina, per esempio sul lato sinistro: perciò i punti, incontrati dai raggi, sono, al pari dei centri, *luoghi simmetricamente corrispondenti*, oppure *luoghi dello stesso nome*. L'intelletto presto impara a conoscere questi luoghi, perciò estende la suddetta regola relativa alla sua concezione causale anche ad essi, per conseguenza mette in relazione con un solo punto dell'oggetto, che proietta i raggi, non soltanto i raggi che colpiscono il centro, ma bensì anche quei raggi che colpiscono gli altri luoghi *simmetricamente corrispondenti* di ambedue le retine; per conseguenza l'intelletto vede tutti quei punti, perciò anche l'oggetto, ricevendone una *impressione unica*, semplice. Tuttavia bisogna aggiungere che non è già il lato esterno di una retina che corrisponde al lato esterno dell'altra, e quello interno a quello interno, ma è il lato destro della retina destra che corrisponde al lato destro dell'altra, e così via; la cosa è dunque da intendere non già nel senso fisiologico, ma nel senso geometrico. Nella *Optics* di Robert Smith ed anche in parte nella traduzione tedesca di Kästner del 1755 troviamo chiare e numerose figure che spiegano questo processo e tutti i fenomeni che sono collegati con esso. Nella fig. 2 ne ho dato una sola,

la quale rappresenta in realtà un caso speciale che bisogna ancora spiegare, però può servire anche a chiarire il tutto, se si astrae completamente dal punto R. Noi, perciò, tutte le volte dirigiamo ambedue gli occhi simmetricamente sull'oggetto per intercettare i raggi che escono dagli stessi punti sui luoghi reciprocamente simmetrici delle due retine. Quando gli occhi si muovono, all'insù, all'ingió, lateralmente e in tutte le direzioni, quel punto dell'oggetto, che prima colpiva il centro di ogni retina, ora colpisce ogni volta un altro punto, ma sempre in tutti e due gli occhi il punto simmetrico, che corrisponde al punto nell'altro occhio. Quando noi esaminiamo (*perlustrare*) un oggetto, facciamo scivolare lo sguardo qua e là, all'insù, all'ingió, per mettere in contatto ogni punto di esso successivamente col centro della retina, il quale vede nel modo più chiaro, dunque tastiamo l'oggetto cogli occhi. Indi è chiaro che il semplice vedere con due occhi in fondo è uguale al tastare un corpo con dieci dita, di cui ognuno riceve un'altra impressione ed anche in un'altra direzione, però l'intelletto riconosce tutte queste impressioni come provenienti da un solo corpo, la cui forma e grandezza esso poi apprende e costruisce nello spazio. Su ciò si fonda il fatto che un cieco può essere scultore: e tale era dai cinque anni il celebre Joseph Kleinhaus,<sup>1</sup> morto nel Tirolo nel 1853. Giacché l'intuizione

<sup>1</sup> Il Frankfurter Konversationsblatt del 22 luglio 1853 ne dà questa notizia: "A Nauders (Tirolo) è morto il 10 luglio lo scultore cieco Giuseppe Kleinhaus. Diventato cieco nel quinto anno della vita, in conseguenza del vaiolo nero, il ragazzo cominciò a fare degli intagli per distrazione. Prugg gli diede un po' d'istruzione

si compie sempre per mezzo dell'intelletto; non importa da qual senso esso riceva i dati.

Quando io tasto una palla con le dita incrociate, io subito credo di sentire due palle, perché il mio intelletto, che ritorna fino alla causa e la costruisce secondo le leggi dello spazio, presumendo la posizione naturale delle dita, deve necessariamente attribuire a due diverse palle le due superficie sferiche, che i lati esterni dell'indice e del medio toccano nello stesso tempo; nello stesso modo un oggetto visto mi apparirà doppio, se i miei occhi non chiudono più, convergendo ugualmente, l'angolo ottico in un punto, ma se ogni occhio lo guarda da un altro angolo, cioè quando io guardo storto. Perché in questo caso su ambedue le retine i luoghi che sono simmetricamente corrispondenti non sono colpiti da raggi, proiettati da un punto dell'oggetto, ciò che l'intelletto ha imparato, grazie ad una esperienza continuata; in questo caso invece sono colpiti dei luoghi del tutto diversi, i quali, se gli occhi stessero in una posizione uguale, non potrebbero essere colpiti che da corpi diversi: perciò vedo adesso due oggetti; perché appunto la intuizione avviene per mezzo dell'intelletto e nell'intelletto. Lo stesso succede anche quando non si guarda storto; cioè, quando due oggetti stanno dinanzi a me ad una distanza non

e delle figure come modelli, e il ragazzo a dodici anni fece un Cristo in grandezza naturale. Nello studio dello scultore Nissel a Fügen egli compì in breve tempo diversi lavori e diventò il rinomato scultore cieco. I suoi diversi lavori sono assai numerosi. Solo le sue figure di Cristo ammontano a quattrocento ed in esse si rivela il suo ingegno, anche considerando che era cieco. Egli fece anche altre cose di valore ed ancora due mesi fa il busto dell'imperatore Francesco Giuseppe, che fu mandato a Vienna."

uguale ed io fisso l'oggetto più lontano, dunque chiudo con esso l'angolo ottico: perché allora i raggi, proiettati dall'oggetto, che è più vicino, colpiscono luoghi non corrispondenti simmetricamente in tutte e due le retine, dunque il mio intelletto li attribuirà a due oggetti, cioè io vedrò come doppio l'oggetto che sta più vicino (fig. 2). Se invece chiudo l'angolo ottico sull'ultimo oggetto, fissandolo bene, allora, per la stessa ragione, l'oggetto più lontano m'apparirà come doppio. Per farne la prova, basta tenere una matita alla distanza di due spanne dall'occhio ed alternativamente fissare questa e l'oggetto, che si trova dietro.

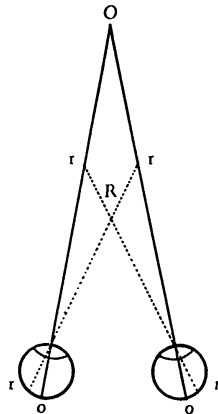


FIG. 2

Ma il più bello è che si può fare anche l'esperimento opposto; di modo che, avendo due oggetti reali in linea retta e vicino dinanzi ai due occhi aperti, si vede nondimeno un oggetto solo; ciò che dimostra nel modo più concludente che la intuizione non si trova punto nella sensazione, ma si compie per mezzo di un atto dell'intelletto. Si uniscano due tubi di cartone, presso a poco della lunghezza di

8 pollici, con un diametro di  $1\frac{1}{2}$  pollice a guisa di binocolo, di modo che essi siano perfettamente paralleli, e si metta dinanzi all'apertura di ogni tubo una moneta. Se si guarda allora, mettendo agli occhi l'altra estremità, si vedrà una sola moneta dinanzi ad un tubo. I tubi fanno che gli occhi siano forzati ad un posizione parallela e così vengono a essere colpiti proprio nel centro della retina e nei posti che circondano il centro e che dunque sono simmetricamente corrispondenti; perciò l'intelletto che presuppone che gli assi degli occhi prendano per forza la comune posizione convergente, quando gli oggetti sono vicini, crede che un solo oggetto sia la causa del raggio, che si riflette in tal modo; dunque, noi vediamo solo un oggetto: talmente è immediato l'apprendimento causale dell'intelletto.

Non è questa la sede per confutare particolarmente le tentate spiegazioni fisiologiche del vedere le cose semplici e non doppie. Che siano errate risulta, se non altro, dalle considerazioni seguenti. 1) Se la cosa fosse fondata su una connessione organica, i punti delle due retine, che sono reciprocamente corrispondenti e dai quali, come è provato, dipende il vedere, dovrebbero essere pure i punti omonimi nel senso organico: invece, essi sono, come già fu detto, omonimi solo nel senso geometrico. Perché organicamente si corrispondono i due angoli oculari esterni e così via: per contro, per vedere semplicemente, il lato destro della retina destra corrisponde al lato destro della retina sinistra, eccetera. Ciò che risulta inconfutabilmente dai fenomeni citati. Appunto perché la cosa è intellettuale, solo gli animali più intel-

ligenti, cioè i mammiferi superiori, poi gli uccelli di rapina, in primo luogo la civetta ed altri, hanno gli occhi posti in tal modo, che i loro due assi possono esser diretti su un punto. 2) L'ipotesi fatta per primo da Newton (*Optics*, query 15<sup>th</sup>), sulla base di una confluenza o un parziale incrocciamento dei nervi della vista, prima d'entrare nel cervello, è falsa se non altro, perché allora il vedere doppio per mezzo dello strabismo, sarebbe impossibile; inoltre già Vesalius e Caesalpinus citano dei casi anatomici in cui non esisteva nessuna commistione, anzi nessun contatto dei nervi ottici e nonostante questo i soggetti vedevano le cose in modo semplice. Finalmente, contro quell'incrocciamento della impressione parla il fatto che quando chiudendo bene l'occhio destro, si guarda con l'occhio sinistro nel sole, si avrà dopo una immagine abbagliante di lunga durata solo nell'occhio sinistro, mai nell'occhio destro oppure viceversa.

In terzo luogo, l'attività dell'intelletto riguardo alla elaborazione della sensazione in intuizione consiste nella costruzione di un corpo da semplici superficie ottenute fino ad un dato momento, dunque coll'aggiunta della terza dimensione: l'intelletto si fa un giudizio causale della estensione dei corpi in questa dimensione nello spazio, di cui ha una coscienza a priori, secondo la misura della loro influenza sull'occhio e delle gradazioni della luce e dell'ombra. Mentre appunto gli oggetti riempiono lo spazio in tutte le tre dimensioni, essi possono influire sull'occhio solo in due dimensioni: la sensazione durante il vedere è, causa la natura dell'organo, solo plani-

metrica, non stereometrica. Tutto ciò che è stereometrico nella intuizione è aggiunto solamente dall'intelletto: i suoi soli dati, a questo scopo, sono la direzione, nella quale l'occhio riceve l'impressione, i limiti della impressione e le diverse gradazioni della luce e dell'ombra, le quali immediatamente indicano la causa dell'impressione e grazie ad esse riconosciamo, se abbiamo dinanzi a noi, per esempio, un disco o una palla. Anche questa operazione intellettuale, come le altre, è effettuata in modo così immediato e così rapido, che niente, oltre il risultato di essa, giunge alla coscienza. Appunto per questa ragione la proiezione è un lavoro così difficile, che può essere fatto soltanto con principi matematici; è necessario prima studiarla, nonostante che la prospettiva non abbia nessun altro compito, che la rappresentazione della sensazione del vedere, che è il dato di questa terza operazione intellettuale, dunque, del vedere soltanto nella sua estensione planimetrica. alle sole due dimensioni date della quale, insieme coi dati nominati che vi sono inclusi, l'intelletto immediatamente aggiunge la terza alla vista del disegno, come alla vista della realtà. Un tal disegno è, infatti, una scrittura, la quale, come lo scritto stampato, ognuno può leggere, invece solo pochi lo possono scrivere; appunto perché il nostro intelletto, che intuisce, concepisce solo l'effetto, per costruirne la causa; e ricostruita la causa, si disinteressa subito dopo dell'effetto. Perciò, per esempio, riconosciamo subito una sedia in ogni posizione possibile; ma il disegno della sedia in una posizione qualunque rappresenta un'arte, che astrae da questa terza opera-

zione intellettuale, dando a colui che guarda soltanto i dati di questa arte, in modo che egli possa completarli da sé. Questo è, come fu già detto, in primo luogo, l'arte del disegno in proiezione e poi, nel senso più largo, la pittura. Il quadro rappresenta un insieme di linee, tracciate secondo le regole di prospettiva, di luoghi chiari e scuri e, finalmente, di macchie di colori, la cui qualità e intensità dipendono dalla esperienza. Colui che guarda il quadro legge tutto questo, dando agli effetti uguali le cause solite. L'arte del pittore consiste nella possibilità di ritenere con riflessione i dati della sensazione durante l'atto di vedere, come essi sono prima di questa terza operazione intellettuale; mentre noi altri li buttiamo via, appena ne abbiamo fatto l'uso soprannominato. senza accoglierli nella nostra memoria. Impareremo a conoscere meglio questa terza operazione intellettuale qui considerata, passando a una quarta operazione, la quale, essendo congiunta con quella, serve a chiarirla.

Questa quarta operazione intellettuale consiste, cioè, nel riconoscere la distanza fra gli oggetti e noi: e questa è appunto la terza dimensione, di cui si è parlato prima. La sensazione durante il vedere ci dà, come già fu detto, la direzione in cui si trovano gli oggetti, ma non la loro distanza, dunque non il loro luogo. La distanza, dunque, deve essere trovata prima per mezzo dell'intelletto, cioè, deve risultare da definizioni puramente causali, di cui la più importante è l'angolo visuale, sotto il quale si presenta l'oggetto: nondimeno questo angolo è assolutamente ambiguo e da sé non può decidere nulla. Esso è

come una parola che ha due significati: solo dalla connessione ne risulta il senso. Perché, con lo stesso angolo visuale, un oggetto può essere piccolo e vicino, o grande e lontano. Solo quando già conosciamo per mezzo di un'altra via la sua grandezza, possiamo riconoscere la sua distanza dall'angolo visuale, come, viceversa, la sua grandezza, se la distanza è già data in un altro modo. La prospettiva lineare è basata sulla diminuzione dell'angolo visuale causata dall'allontanamento, i principi fondamentali di questa prospettiva sono facilmente deducibili. Infatti, siccome la nostra forza visiva giunge in tutte le direzioni alla stessa distanza, noi in verità vediamo tutto come una sfera concava, nel centro della quale si troverebbe l'occhio. Questa sfera ha, in primo luogo, una quantità infinita di sezioni circolari, in tutte le direzioni, e gli angoli, — la cui misura è fornita dalle parti di questi cerchi, — sono i possibili angoli visuali. In secondo luogo, questa sfera diventa più grande o più piccola, secondoché il suo raggio si presuppone essere lungo o corto: perciò possiamo anche pensarla consistente di una quantità infinita di concentriche e trasparenti sfere concave. Siccome tutti i raggi divergono, queste concentriche sfere concave crescono nella misura in cui s'allontanano da noi e con esse crescono i gradi delle loro sezioni circolari, dunque pure la vera grandezza degli oggetti, dai quali questi gradi sono occupati: gli oggetti sono perciò più o meno grandi secondo che essi occuperanno una stessa misura, per es.  $10^\circ$ , di una sfera concava più o meno grande, mentre il loro angolo visuale rimane lo stesso in ambedue i casi;

così rimane indeciso, se il suo oggetto occupa i  $10^\circ$  di una sfera col diametro di 2 km o di 10 piedi. Se, per contro, la grandezza dell'oggetto è stabilita, la quantità dei gradi, che esso occupa, diminuirà, secondo che la sfera concava, dove noi lo poniamo, è più lontana e perciò più grande: nella stessa misura tutti i suoi limiti si restringeranno. Di qui segue la regola fondamentale di ogni prospettiva: infatti, siccome, secondo ciò che è stato detto, gli oggetti ed i loro intervalli debbono diminuire in proporzione costante con la lontananza, e ciò produce un restringersi dei loro limiti; il risultato sarà, che con la lontananza crescente tutto ciò che si trova al di sopra di noi scende; tutto ciò che giace al di sotto di noi sale; tutto ciò che sta ai nostri lati si restringe. In quanto abbiamo dinanzi a noi una serie non interrotta d'oggetti, che sono visibilmente concatenati, noi possiamo davvero riconoscere la lontananza da tutte queste linee che convergono e s'uniscono poco a poco, dunque dalla prospettiva lineare. Invece, non possiamo farlo con il solo angolo visuale; bensì l'intelletto deve prendere come aiuto un altro dato, il quale serve quasi come commento dell'angolo visuale, perché definisce in modo più preciso la parte, che ha in esso la lontananza. Di tali dati ne abbiamo generalmente quattro, che citerò ora in modo più dettagliato. Grazie a questi dati avviene che, anche se mi manca la prospettiva lineare, nella maggior parte dei casi concepisco senza sbagliare l'altezza di un uomo, anche se si trova distante da me 100 piedi, cioè, m'appare in un angolo visuale 24 volte più piccolo, che se egli si trovasse alla distanza di 2 pie-



di; tutto questo dimostra di nuovo, che l'intuizione è intellettuale e non soltanto sensitiva. Ecco un atteggiamento speciale ed interessante del fondamento qui esposto della prospettiva lineare, come anche della intellettualità dell'intuizione in generale. Se, dopo aver fissato per lungo tempo un oggetto colorato di una forma definita, per esempio, una croce rossa, io ho nell'occhio lo spettro cromatico fisiologico, cioè una croce verde; questa mi apparirà tanto più grande o più piccola, quanto più lontana o più vicina è la superficie, su cui la proietto. Infatti lo spettro stesso occupa una parte definita ed immutabile della mia retina, cioè il posto eccitato prima dalla croce rossa; proiettato fuori, cioè concepito come effetto di un oggetto esterno, esso crea un angolo visuale, dato una volta per sempre, supponiamo di  $2^\circ$ : se io, ora, che manca qualsiasi "commento" all'angolo visuale, lo trasferisco su una superficie più lontana, con la quale inevitabilmente lo identifico, come appartenente al suo effetto; in questo caso esso occupa  $2^\circ$  di una sfera lontana che è dunque assai grande; perciò la croce è grande: se per contro lo spettro è proiettato da me su un oggetto vicino, esso occupa  $2^\circ$  di una piccola sfera, dunque la croce è piccola. In ambedue i casi l'intuizione riesce in un modo perfettamente oggettivo, perfettamente simile all'intuizione di un oggetto esterno ed attesta con questo, partendo da una causa perfettamente soggettiva (lo spettro proiettato in modo del tutto diverso), l'intellettualità di ogni concezione oggettiva. Intorno a questo fatto (mi ricordo vivamente e con tutti i dettagli d'averlo osservato per la prima volta nell'an-

no 1815) si trova nei "Comptes rendus" del 2 agosto 1858 un saggio di Séguin, che ci presenta la cosa come una nuova scoperta e ne dà diverse spiegazioni storte e sciocche. I signori *illustres confrères* ammucchiano ad ogni occasione esperimenti sopra esperimenti e più sono complicati, tanto meglio è. Solo *expérience!* è la loro divisa; ma un po' di riflessione giusta e sincera intorno ai fenomeni osservati s'incontra assai di rado: *expérience, expérience!* ed insieme ad essa roba sciocca.

Ai dati sussidiarii soprannominati, che rappresentano il commento all'angolo visuale dato, appartengono, in primo luogo, le *mutations oculi internae*, grazie alle quali l'occhio adatta il suo apparecchio di rifrazione a diverse distanze, aumentando e diminuendo la rifrazione. Non è ancora deciso in che cosa consistano fisiologicamente questi cambiamenti. Si è creduto di trovarli nell'aumento della convessità della cornea o della *lens*: ma la teoria più recente, enunciata nelle linee fondamentali già da Keplero, mi pare la più verosimile; secondo essa, la lente retrocede, quando si guarda lontano, invece quando si guarda vicino, essa è spinta avanti e nello stesso tempo diventa più inarcata, dovendo subire una pressione laterale: secondo questa teoria, il processo sarebbe del tutto analogo al meccanismo del binocolo. Questa teoria si trova esposta estesamente nel trattato di A. Hueck, *Il movimento del cristallino* (1841). In ogni caso noi abbiamo di questi cambiamenti interni dell'occhio, se non una percezione chiara, tuttavia una certa sensazione e ce ne serviamo immediatamente per valutare la distanza. Ma sicco-

me quei cambiamenti rendono possibile la vista perfettamente chiara solo a una distanza che vada da 7 pollici a 16 piedi, questo dato è applicabile per l'intelletto soltanto nei limiti di questa distanza.

Un'applicazione, invece, che esce da questi limiti, trova il secondo dato, cioè l'angolo ottico, formato dai due assi dell'occhio e già spiegato prima, quando si parlava della vista semplice. È evidente che esso diventa più piccolo, quanto più l'oggetto s'allontana; più grande, quanto più s'avvicina. Questo dirigersi diverso degli occhi l'uno verso l'altro non avviene senza che se ne abbia una certa leggera sensazione, ma essa giunge alla coscienza solo in quanto l'intelletto se ne serve come di un dato per il suo giudizio intuitivo, riguardo alla distanza. Inoltre questo dato fa conoscere non solo la distanza, ma anche, e con precisione, il luogo dell'oggetto, grazie alla parallasse degli occhi, che consiste nel fatto seguente: ogni occhio vede l'oggetto in una direzione un po' diversa, perciò l'oggetto pare muoversi, se si chiude un occhio. Per questo non è facile pulire un lume con un occhio chiuso; perché, in tal caso, questo dato manca. Ma siccome, appena l'oggetto si trova alla distanza di 200 piedi o più, gli occhi hanno una direzione parallela, l'angolo ottico manca completamente; questo dato vale solo nei limiti della distanza detta.

Fuori di questi limiti l'intelletto trova aiuto nella prospettiva aerea, la quale gli annunzia una più grande distanza, quando tutti i colori diventano sempre più torbidi, dinanzi a tutti gli oggetti appare il blu fisico (in armonia con la dottrina di Goe-

the sui colori, che è perfettamente vera e giusta) e le linee dei contorni spariscono. Questo dato è assai debole in Italia, causa la grande trasparenza dell'aria, perciò spesso ne siamo facilmente ingannati; per esempio, vista da Frascati, Tivoli appare molto vicina. Per contro tutti gli oggetti ci appaiono più grandi nella nebbia, perché l'intelletto li suppone più lontani.

Finalmente ci rimane ancora il calcolo della distanza per mezzo della grandezza, conosciuta da noi intuitivamente, degli oggetti, che si trovano frammezzo, cioè dei campi, fiumi, foreste, eccetera. Questo è applicabile solo quando la connessione non è interrotta, dunque solo per gli oggetti terrestri e non per gli oggetti celesti. In generale ci esercitiamo ad adoperare questo calcolo più nella direzione orizzontale, che nella verticale; perciò la palla su una torre alta 200 piedi ci appare molto più piccola, che quando essa giace dinanzi a noi sulla terra alla distanza di 200 piedi; infatti qui possiamo calcolare la distanza con più precisione. Ogni volta che vediamo uomini davanti a noi, in modo tale che ciò che si trova fra loro e noi rimane per la maggior parte nascosto, essi ci appaiono stranamente piccoli.

In parte a questo ultimo modo di calcolare, in quanto esso è applicabile, in realtà, solo agli oggetti terrestri ed in direzione orizzontale; in parte al calcolo secondo la prospettiva aerea, che presenta lo stesso caso, dobbiamo attribuire il fatto che il nostro intelletto intuitivo, in direzione orizzontale ritiene tutte le cose più lontane, cioè più grandi, che in direzione verticale. Di qui deriva che la luna appare tanto più

grande sull'orizzonte che nel punto culminante, mentre invece il suo angolo visuale, misurato con precisione, cioè l'immagine che la luna proietta nell'occhio, non è per niente più grande in questo caso; come pure, che la volta del cielo si presenta appiattita, cioè estesa più nella direzione orizzontale, che in quella verticale. Tutte e due le cose sono dunque puramente intellettuali o cerebrali; non ottiche o sensitive. L'obiezione che la luna, anche se culminante, appare talvolta oscurata, ma nondimeno non più grande per questo, si può confutare osservando, che essa allora non appare neppure rossa, perché l'intorbidamento avviene a causa dei vapori più densi ed è di un altro genere da quello prodotto dalla prospettiva aerea; e anche osservando che noi, come si è già detto, adoperiamo questo modo di valutare solo nella direzione orizzontale e non in quella verticale, mentre in questa posizione entrano altri correttivi. Saussure, si dice, ha visto dal Monte Bianco la luna, che s'alzava, talmente grande, che non la riconobbe e svenne dalla paura.

Invece sul calcolo isolato, fatto soltanto per mezzo dell'angolo visuale, dunque sulla grandezza per mezzo della distanza e sulla distanza per mezzo della grandezza, è basata l'azione del telescopio e della lente d'ingrandimento; perché qui gli altri quattro mezzi supplementari del calcolo sono esclusi. Il telescopio in realtà ingrandisce gli oggetti, ma sembra semplicemente avvicinarli; perché la grandezza di essi ci è nota empiricamente e noi spieghiamo la loro apparente grandezza aumentata dalla distanza diminuita; così, per esempio, una casa, vista attraverso il

telescopio, pare non 10 volte più grande, ma 10 volte più vicina. Invece la lente d'ingrandimento in realtà non aumenta bensì avvicina all'occhio l'oggetto in una misura tale che a noi in altro modo non sarebbe possibile, e l'oggetto pare grande soltanto nella misura in cui sembrerebbe tale anche senza lente ad una tale prossimità. Cioè la convessità troppo piccola della lens e della cornica non ci permette di vedere chiaro in una prossimità maggiore di 8-10 pollici dall'occhio; ma se per contro, la convessità della lente, invece di quella dell'occhio, aumenta la rifrazione, noi abbiamo ancora una immagine chiara anche alla distanza di mezzo pollice. Il nostro intelletto trasferisce l'oggetto, visto a tale vicinanza e nella grandezza ad essa corrispondente, alla distanza naturale per vedere chiaramente, cioè a 8-10 pollici dall'occhio e secondo questa distanza calcola la sua grandezza sotto il dato angolo visuale.

Ho esposto così distesamente tutti questi processi relativi alla vista al fine di spiegare in modo chiaro ed irrefutabile che qui l'attività dell'intelletto è predominante: concependo ogni mutamento come effetto e mettendolo in relazione con la sua causa, avendo per base le intuizioni a priori e fondamentali dello spazio e del tempo, l'intelletto crea il fenomeno cerebrale del mondo oggettivo, l'impressione sensitiva gli fornisce per questo scopo soltanto qualche dato. Ed esso compie questo lavoro unicamente grazie alla sua propria forma, che è la legge di causalità e perciò in modo completamente immediato ed intuitivo, senza l'aiuto della riflessione.

ne, cioè della conoscenza astratta, senza l'aiuto dei concetti e delle parole, che sono il materiale della conoscenza *secondaria*, cioè del *pensare*, dunque della *ragione*.

Questa indipendenza della conoscenza dell'intelletto dalla ragione e dai soccorsi di questa è chiarita anche dal fatto seguente: se per caso l'intelletto spiega dati effetti con una causa falsa e con ciò li osserva in modo che nasce la *falsa parvenza*, la ragione, pur riconoscendo *in abstracto* il vero stato di fatto, non può aiutare l'intelletto, e nonostante la sua conoscenza migliore, la *falsa parvenza* rimane immutabile. Una tal parvenza è, per esempio, il vedere ed il tastare doppio, di cui si è parlato sopra, cagionati da uno spostamento degli organi sensitivi dalla loro posizione normale; così pure la luna che pare più grande all'orizzonte; ancora l'immagine nel fuoco di uno specchio concavo che si presenta come un corpo librato, solido; il rilievo dipinto che noi prendiamo per un rilievo reale; il movimento della riva o del ponte dove ci troviamo, mentre passa una nave; le montagne alte, che appaiono più vicine di quello che sono, causa la mancanza della prospettiva aerea, dovuta alla purezza dell'atmosfera, dove si trovano le loro alte cime: e cento cose simili, nelle quali l'intelletto presuppone sempre la causa usuale che gli è familiare, e quindi intuisce immediatamente questa causa, sebbene la ragione, per altre vie, abbia accertato come in realtà stanno le cose; la ragione infatti non può accedere all'intelletto, che è inaccessibile ai suoi ammaestramenti, perché la precede nella conoscenza; sicché la *falsa*

parvenza, cioè l'inganno dell'intelletto, non può essere rimosso, mentre l'errore, cioè l'inganno della ragione, può essere impedito. Ciò che è conosciuto rettamente dall'intelletto è la *realtà*; ciò che la ragione ha conosciuto rettamente è la *verità* cioè è un giudizio che ha una ragione: alla prima è contrapposta la *parvenza* (ciò che è intuito falsamente); alla seconda l'*errore* (ciò che è pensato falsamente).

Nonostante che la parte puramente formale della intuizione empirica, cioè la legge di causalità, insieme con lo spazio e col tempo, si trovi *a priori* nell'intelletto, l'applicazione di essa ai dati empirici non gli è data già fin dal principio, ma esso vi giunge solo per mezzo di esercizio e di esperienza. Da ciò viene che i neonati, pur ricevendo l'impressione della luce e dei colori, non percepiscono gli oggetti ed in realtà non li vedono; ma sono come presi da uno stupore durante le prime settimane, che tuttavia va perdendosi, quando il loro intelletto comincia a esercitare la sua funzione sopra i dati dei sensi, in primo luogo quello del tatto e quello della vista, ciò che a poco a poco fa entrare il mondo oggettivo nella loro coscienza. Questo ingresso si riconosce chiaramente dallo sguardo, che diventa più intelligente e da una certa intenzionalità dei loro movimenti, specialmente quando essi per la prima volta dimostrano con un affettuoso sorriso che riconoscono le persone, che li curano. Si può anche osservare che i neonati continuano ancora per molto tempo a fare esperimenti con la vista e col tatto per perfezionare la loro percezione degli oggetti sotto diversa luce, direzione e distanza

e così fanno uno studio silenzioso, ma serio, finché abbiano imparato tutte le operazioni intellettuali della vista. Ma questa scuola si può constatare con più chiarezza in coloro che, nati ciechi, sono stati poi operati; perché essi possono dare un resoconto delle loro percezioni. Dopo il celebre cieco di Chesselden (il cui resoconto originale si trova nelle "Philosophical transactions", vol. 35) il caso si è ripetuto spesso ed è stato confermato, ogni volta, che queste persone che hanno acquistato tardi l'uso degli occhi, hanno, sí, visto subito dopo l'operazione la luce, i colori ed i contorni, ma non hanno avuto una intuizione oggettiva degli oggetti: perché il loro intelletto deve prima imparare ad applicare la legge causale ai dati per esso nuovi, e ai loro mutamenti. Quando il cieco di Chesselden vide per la prima volta la sua camera coi diversi oggetti, che vi erano, non vi distinse niente, ma ebbe solo una impressione totale, come di una sola cosa fatta tutta d'un pezzo: egli la prese per una superficie liscia e variopinta. Non gli venne in mente di riconoscere delle cose separate, a diversa distanza, poste l'una dietro l'altra. Nei casi di ciechi, guariti in tal modo, il tatto, al quale gli oggetti sono già noti, dove prima farli conoscere alla vista, quasi presentarli ed introdurli. Sulle distanze in principio essi non hanno nessun giudizio, ma cercano di afferrare tutto. Uno, quando vide dal di fuori la sua casa, non poté credere, che tutte le grandi stanze potessero essere contenute in una casa così piccola. Un altro era molto felice, quando poche settimane dopo l'operazione fece la scoperta, che le incisioni sul muro

rappresentavano diversi oggetti. Nel "Morgenblatt" del 3 ottobre 1817 si trova la notizia di un individuo nato cieco, che acquistò la vista a 17 anni. Egli prima dovette imparare l'intuizione intellettuale, perché non riconosceva con la vista nessun oggetto che gli era già noto per mezzo del tatto, sicché prendeva le capre per uomini, e così via. Bisognava che il tatto facesse prima conoscere alla vista ogni singolo oggetto. Così non si faceva neppure un giudizio sulle distanze degli oggetti visti, ma cercava di afferrare tutto. Franz, nel suo libro: *The Eye: a treatise on the art of preserving this organ in healthy condition, and of improving the sight* (London, Churchill, 1839) dice alle pp. 34-36: "A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. Caspar Hauser,<sup>1</sup> in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden, etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various

<sup>1</sup> FEUERBACH, *Caspar Hauser, Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben eines Menschen* (Auspach 1832) p. 79 ecc.

colours, as well as many other objects, were in reality very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies... Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam,<sup>1</sup> of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects."

L'intellettualità dell'intuizione riceve da Flourens una conferma fisiologica. Nella sua opera *De la vie et de l'intelligence* (2<sup>a</sup> ed., Parigi. Garnier Frères, 1858) a p. 49 sotto il titolo: "Opposition

<sup>1</sup> HASLAM, *Observations on Madness and Melancholy*. 2<sup>a</sup> ed., p. 192.

entre les tubercules et les lobes cérébraux" Flourens dice: "Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la sensation, du sens de la vue; la rétine devient insensible, l'iris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la sensation, le sens, la sensibilité de la rétine, la mobilité de l'iris; elle ne détruit que la perception seule. Dans un cas, c'est un fait sensorial; et, dans l'autre, un fait cérébral; dans un cas, c'est la perte du sens; dans l'autre, c'est la perte de la perception. La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1<sup>o</sup> par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2<sup>o</sup> par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie." Sempre Flourens a p. 77 dice sotto il titolo "Séparation de la Sensibilité et de la Perception": "Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la sensibilité de la perception. Quand on enlève le cerveau proprement dit (lobes ou hémisphères cérébraux) à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport à l'œil, rien n'est changé: les objets continuent à se peindre sur la rétine; l'iris reste contractile, le nerf optique sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus vision, quoique tout ce qui est sensation subsiste: il n'y a

plus vision, parce qu'il n'y a plus perception. Le percevoir et non le sentir est donc le premier élément de l'intelligence. La perception est partie de l'intelligence, car elle se perd avec l'intelligence, et par l'ablation du même organe, les lobes ou hémisphères cérébraux; et la sensibilité n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de l'intelligence et l'ablation des lobes ou hémisphères."

Che anche gli antichi abbiano concepito in generale l'intellettualità della intuizione lo attesta il celebre verso dell'antico filosofo Epicarmo: *Νους ὄρη και νους ακουει τάλλα κωφα και τυφλα.* (Mens videt, mens audit, caetera surda et coeca.) Plutarco che lo cita (*De solert. animal.*, cap. 3) aggiunge: *ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους αν μη παρη το φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος* (quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente), e poco prima dice: *Στρατωνος του φυσικου λογος εστιν, αποδεικνυων ὡς ουδ' αισθανεσθαι τοπαρπα ανευ του νοειν ὑπαρχει.* (Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua "sine intelligentia sentiri omnino nihil posse" demonstrat.) E poco dopo egli dice: *ὁθεν αναγκη, πασιν, οἷς το αισθανεσθαι, και το νοειν ὑπαρχει, ει τω νοειν αισθανεσθαι κερκαμεν* (quare necesse est, omnia, quae sentiunt etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus). Con questo si dovrebbe mettere in relazione un verso dello stesso Epicarmo, citato da Diogene Laerzio (III, 16):

Ενυμια, το σοφον εστιν ου καθ' ἑν μονον,  
αλλ' ὅσσα περ ζη, παντα και γνωμιαν εχει.

(Eumaeus, sapientia non uni tantum competit, sed quaecumque vivunt etiam intellectum habent.) Anche Porfirio (*De abstinentia*, III, 21) si sforza d'espone distesamente che tutti gli animali hanno l'intelletto.

Che questo sia vero, segue con necessità dalla intellettualità dell'intuizione. Tutti gli animali, fino al più basso, debbono avere l'intelletto, cioè la conoscenza della legge di causalità, anche se in un grado assai diverso di finezza e di chiarezza; ma sempre almeno quel tanto che è richiesto per l'intuizione mediante i sensi: perché la sensazione senza intelletto sarebbe un dono non solo inutile, ma anche crudele della natura. L'intelligenza degli animali superiori non sarà messa in dubbio se non da colui a cui essa manca. Talvolta è perfino impossibile smentire che la loro conoscenza della causalità derivi indubbiamente a priori e non solo dall'abitudine di vedere come un fatto segue un altro. Un cucciolo non salta dalla tavola, perché anticipa l'effetto. Poco tempo fa ho fatto mettere nella mia camera da letto davanti alle finestre tende lunghe fino a terra che si dividono in mezzo, quando si tira un cordone; quando lo feci per la prima volta una mattina, alzandomi, osservai con sorpresa che il mio intelligente barbone rimase tutto stupito e guardava insù e verso i lati, cercando la causa del fenomeno, cioè del mutamento, perché sapeva a priori che una causa lo doveva precedere: lo stesso si ripeté la mattina seguente. Ma anche gli animali infimi, perfino il polipo nell'acqua, senza strumenti speciali degli organi dei sensi, ha

percezione e dunque intelletto, quando, per giungere nella luce piú chiara, esso cammina da una foglia all'altra della pianta acquatica, aggrappandosi coi suoi tentacoli.

L'intelletto dell'uomo, che dobbiamo distinguere dalla ragione dell'uomo, è diverso da questo intelletto infimo solo nel grado: mentre tutti i gradi intermedi sono riempiti dalla serie degli animali, di cui gli anelli superiori, cioè la scimmia, l'elefante, il cane, ci meravigliano per la loro intelligenza. Ma sempre l'opera dell'intelletto consiste nella intuizione immediata delle relazioni causali, prima, come fu dimostrato, fra il proprio corpo e gli altri corpi, donde deriva l'intuizione oggettiva; poi fra questi corpi fra loro, intuiti oggettivamente, dove, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la relazione causale si presenta sotto tre diverse forme, cioè come causa, come stimolo e come motivo; secondo queste tre forme avviene ogni movimento nel mondo, che solo l'intelletto può intendere. Se, di queste tre forme, sono le cause nel senso piú stretto che l'intelletto cerca, allora esso crea la meccanica, l'astronomia, la fisica, la chimica ed inventa macchine per il bene e per il male: ma sempre la base di tutte le sue scoperte è, in ultima istanza, una concezione immediata ed intuitiva del legame causale. Perché questa è l'unica forma e funzione dell'intelletto; ma in nessun modo il complicato ingranaggio delle dodici categorie kantiane, la insussistenza delle quali io ho dimostrato. Ogni intendere è un concepire immediatamente e perciò intuitivamente il nesso causale, nonostante che per essere fissato debba essere ri-

dotto a concetti astratti. Perciò il calcolo non è un intendere e per sé non dà nessuna comprensione delle cose. Questa la si ottiene solo per via intuitiva, attraverso la retta conoscenza della causalità e la costruzione geometrica del processo; come Eulero è riuscito a dare meglio di qualsiasi altro perché intendeva le cose dalla radice. Il calcolo ha da fare solo con concetti di quantità astratte, di cui stabilisce il rapporto reciproco. Con ciò non si giunge mai alla minima comprensione di un processo fisico. A questo scopo è necessaria la concezione intuitiva delle relazioni spaziali, per mezzo delle quali le cause agiscono. I calcoli hanno soltanto valore per la pratica, non per la teoria. Anzi si può dire: *dove comincia il calcolo, finisce l'intendere*. Perché la testa occupata coi numeri è, mentre sta calcolando, completamente estranea alla connessione causale e alla costruzione geometrica del processo fisico: è immersa in concetti numerici astratti. Il risultato non dice mai piú che il quanto; non dice mai il che cosa. Con *l'expérience et le calcul*, che è la divisa dei fisici francesi, non si arriva dunque a niente. Se invece gli stimoli sono il filo conduttore dell'intelletto, esso produrrà la fisiologia delle piante e degli animali, la terapia e la tossicologia. Se finalmente esso si è dato alla *motivazione*, allora l'adopterà o soltanto teoricamente come filo conduttore per creare la morale, il diritto, la storia, la politica, anche la poesia drammatica ed epica; o se ne servirà praticamente, ora per addomesticare animali, ora perfino per farsi ubbidire ciecamente dal genere umano, avendo trovato in ogni bambola il filo, che bisogna



tirare per farla muovere a piacere. Riguardo alla funzione in atto, non c'è alcuna differenza, se l'uomo si serve della gravità dei corpi e per mezzo della meccanica, ad uso delle macchine, tanto accertamente, che l'effetto di questa gravità, giungendo proprio al momento giusto, serve per compiere l'intenzione dell'uomo; o se, egualmente, mette in gioco per il proprio scopo le passioni comuni o individuali degli uomini. In questa applicazione pratica l'intelletto è chiamato intelligenza e, se tende ad ingannare gli altri, astuzia; o furberia, se i suoi scopi sono di poca importanza; anche scaltrezza, se è diretto al danno altrui. Invece esso si chiama semplicemente *intelletto*, solo nell'uso teorico, poi, nei suoi gradi superiori, acutezza, avvedutezza, sagacità, penetrazione; invece la mancanza d'intelletto si chiama stupidità, ottusità, goffaggine, eccetera. Questi gradi talmente diversi d'acutezza sono innati e non si possono imparare; scbbene l'esercizio e la conoscenza del materiale siano richiesti dovunque per un buon uso; come abbiamo visto perfino nella sua prima applicazione, cioè nella intuizione empirica. Ogni imbecille possiede la ragione: se gli si danno le premesse, egli ne tira la conclusione. Ma l'intelletto dà la conoscenza *primaria*, cioè intuitiva, e qui sta la differenza. In accordo con questo, il nucleo di ogni grande scoperta, come di ogni progetto storico universale, è la creazione di un momento felice, quando, grazie a circostanze esterne ed interne, l'intelletto d'un tratto vede in chiara luce complicate catene causali o le cause nascoste dei fenomeni visti mille volte o vie oscure, dove nessuno ha messo ancora il piede.

Con le spiegazioni suddette dei processi dovuti al tatto e alla vista è stato dimostrato, in modo incontestabile, che l'intuizione empirica è essenzialmente opera dell'*intelletto*, alla quale i sensi con le loro sensazioni non forniscono altro che il materiale, povero in generale; così che l'*intelletto* è l'artista che plasma l'opera, invece i sensi sono i manovali, che portano il materiale. Ma dappertutto il suo modo d'agire consiste nel passaggio dagli effetti dati alle loro cause, le quali, appunto, solo grazie a questo fatto, si presentano come oggetti nello spazio. La condizione *sine qua non* di ciò è sempre la legge di causalità, la quale, appunto per questa ragione, deve essere aggiunta dall'*intelletto* stesso; perché mai gli è potuta venire da fuori. Ma ciò è la prima condizione di ogni intuizione empirica: e quest'ultima è la forma, nella quale appare ogni esperienza esterna: come, dunque, ha potuto essere tolta dall'esperienza, se essa stessa ne è il presupposto essenziale? Appunto, perché non lo può essere e avendo la filosofia di Locke distrutto ogni apriorità, Hume negava tutta la realtà del concetto causale. Nello stesso tempo egli citò (nel settimo dei suoi *Essays on human understanding*) due ipotesi false, che oggidì sono state di nuovo ripetute: una, che l'effetto della volontà sulle membra del corpo; l'altra, che la resistenza, che i corpi oppongono alla nostra pressione contro di essi, sia l'origine ed il prototipo del concetto causale. Hume confuta tutte e due le ipotesi a modo suo e nel suo contesto. Io invece lo faccio così: fra l'atto volontario e l'azione del corpo non vi è nessuna relazione causale; ma ambedue sono im-

mediatamente la stessa cosa, che è percepita doppiamente: una volta nell'autocoscienza o nel senso interno, come azione volontaria: e nello stesso tempo come azione del corpo nella intuizione esterna e spaziale del cervello.<sup>1</sup> La seconda ipotesi è falsa, in primo luogo, perché, come già fu dimostrato distesamente, una semplice sensazione di tatto non fornisce ancora nessuna intuizione oggettiva, senza parlare affatto del concetto causale: mai esso può sorgere solo dal sentimento di uno sforzo impedito del corpo, che spesso si ha anche senza ragione esterna; ed in secondo luogo, perché la nostra pressione contro un oggetto esterno, siccome deve avere un motivo, presuppone già la percezione dell'oggetto, e questa presuppone la conoscenza della causalità. L'indipendenza del concetto causale da ogni esperienza poteva essere dimostrata bene, solo provando che tutta l'esperienza, in ogni sua possibilità, dipende da questo concetto; come ho fatto io nelle pagine precedenti. Che la dimostrazione di Kant, data con la stessa intenzione, sia errata l'esporrò nel § 23.

Qui è pure il luogo di fermare l'attenzione sul fatto che Kant non ha riconosciuto l'intervento della legge di causalità, di cui abbiamo coscienza prima di ogni esperienza, nel mediare l'intuizione empirica, oppure ha evitato con premeditazione di parlare, perché questo non andava d'accordo coi suoi progetti. Nella *Critica della ragione pura* la relazione fra causalità e intuizione non è trattata nella dot-

<sup>1</sup> Cfr. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 5ª ed., vol. 2, p. 41.

trina degli elementi, ma in un luogo dove non la si dovrebbe cercare, cioè nella critica del quarto paralogismo della psicologia trascendentale e solo nella prima edizione (pp. 367 sgg.); il fatto, che egli diede questo posto a questa esposizione, dimostra che considerando questa relazione, egli aveva in mente sempre solo il passaggio dal fenomeno alla cosa in sé, ma non il modo, come l'intuizione stessa nasce. In accordo con questo egli dice qui che l'esistenza di un oggetto reale, fuori di noi, non è data direttamente nella percezione, ma può essere aggiunta col pensiero e quindi inferita come causa esterna. Ma chi agisce così è secondo lui un realista trascendentale e perciò si trova su una via sbagliata. Perché per "oggetto esterno" Kant intende qui già la cosa in sé. L'idealista trascendentale invece si ferma alla percezione di qualche cosa empiricamente reale, che esiste nello spazio fuori di noi, senza dover concludere prima che vi sia una causa di essa per renderla reale. Cioè, la percezione è, secondo Kant, un dato perfettamente immediato, che avviene senza nessun aiuto del nesso causale e perciò senza aiuto dell'intelletto: egli l'identifica addirittura con la sensazione. Questo dimostrano i passi a p. 371: "io non ho bisogno in riguardo alla realtà degli oggetti esterni..." e a p. 372: "si può, è vero, ammettere etc." Da questi passi risulta con perfetta chiarezza che, secondo lui, la percezione delle cose esterne nello spazio è antecedente ad ogni applicazione della legge di causalità, dunque, quest'ultima non entra nella percezione, come elemento e condizione: la semplice impressione sensitiva è per Kant subito una percezione. Solo quando si domanda di

ciò che, inteso nel senso *trascendentale*, può essere fuori di noi, dunque della cosa in se stessa, solo allora si parla della causalità appunto riguardo all'intuizione. Inoltre Kant presuppone che la causalità esiste ed è possibile solo nella riflessione, cioè nella conoscenza concettuale astratta e chiara, perciò Kant non sospetta lontanamente che l'applicazione di questa legge precede ogni riflessione, ciò che è evidentemente il caso, specialmente nell'intuizione empirica dei sensi, che senza essa non potrebbe mai avere luogo: come dimostra inconfutabilmente l'analisi che io ho fatto. Perciò Kant deve lasciare il prodursi dell'intuizione empirica senza alcuna spiegazione: secondo lui, essa è data come per un miracolo, è solo opera dei sensi, dunque coincide con la sensazione. Io desidero molto che il lettore che pensa rilegga il citato passo di Kant, perché veda chiaramente quanto più giusta è la mia concezione di tutta la connessione e di tutto il processo. Questa opinione di Kant, che è assai sbagliata, ha d'allora in poi persistito sempre nella letteratura filosofica, perché nessuno osava esaminarla ed io sono stato il primo a mettervi ordine; ciò che era necessario per far luce sul meccanismo della nostra conoscenza.

Del resto, la teoria fondamentale idealistica, esposta da Kant, non ha perso niente a causa della mia rettifica; anzi, essa ne ha piuttosto guadagnato, in quanto da me l'esigenza della legge causale viene ad essere consumata ed estinta nell'intuizione empirica, come nel suo prodotto, di modo che non può più farsi valere come una ricerca affatto trascendente

della cosa in sé. Se diamo uno sguardo alla mia teoria, esposta poco fa, dell'intuizione empirica, troveremo che il primo dato di essa, l'impressione sensitiva, è qualche cosa di perfettamente soggettivo, un processo dentro l'organismo, perché avviene sotto la pelle. Che queste sensazioni degli organi sensori, pure supponendo che cause esterne le suscitino, tuttavia non possono avere nessuna somiglianza con la loro costituzione, — lo zucchero col dolce, la rosa col colore rosso, — è stato già dimostrato distesamente ed a fondo da Locke. Ma anche il fatto solo che esse debbono avere una causa esterna in generale, è basato su una legge, la cui origine si trova, come può essere dimostrato, nel nostro cervello, dunque alla fine dei conti essa non è meno soggettiva della sensazione stessa. Perfino il tempo, la prima condizione di ogni mutamento, dunque anche di quel mutamento, in occasione del quale si può applicare il concetto causale; non meno dello spazio, che solo rende possibile la proiezione all'esterno di una causa, la quale si presenta poi come oggetto, è, come Kant ha esposto con sicurezza, una forma soggettiva dell'intelletto. Troviamo dunque che tutti gli elementi della intuizione empirica stanno in noi e niente vi è entrato, che dia una indicazione sicura di qualche cosa di assolutamente diverso da noi, di una cosa in sé. Ma c'è ancora di più: sotto il concetto di *materia* noi intendiamo ciò che rimane ancora dei corpi, quando li abbiamo spogliati della loro forma e di tutte le loro qualità specifiche, ma questo residuo deve perciò essere in tutti i corpi perfettamente uguale, uno e lo stesso. Quelle forme e qualità che noi abbiamo

tolto non sono niente altro che il modo specifico ed esattamente determinato, col quale i corpi agiscono, ciò che appunto costituisce la loro differenza. Perciò, se ne facciamo astrazione, ciò che rimane è la semplice capacità d'azione in generale, l'agire puro come tale, la causalità stessa, pensata oggettivamente, dunque il riflesso del nostro proprio intelletto, l'immagine, proiettata fuori, della sua unica funzione e la materia è integralmente pura causalità: il suo essere è l'agire in generale (cfr. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, vol. 1, § 4, p. 9 e vol. 2, pp. 48, 49; 3<sup>a</sup> ed. I, p. 10 e II, p. 52). Perciò appunto la materia pura non può essere intuita, ma solo pensata; essa viene aggiunta dal pensiero ad ogni realtà, essendo la base di essa. Infatti la pura causalità, il semplice agire, senza un determinato modo d'azione, non può essere dato intuitivamente, perciò non può incontrarsi in nessuna esperienza. La materia è, dunque, solo il correlato oggettivo, dell'intelletto puro, cioè la causalità in generale e niente altro; come l'intelletto è la conoscenza immediata di causa e d'effetto in generale e niente altro. Appunto perciò, anche la legge di causalità non può trovare nessuna applicazione alla materia: cioè, la materia non può né prodursi né sparire, ma è e persiste. Infatti, siccome ogni mutamento degli accidenti (forme e qualità), cioè ogni nascere ed ogni morire, avviene solo per mezzo della causalità e la materia stessa è pura causalità come tale, concepita oggettivamente; essa non può esercitare su se stessa il suo potere; come l'occhio può vedere tutto, eccetto se stesso. Siccome poi la "sostanza" è identica con la materia, si può

dire: la sostanza è l'agire concepito in abstracto; l'accidente è il modo speciale dell'agire, l'agire in concreto. Questi sono dunque i risultati, ai quali conduce l'idealismo vero, cioè trascendentale. Che alla cosa in sé, cioè a ciò che esiste fuori della rappresentazione, noi non possiamo giungere per la via della rappresentazione, ma a questo scopo dobbiamo prendere una via del tutto diversa, attraverso l'interno delle cose, via la quale ci apre la forza quasi come a tradimento: tutto ciò l'ho dimostrato con la mia opera principale.

Ma sarebbe un cavillo evidente e nient'altro, il paragonare o peggio l'identificare la risoluzione onesta ed assai approfondita della concezione empirica nei suoi elementi, che tutti quanti risultano essere soggetti, con le equazioni algebriche di Fichte fra l'io ed il non-io, con le sue sofistiche pseudodimostrazioni, che avevano bisogno di una cappa d'intelligibilità, anzi di assurdità, per ingannare il lettore facendogli vedere come l'io trae da se stesso il non-io. in breve, con tutte le buffonate del vuoto scientifico.<sup>1</sup> Io protesto contro ogni comunanza con questo Fichte, così come Kant ha protestato pubblicamente ed espressamente in un avviso ad hoc nella rivista letteraria di Jena (Kant, *Una dichiarazione relativa alla Dottrina della scienza di Fichte*, "Intelligenzblatt der Jena'schen Literatur-Zeitung", 1799, N. 109). Lasciamo pure gli hegeliani e simili ignoranti parlare di una filosofia kant-fichtiana, vi è una

<sup>1</sup> In tedesco *Wissenschaftslehre* (vuoto scientifico o della scienza) suona come *Wissenschaftslehre* (dottrina della scienza), che è il titolo dell'opera maggiore di Fichte. [N. d. T.]

filosofia kantiana e vi è un pallone gonfiato fichtiano, come in realtà stanno e staranno le cose, nonostante tutti i "preconi" del male e i dispregiatori del bene, dei quali la nostra patria tedesca è più ricca di ogni altro paese.

## 22. *L'oggetto immediato*

Sono dunque le sensazioni del corpo, che forniscono i dati per la prima applicazione della legge di causalità, dalla quale, appunto perciò, nasce l'intuizione di questa classe d'oggetti, l'essere e l'esistenza della quale sono dovuti, dunque, solo all'esercizio e consistono nell'esercizio della funzione intellettuale, che così subentra.

In quanto l'organismo corporeo è il punto di partenza dell'intuizione di tutti gli altri oggetti, ne è cioè il mediatore, io l'avevo chiamato, nella prima edizione di questo trattato, *l'oggetto immediato*; la quale espressione non vale altro che in un senso molto improprio. Benché, infatti, la percezione delle sue sensazioni sia del tutto immediata, il corpo umano stesso per questa ragione, non si presenta ancora affatto come oggetto; ma fin qui tutto rimane ancora soggettivo, cioè sensazione. Di qui, è vero, ha la sua origine l'intuizione degli altri oggetti, come cause di tali sensazioni, dopo di che queste si presentano come oggetti; ma non esso stesso: perché esso fornisce qui alla coscienza soltanto sensazioni. Oggettivamente, dunque come oggetto, anche il corpo è conosciuto solo *mediatamente*, perché esso,

come tutti gli altri oggetti, si presenta nell'intelletto o nel cervello (ciò che è la stessa cosa) come causa riconosciuta di un effetto dato soggettivamente ed appunto così si presenta *oggettivamente*; ciò che può avvenire soltanto nel caso che le sue membra agiscano sui suoi propri sensi, quando, dunque, l'occhio vede il corpo, la mano lo tasta, eccetera, e sulla base di questi dati il cervello o l'intelletto lo costruisce nello spazio, come gli altri oggetti, secondo la sua forma e le sue qualità. La presenza immediata delle rappresentazioni di questa classe nella coscienza dipende dunque dalla posizione, che esse occupano, rispetto al corpo del soggetto che conosce tutto, nella concatenazione delle cause e degli effetti, la quale tutto lega.

## 23. *Confutazione della dimostrazione dell'apriorità del concetto di causalità come è esposta da Kant*

L'esposizione della validità generale della legge di causalità per ogni esperienza, della sua apriorità e della sua limitazione alla possibilità della esperienza, che appunto ne deriva, è uno fra i principali oggetti della *Critica della ragione pura*. Tuttavia non posso essere d'accordo con la dimostrazione ivi esposta della apriorità del principio. Eccola nelle sue linee essenziali. "La sintesi del molteplice per mezzo dell'immaginazione — sintesi necessaria per ogni conoscenza empirica — dà la successione, ma non una successione determinata: cioè, essa lascia indeterminato quale dei due stati percepiti preceda non soltanto

nella mia immaginazione, ma anche nell'oggetto. Ma l'ordine determinato di questa successione, per mezzo del quale la cosa percepita diventa esperienza, cioè giustifica giudizi che hanno un valore oggettivo, subentra soltanto per mezzo del puro concetto intellettuale di causa e di effetto. Dunque, il principio fondamentale della relazione causale è la condizione della possibilità della esperienza e come tale ci è dato *a priori*". (*Critica della ragione pura* 1<sup>a</sup> ed., p. 201; 5<sup>a</sup> ed., p. 246.)

Di qui deriva, perciò, che l'ordine della successione dei mutamenti degli oggetti reali si riconosce come un ordine oggettivo prima di tutto per mezzo della causalità. Kant ripete e spiega questa sua idea nella *Critica della ragione pura*, in specie nella sua "seconda analogia dell'esperienza" (1<sup>a</sup> ed., p. 189, più completa nella 5<sup>a</sup> ed., p. 232), poi verso la fine della sua "terza analogia", ed io prego ognuno che voglia capire ciò che segue di rileggere questi passi. Kant sostiene qui dappertutto che l'oggettività della successione delle rappresentazioni, la quale egli dichiara essere il loro coincidere con la successione degli oggetti reali, sia conosciuta soltanto grazie all'ordine nel quale essi si susseguono, cioè grazie alla legge della causalità; che dunque per mezzo della mia semplice percezione la relazione oggettiva dei fenomeni che si susseguono rimanga completamente indefinita: perché allora io percepisco soltanto la serie delle mie rappresentazioni, ma la serie nella mia apprensione non mi autorizza a nessun giudizio, relativo alla serie nell'oggetto, se il mio giudizio non viene ad essere basato sulla legge della causalità; perché inoltre nella

mia apprensione io potrei lasciare svolgersi la successione delle percezioni anche in un ordine del tutto opposto, infatti non vi è nulla che le definisca come oggettive. Per chiarire questa sua opinione Kant cita l'esempio di una casa, le parti della quale egli può considerare in ogni e qualsiasi successione; cioè dal disopra al disotto e dal disotto al disopra, dove dunque la definizione della successione sarebbe semplicemente soggettiva e non basata su nessun oggetto, perché dipende dal suo libero arbitrio. E come contrapposto egli ci dà la percezione di una nave che scende lungo il fiume, la quale percezione della successione delle posizioni della nave egli non può cambiare: perciò deduce qui la successione soggettiva della sua percezione dalla successione oggettiva nel fenomeno, che perciò chiama qui *accadimento*. Io invece sostengo che *tutti e due i casi non sono affatto diversi, che tutti e due sono accadimenti* la cui conoscenza è oggettiva, cioè una conoscenza di mutamenti di oggetti reali, i quali vengono ad essere riconosciuti come tali dal soggetto. *Tutti e due sono mutamenti della posizione reciproca di due corpi*. Nel primo caso uno di questi corpi è il corpo di colui che osserva, cioè soltanto una parte di esso, l'occhio, e l'altro è la casa, verso le parti della quale l'occhio muta successivamente la sua posizione. Nel secondo caso, la nave cambia la sua posizione rispetto alla corrente, dunque il mutamento avviene fra due corpi. Tutte e due le cose sono accadimenti: l'unica differenza è, che nel primo caso il mutamento parte dal corpo di colui che osserva, le cui sensazioni sono bensì il punto di partenza di tutte le sue perce-

zioni, il quale però è nondimeno un oggetto fra oggetti, cioè sottomesso alle leggi di questo mondo oggettivo e corporeo. Il movimento del suo corpo, secondo la sua volontà, è per lui, in quanto egli si comporta come pura facoltà conoscitiva, soltanto un fatto percepito empiricamente. L'ordine della successione del mutamento potrebbe essere rovesciato tanto nel primo che nel secondo caso, appena l'osservatore avesse la forza di tirare la nave contro la corrente, come ha avuto quella di muovere il suo occhio in direzione opposta alla prima. Poiché dal fatto, che la successione delle percezioni delle parti della casa dipende dal suo arbitrio, Kant vuole dedurre che essa non sia oggettiva e non sia un accadimento. Ma il muovere del suo occhio nella direzione dal tetto verso la cantina è un accadimento, e il movimento opposto dalla cantina verso il tetto è un secondo accadimento allo stesso modo del movimento della nave. Non vi è qui nessuna differenza; come pure non vi è una differenza quanto all'accadere o no dei due fatti, se io passo accanto ad una fila di soldati oppure questi ultimi passano vicino a me: tutte e due le cose sono accadimenti. Se io dalla riva fisso con lo sguardo una nave che vi s'avvicina, mi apparirà presto che la riva si muove con me e la nave sta ferma: in questo, certo, io ero quanto alla causa del mutamento relativo del luogo, perché attribuisco il movimento ad un oggetto sbagliato; ma la successione reale delle posizioni relative del mio corpo rispetto alla nave io la riconosco nondimeno in modo oggettivo e giusto. Anche Kant non avrebbe creduto di dover trovare nel caso citato da lui una differenza,

se avesse preso in considerazione che il suo corpo è un oggetto fra oggetti e che la successione delle sue intuizioni empiriche dipende dalla successione delle impressioni esercitate da altri oggetti sul suo corpo, che è dunque una successione oggettiva, cioè avviene fra oggetti, *immediatamente* (se pure non mediatemente), indipendentemente dal libero arbitrio del soggetto, pertanto può essere riconosciuta molto bene senza che gli oggetti, che successivamente impressionano il suo corpo, siano fra loro in una relazione causale.

Kant dice: il tempo non può essere percepito: dunque empiricamente non si può percepire nessuna successione di rappresentazioni come oggettiva; tali rappresentazioni non si possono cioè distinguere come mutamenti di fenomeni dai mutamenti di rappresentazioni semplicemente soggettive. Soltanto per mezzo della legge di causalità, che è una regola secondo la quale gli stati si susseguono, si può riconoscere l'oggettività di un mutamento. Ed il risultato della sua opinione sarebbe che noi non percepiamo come oggettiva nessuna successione nel tempo, eccetto quella di causa ed effetto, e che ogni altra successione di fenomeni percepita da noi è determinata così e non altrimenti grazie al nostro libero arbitrio. Debbo fare contro tutto questo l'obiezione che i fenomeni possono molto bene seguirsi l'un l'altro senza che l'uno sia il risultato dell'altro. E questo non è a danno della legge di causalità. Infatti rimane indiscusso che ogni mutamento risulta da un altro mutamento, poiché questo è stabilito a priori: però esso segue non soltanto a quella causa

che è propriamente la sua, ma a tutte le altre che coesistono con quella e con le quali esso non si trova in nessuna relazione causale. Questo mutamento viene ad essere percepito da me non già nell'ordine nel quale si succedono le cause, ma in un ordine del tutto diverso, il quale però è non di meno oggettivo e si distingue assai da quell'ordine soggettivo che dipende dal mio libero arbitrio, per esempio dall'ordine delle mie fantasticherie. Il susseguirsi nel tempo di accadimenti che non si trovano in una relazione causale è appunto ciò che si chiama *coincidenza*, la qual parola deriva dal coincidere di ciò che non è congiunto, appunto come το συμβεβηκός da συμβαίνειν (cfr. Arist. *Anal. post.* I, 4). Esco fuori del portone ed ecco che cade dal tetto una tegola che mi colpisce; fra il cadere della tegola ed il mio uscire fuori non vi è nessun legame causale, invece la successione cioè il mio uscire fuori che precede la caduta della tegola, è determinata nella mia percezione oggettivamente e non soggettivamente per mezzo del mio libero arbitrio, il quale avrebbe altrimenti rovesciato la successione. Nello stesso modo la successione delle note di una musica è determinata oggettivamente e non soggettivamente da me che ascolto: ma chi dirà che le note della musica si susseguono secondo la legge di causa e di effetto? Anzi perfino la successione di giorno e notte si riconosce da noi senza dubbio come oggettiva, ma è certo che non li concepiamo come causa ed effetto e fino a Copernico la gente errava quanto alla loro causa comune, senza che la giusta conoscenza della loro successione abbia avuto a soffrire di questo. Con questo, sia detto di sfuggita, si

confuta anche l'ipotesi di Hume; perché la successione antichissima e senza eccezione del giorno e della notte non ha indotto nessuno, grazie all'abitudine, a considerarli come causa ed effetto l'uno dell'altro.

Kant dice, nel luogo citato, che una rappresentazione dimostra la sua realtà oggettiva (cioè si lascia distinguere dai semplici fantasmi) soltanto quando noi riconosciamo il suo legame necessario e sottoposto ad una regola (alla legge causale) con altre rappresentazioni ed il suo posto in un ordine determinato della relazione temporale delle nostre rappresentazioni. Ma quanto poche sono le rappresentazioni alle quali noi riconosciamo il posto che la legge di causalità conferisce loro nell'ordine delle cause e degli effetti! E nondimeno sappiamo sempre distinguere quelle oggettive da quelle soggettive, gli oggetti reali dai fantasmi. Nel sonno, quando il cervello è isolato dal sistema nervoso periferico e con questo dalle impressioni esterne, non possiamo fare quella distinzione, perciò quando sognamo, crediamo i fantasmi oggetti reali e soltanto allo svegliarci, cioè quando gli eccitamenti degli organi sensori e con essi il mondo esterno rientrano nella coscienza, noi riconosciamo l'errore, benché anche nel sogno, finché non cessa, la legge di causalità mantenga il suo diritto, quantunque spesso essa debba operare con un materiale impossibile. Si potrebbe quasi credere che Kant, a quel punto, sia stato influenzato da Leibnitz per quanto d'altra parte in tutta la sua filosofia egli sia l'opposto di Leibnitz, se osserviamo che espressioni perfettamente simili si trovano nei



Nouveaux essais sur l'entendement humain (lib. 4, cap. 2, § 14), per esempio: "La vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes qui doit avoir sa raison et c'est ce qui les distingue des songes... Le vrai Critérior, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous."

Dimostrando l'apriorità e la necessità della legge di causalità col fatto che soltanto grazie alla sua mediazione riconosciamo la successione oggettiva dei mutamenti, Kant, evidentemente, è caduto in un errore assai curioso e così palmare che può essere spiegato soltanto come una conseguenza del suo approfondire la parte aprioristica della nostra conoscenza, che gli fece perdere di vista ciò che altrimenti ognuno avrebbe dovuto vedere. L'unica dimostrazione giusta della apriorità della legge di causalità l'ho data io nel § 21. Questa viene ad essere confermata ad ogni momento mediante la certezza invincibile con la quale ognuno aspetta che l'esperienza in ogni caso accada secondo questa legge, cioè con la apoditticità che noi le ascriviamo, che si distingue da ogni altra certezza basata sulla induzione, per esempio, da quella delle leggi della natura conosciute per via empirica, per il fatto che ci è perfino impossibile pensare che questa legge possa soffrire una eccezione, dovunque sia nel mondo della esperienza. Possiamo, per esempio, pensare che la legge di gravitazione possa tutt' a un tratto cessare d'agire, ma non che questo accada senza una causa. Kant in questa sua dimostrazione è caduto in un

errore opposto a quello di Hume. Costui cioè dichiarò che ogni accadere è una semplice successione; Kant, al contrario, intende che non vi sia altra successione se non, appunto, l'accadere. L'intelletto puro, cioè, può concepire soltanto l'accadere, mentre non concepisce la mera successione così come non concepisce la differenza tra destra e sinistra, la quale, appunto, come il succedersi, si può affermare soltanto per mezzo dei sensi. Il susseguirsi di accadimenti nel tempo può, è vero (ciò che Kant nega in un altro luogo), essere riconosciuto empiricamente come la giustapposizione degli oggetti nello spazio. Ma il modo, in cui qualche cosa segue dopo un'altra nel tempo, si spiega, ugualmente tanto poco quanto il modo come qualche cosa accade da un'altra: la prima conoscenza è data e condizionata dalla pura sensibilità; la seconda, dal cervello. Kant, invece, spiegando la successione oggettiva dei fenomeni come conoscibile soltanto mediante il filo conduttore della causalità, cade nello stesso errore di cui fa una colpa a Leibnitz accusandolo (*Critica della ragione pura*, 1ª ed., p. 275; 5ª ed., p. 331) di "intellettualizzare le forme della sensibilità". Ecco la mia opinione quanto alla successione. Dalla forma del tempo, appartenente alla pura sensibilità, ricaviamo la conoscenza della sola possibilità della successione. La successione degli oggetti reali, di cui la forma è appunto il tempo, la riconosciamo empiricamente e perciò come reale. Invece la necessità di una successione di due stati, cioè di un mutamento, la riconosciamo soltanto per mezzo del cervello, grazie alla causalità: ed il fatto che possediamo il concetto della neces-

sità di una successione è già una dimostrazione che la legge di causalità non è concepibile empiricamente, ma ci è data *a priori*. Il principio di ragione sufficiente in generale è l'espressione della forma principale, che ha sede nel centro più intimo della nostra capacità conoscitiva, del legame necessario di tutti i nostri oggetti, cioè delle rappresentazioni: è la forma comune di tutte le manifestazioni e l'unica origine del concetto della necessità, il quale non ha né altro vero contenuto né altra giustificazione che il subentrare della conseguenza, quando ne è stata posta la ragione. Nella classe di rappresentazioni, che è ora l'oggetto della nostra considerazione e dove il principio appare come legge di causalità, esso determina l'ordine nel tempo: questo perché il tempo è la forma di queste rappresentazioni, e perciò il legame necessario si presenta qui come regola di successione. In tutte le altre forme del principio di ragione sufficiente il legame necessario, che esso chiede dovunque, ci si presenterà sotto forme diverse dal tempo e perciò non come successione, ma esso manterrà sempre il carattere di legame necessario: con questo si svela l'identità del principio di ragione sufficiente in tutte le sue forme, o piuttosto l'unità della radice di tutte le leggi, di cui quel principio è l'espressione.

Se la confutata asserzione di Kant fosse giusta, riconosceremmo la realtà della successione soltanto dalla sua necessità: questo presupporrebbe un intelletto che abbracciasse tutte le serie delle cause e degli effetti, per conseguenza un intelletto onnisciente. Kant ha imposto all'intelletto un compito

impossibile soltanto per avere meno bisogno dei sensi.

Come si può accordare l'opinione di Kant, che l'oggettività della successione sia conoscibile soltanto dalla necessità della successione dell'effetto alla causa con quell'altra (*Critica della ragione pura*, 1<sup>a</sup> ed., p. 203; 5<sup>a</sup> ed., p. 249), che il criterio empirico, per distinguere quale dei due stati sia causa e quale effetto, sia la semplice successione? Chi non vede qui il circolo vizioso più evidente?

Se l'oggettività della successione fosse riconosciuta soltanto dalla causalità, essa sarebbe pensabile soltanto come tale, non come qualcos'altro. Perché se fosse ancora qualcos'altro, essa avrebbe anche altri segni di distinzione, per mezzo dei quali si potrebbe conoscere, ciò che Kant appunto nega. Dunque, se Kant avesse ragione, non si potrebbe dire: "Questo stato è l'effetto di quell'altro, dunque segue ad esso." Invece, il seguire e l'essere effetto sarebbe la stessa cosa e quel principio sarebbe tautologico. E se la differenza fra seguire ed essere la conseguenza fosse così annullata, avrebbe ragione Hume, il quale spiegava ogni effetto come semplice seguire, dunque ugualmente negava quella distinzione.

La dimostrazione di Kant dovrebbe dunque essere limitata a questo: noi riconosciamo empiricamente soltanto la realtà della successione: ma, siccome inoltre riconosciamo anche la necessità della successione in certe serie di accadimenti e perfino sappiamo, prima di ogni esperienza, che ogni possibile accadere deve avere in una qualunque di queste serie un luogo determinato; già da questo fatto consegue

la realtà e l'apriorità della legge di causalità, per la quale la dimostrazione data più su nel § 21 è l'unica giusta.

La teoria di Kant, che la successione oggettiva sia possibile e riconoscibile soltanto per mezzo del legame causale, è parallela ad un'altra che cioè la simultaneità sia possibile e conoscibile soltanto per mezzo dell'azione reciproca, esposta nella *Critica della ragione pura* sotto il titolo "Terza analogia dell'esperienza". Kant giunge perfino a dire: "La simultaneità di fenomeni, che non avessero un effetto reciproco l'uno sull'altro, ma fossero separati da uno spazio vuoto, non sarebbe l'oggetto di una possibile percezione" (questa sarebbe una dimostrazione a priori che fra le stelle fisse non vi sia lo spazio vuoto) e "che la luce la quale ondeggia tra i nostri occhi e i corpi celesti" (la quale espressione involge il concetto che non soltanto la luce delle stelle agisca sul nostro occhio, ma anche quest'ultimo sulla prima) produce "una comunanza fra noi e tali corpi e può così provare la simultaneità di questi ultimi". Questo è falso anche empiricamente, perché la vista di una stella fissa non dimostra affatto che essa esista ora nello stesso tempo con l'osservatore; ma tutt'al più che essa esisteva qualche anno fa, spesso perfino migliaia di anni fa. Inoltre questa dottrina di Kant si regge e cade insieme con la prima, soltanto è molto più facile vederne l'errore: del resto abbiamo già parlato più su nel § 20, della inconsistenza di tutto il concetto dell'azione reciproca.

Ho osato, non senza un certo timore [1813] presentare le mie obiezioni contro una teoria fonda-

mentale, che è considerata come incontestabile e che è stata citata anche negli scritti più recenti (per esempio, Fries, *Critica della ragione*, vol. 2, p. 85) e che è la teoria di un uomo, la cui mente profonda io stimo e ammiro e a cui debbo tante e così grandi cose, che il suo spirito può dirmi con le parole di Omero:

Ἀλλ' οὐδ' αὖ τοι ἀπ' οὐράλων ἔλον ἢ πρὶν εἴηεν.

#### 24. L'abuso della legge di causalità

In accordo con la nostra esposizione precedente, un tal abuso si fa ogni volta che la legge di causalità è applicata a qualche cosa di diverso dai mutamenti nel mondo materiale, che ci è dato empiricamente, per esempio alle forze della natura, grazie alle quali soltanto tali mutamenti sono possibili in generale; oppure alla materia, che li subisce; oppure all'universo intero, al quale allora deve essere attribuita una esistenza assolutamente oggettiva, che non è condizionata dal nostro intelletto; ed ancora in diversi altri modi. Io rimando qui a ciò che ne ho detto nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (vol. 2, cap. 4, p. 42; 3<sup>a</sup> ed., II, p. 46). L'origine di un tale abuso è ogni volta, in parte, il fatto che il concetto della causa, come innumerevoli altri della metafisica e della morale, è preso in un senso troppo vasto: in parte, perché si dimentica che la legge di causalità è bensì un presupposto, che portiamo al mondo con noi e che rende possibile l'intuizione delle cose fuori di noi, tuttavia, ap-

punto per ciò, non abbiamo il diritto di far valere un tal principio, che ha la sua origine nella funzione della nostra facoltà conoscitiva, anche fuori ed indipendentemente da questa, come un ordine eterno e sussistente per se stesso del mondo e di tutto ciò che esiste.

### 25. Il tempo del mutamento

Siccome il principio di ragione sufficiente del divenire trova la sua applicazione solo in riguardo ai mutamenti, non si può fare a meno di ricordare, qui, che già gli antichi filosofi si sono posti il problema, quando avvenga il mutamento: cioè, esso non può avere luogo, mentre dura il primo stato e neppure dopo che è cominciato il nuovo stato; se, invece, attribuiamo al mutamento il suo proprio tempo tra questi due stati, allora il corpo non dovrebbe essere durante l'intervallo né nel primo stato, né nel secondo; per esempio, un moribondo non dovrebbe essere né morto, né vivo; un corpo né in quiete, né in moto; ciò che sarebbe assurdo. I dubbi e i sofismi intorno a questo soggetto si trovano raccolti in Sesto Empirico (*Adv. mathem.*, lib. ix, 267-271; e *Hypot.*, III, cap. 14) e un po' anche in Gellio (iv, cap. 13). Platone aveva sbrigato questo punto difficile abbastanza cavallieramente, affermando appunto, nel Parmenide (p. 138 Bip.) che il mutamento avviene d'un tratto e non riempie alcun tempo; esso è cioè nell'ἔξαιφνης (in repentino) che egli chiama una ατοπος φυσικῆ, ἐν χρόνῳ οὐδὲν οὐσα, dunque

un essere singolare, privo di tempo (che nondimeno subentra nel tempo).

È toccato all'acutezza d'Aristotele chiarire questa cosa difficile; ciò che egli ha fatto a fondo e distesamente nel libro 6 della Fisica (capp. 1-8). La sua dimostrazione, che nessun mutamento avvenga a un tratto (l'ἔξαιφνης di Platone), ma che ogni mutamento accada soltanto gradualmente e cioè riempia un certo tempo, è basata interamente sulla pura intuizione a priori del tempo e dello spazio, ma è anche svolta in modo molto sottile. L'essenziale di quella dimostrazione assai lunga si può ridurre alle seguenti proposizioni. Confinare significa avere in comune le reciproche estremità opposte: dunque solo due sostanze estese, non due sostanze indivisibili (perché allora esse sarebbero una cosa sola) possono confinare fra di loro; dunque solo delle linee, non dei semplici punti. Questo si trasferisce dallo spazio al tempo. Come fra due punti vi è sempre ancora una linea, così fra due "adesso" vi è sempre ancora un tempo. Questo è appunto il tempo del mutamento, quando, cioè, nel primo adesso vi è uno stato e nel secondo un altro. Esso, come ogni tempo, può essere diviso all'infinito: dunque ciò che muta passa nel tempo attraverso una quantità infinita di gradi, nei quali a poco a poco dal primo sorge il secondo stato. Alla buona, la cosa potrebbe essere spiegata nel modo seguente: fra due stati successivi, la cui diversità colpisce i nostri sensi, se ne trovano sempre degli altri, la cui diversità non può essere percepita da noi; perché il nuovo stato deve aver raggiunto un certo grado o quantità per poter es-

sere percepito dai sensi. Perciò lo precedono gradi minori o estensioni più trascurabili, percorrendo i quali il nuovo stato cresce a poco a poco. Tutti questi gradi, presi insieme, sono compresi sotto il nome di mutamento, e il tempo che essi riempiono è tempo del mutamento. Applichiamo questo a un corpo, che è urtato: il primo effetto è una certa oscillazione delle sue parti interne, la quale prorompe in movimento esterno, dopo che l'impulso s'è propagato attraverso di esse. Aristotele trae una conclusione del tutto giusta dalla divisibilità infinita del tempo, affermando che tutto ciò che lo riempie, dunque anche ogni mutamento, cioè il passaggio da uno stato all'altro, deve essere divisibile all'infinito, che dunque tutto ciò che nasce, si forma da una quantità infinita di particelle, perciò sempre gradualmente, mai a un tratto. In base ai suddetti principi e alla nascita graduale ogni mutamento, che ne segue, egli, nell'ultimo capitolo del suo libro, trae l'importante conclusione che niente d'indivisibile, dunque nessun punto semplice può muoversi. Con questo s'accorda benissimo la dichiarazione di Kant, che la materia è ciò "che si muove nello spazio".

Questa legge della continuità e della gradualità di ogni mutamento, che fu dunque esposta e dimostrata per la prima volta da Aristotele, si trova svolta da Kant tre volte: cioè nella sua *Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma* (§ 14); nella *Critica della ragione pura* (1ª ed., p. 207 e 5ª ed., p. 253); finalmente nei *Principi metafisici elementari della scienza naturale*, alla fine della "Osservazione

generale sulla meccanica". In tutti e tre i passi la sua esposizione della cosa è breve, ma non è così approfondita come quella d'Aristotele, con la quale nondimeno essa coincide nel punto essenziale; perciò non vi è davvero nessun dubbio, che Kant abbia preso queste idee direttamente o indirettamente da Aristotele; benché egli non lo nomini mai. La proposizione d'Aristotele *οὐκ ἐστὶ ἀλλήλων ἐχομενα τα νυν* si trova espressa con le parole "fra due momenti vi è sempre un tempo", contro la quale espressione si potrebbe obiettare: "perfino fra due secoli non vi è nessun tempo; perché nel tempo come nello spazio, vi deve essere un puro limite". Dunque, invece di nominare Aristotele, Kant, nella prima esposizione, che è la più vecchia di quelle citate da me, vuole identificare quella dottrina da lui esposta con la *lex continuitatis* di Leibnitz. Se questa fosse davvero identica a quella, Leibnitz l'avrebbe presa da Aristotele. Ma Leibnitz ha esposto per la prima volta questa *loi de continuité* (secondo la sua stessa dichiarazione, p. 189 delle *Opera philosoph.* ed. Erdmann) nella sua lettera a Bayle (*ibid.* p. 104), dove però egli la chiama *principe de l'ordre général* e sotto questo nome egli dà un ragionamento assai generale, poco determinato e prevalentemente geometrico, che non ha diretto rapporto col tempo del mutamento, di cui non parla affatto.

*La seconda classe di oggetti per il soggetto e la forma del principio di ragione sufficiente, che vi è dominante*

26. Spiegazione di questa classe d'oggetti

L'unica differenza essenziale, che esiste fra uomo e animale, è stata sempre attribuita a quella unica facoltà conoscitiva, la ragione, che è esclusivamente proprietà dell'uomo e si distingue da ogni altra facoltà; essa è basata sul fatto, che l'uomo ha una classe di rappresentazioni, che nessun animale possiede: esse sono i concetti; cioè le rappresentazioni astratte; in contrasto con le rappresentazioni intuitive, dalle quali, però, quelle sono state dedotte.

{ La conseguenza immediata di ciò è, che l'animale né parla, né ride; la conseguenza indiretta, invece, è tutte quelle cose, tanto importanti, che distinguono la vita dell'uomo dalla vita dell'animale. Perché oramai con l'intervento della rappresentazione astratta anche la motivazione è divenuta un'altra. Anche se le azioni dell'uomo avvengono con una necessità non meno rigida di quella degli animali; tuttavia, grazie al genere delle motivazioni, in quanto qui essa consiste di pensieri, che rendono

possibile la decisione clettiva (cioè il conflitto cosciente dei motivi), l'agire con intenzione, con premeditazione, secondo un progetto, una massima, in concordanza con altri, eccetera, ha preso il posto del puro impulso provocato da oggetti concreti ed occasionali; e questo ha prodotto tutto ciò che rende la vita umana così ricca, così artificiale e così terribile, che l'uomo in questo occidente, che l'ha reso bianco e dove le antiche, vere e profonde religioni primitive del suo paese nativo non lo hanno potuto seguire, non conosce più i suoi fratelli, ma si trova nell'illusione, che gli animali siano una cosa radicalmente diversa da lui e per rendere questa illusione più solida, li chiama bestie; ha dato a tutte le funzioni vitali, che ha in comune con essi nomi che sono insulti; dimostra, di considerarli privi di ogni diritto, perché si sforza di non voler vedere la troppo evidente identità del loro essere col proprio.

Nondimeno, come fu detto ora, la differenza consiste nel fatto, che oltre alle rappresentazioni intuitive, di cui abbiamo trattato nel capitolo precedente e che anche gli animali posseggono, l'uomo ospita nel suo cervello, che principalmente per questo è tanto più voluminoso, anche rappresentazioni astratte, cioè dedotte dalle rappresentazioni intuitive. Hanno chiamato tali rappresentazioni concetti, perché ognuno di essi contiene in sé o piuttosto sotto di sé una quantità innumerevole di cose singolari, dunque ne è una somma. Si possono anche definire rappresentazioni che sorgono da rappresentazioni. Perché all'atto della loro formazione, la facoltà dell'astrazione scompone le rappresentazioni complete, cioè intuiti-

ve, di cui fu trattato nel capitolo precedente, nelle loro parti costituenti, per poterle pensare separate ognuna per sé come le diverse qualità o relazioni delle cose. In questo processo, però, le rappresentazioni perdono necessariamente la loro concretezza, come l'acqua perde la sua fluidità e visibilità, quando è scomposta nei suoi elementi. Perché ognuna di queste qualità sceverate (astratte), si lascia bensì pensare per sé sola, ma non per questo si lascia intuire per sé sola. La formazione di un concetto si compie in generale nel modo seguente: si omette molto di ciò che è dato intuitivamente, per poi poter pensare ciò che rimane per sé solo: il concetto è dunque un pensar meno di quanto viene intuito. Se, contemplando diversi oggetti intuitivi, si omette in ognuno qualche cosa e nondimeno si ritiene la stessa in tutti; questo è il genere di ogni specie. Per conseguenza il concetto di ogni genere è il concetto di ogni specie che vi è contenuta, dopo aver levato tutto ciò che non appartiene a tutte le specie. Ma ogni possibile concetto può essere pensato come un genere: perciò esso è sempre qualche cosa di generale e come tale non può essere intuitivo. Perciò esso ha anche una sfera, che è la somma di tutto ciò che si può pensare attraverso di esso. Quanto più ci si innalza nell'astrazione, tante più parti si lasciano andare, dunque tanto meno si pensa ancora. I concetti più alti, cioè i più generali, sono i più svuotati e poveri; in fine dei conti essi sono solo cartocci vuoti, come per esempio, l'essere, l'essenza, la cosa, il divenire ed altri. Che cosa, sia detto qui per incidenza, possono dare dei sistemi filosofici, che sono sorti da tali con-

cetti e che hanno per loro materiale solo tali leggeri cartocci di pensieri? Essi debbono riuscire infinitamente vuoti, poveri ed appunto perciò anche noiosi in modo soffocante.

Poiché, come fu detto, le rappresentazioni, sublimare e nello stesso tempo dissolte, hanno perduto ogni intuitività, esse sfuggirebbero interamente alla coscienza e non reggerebbero alla prova delle operazioni di pensieri a cui sono destinate, se non fossero fissate e ritenute concretamente per mezzo di segni arbitrari: questi sono le parole. Perciò queste definiscono sempre, in quanto costituiscono il contenuto del vocabolario, cioè la lingua, rappresentazioni generali, concetti, mai le cose intuitive; un vocabolario, invece, che nomina oggetti singolari, non contiene delle parole, ma solo dei nomi propri ed è o un vocabolario geografico, o un vocabolario storico, cioè esso enumera ciò che è stato isolato dallo spazio oppure dal tempo, perché, come sanno i miei lettori, il tempo e lo spazio sono il *principium individuationis*. Solo perché gli animali sono limitati a rappresentazioni intuitive e non sono capaci di astrazione, cioè di concetti, essi non hanno un linguaggio: sebbene possano pronunziare delle parole: invece essi capiscono i nomi propri. Che appunto questa mancanza li escluda dal ridere, riesce chiaro dalla mia teoria relativa a ciò che provoca il ridere, nel primo libro del Mondo come volontà e rappresentazione (§ 13, e vol. 2., cap. 8).

Se analizziamo un discorso lungo e connesso di un uomo affatto rozzo, vi troviamo una tale ricchezza di forme logiche, di strutture, di locuzioni, di di-

stinzioni e di finezze di ogni genere, espresse regolarmente per mezzo delle forme grammaticali e delle loro flessioni e costruzioni, anche con l'applicazione frequente del sermo obliquus, dei vari modi del verbo, eccetera, tutto in perfetta regola; cosicchè bisogna essere meravigliati e vi si deve riconoscere una scienza assai estesa e ben connessa. L'acquisizione di una tale scienza è il risultato della concezione del mondo intuitivo; e opera fondamentale della ragione è trasferire l'essenza di questa concezione in concetti astratti, ciò che essa può compiere solo per mezzo del linguaggio. Con lo studio del linguaggio tutto il meccanismo della ragione, dunque l'essenziale della logica, entra nella coscienza. È ovvio che questo non può avvenire senza un grande lavoro intellettuale e senza l'attenzione tesa; è il desiderio d'imparare che dà ai bambini la forza di effettuare questo lavoro; ed è questo un desiderio forte, se il bambino vede dinanzi a sé ciò che è veramente utile e necessario; e questo desiderio appare debole, solo quando vogliamo forzare il bambino a quello che non è conforme alle sue forze. Dunque il bambino, mentre impara la lingua, insieme con tutte le sue espressioni e finezze, ascoltando i discorsi dei grandi e parlando lui stesso, compie quello sviluppo della ragione ed acquista quella logica veramente concreta, che consiste non nelle regole logiche, ma immediatamente nella loro applicazione; così anche un uomo d'ingegno musicale impara le regole della musica, senza leggere la musica e senza studiare il contrappunto, solo suonando ad orecchio il pianoforte. Solo il sordomuto non fa questa scuola logica, consisten-

te nell'imparare a parlare, perciò egli è senza ragione quasi come l'animale, se non riceve una educazione molto artificiale, a lui conforme, imparando a leggere, ciò che diventa per lui il surrogato di quella scuola della ragione che è conforme alla natura.

#### 27. Utilità dei concetti

La natura intrinseca della nostra ragione o della facoltà di pensare consiste, come fu dimostrato più su, nella facoltà dell'astrazione o nella facoltà di plasmare concetti: la presenza di questi nella coscienza è ciò che produce risultati così stupefacenti. Che la ragione possa fare ciò si fonda essenzialmente sul fatto seguente.

Appunto perché i concetti hanno un contenuto minore delle rappresentazioni, dalle quali sono stati astratti, si lasciano adoperare tanto più facilmente e si trovano di fronte a loro nella stessa relazione, che le formule nell'aritmetica superiore occupano di fronte alle operazioni del pensiero, dalle quali esse sono sorte e le quali esse rappresentano, oppure come il logaritmo di fronte al suo numero. Delle molte rappresentazioni da cui sono stati tratti, essi contengono appunto quella parte che è strettamente utile; mentre, se volessimo tenere presenti quelle stesse rappresentazioni mediante la fantasia, saremmo costretti, per così dire, a trascinarci dietro cose inessenziali e cadremmo in preda alla confusione: invece applicando i concetti, si pensano solo le parti e le rela-



zioni di tutte quelle rappresentazioni, che lo scopo richiede volta per volta. Il loro uso è dunque paragonabile all'eliminazione del bagaglio superfluo, oppure all'operare con le quintessenze, invece che con le specie stesse delle piante, col chinino invece che con la china. In generale è l'occupazione dell'intelletto con concetti, cioè la presenza nella coscienza della classe di rappresentazioni, che noi abbiamo preso adesso in considerazione, che propriamente si chiama *pensare*, nel senso più stretto della parola. Essa si definisce anche con la parola *riflessione*, la quale, come un tropo ottico, esprime l'elemento dedotto e secondario di questo genere di conoscenza. Questo pensare, questa riflessione, appunto, impartisce all'uomo quella *riflessività*, che manca all'animale. Perché essa dà all'uomo la capacità di pensare mille cose per mezzo di un solo concetto ed in ognuna sempre solo l'essenziale, grazie a questo egli può a piacer suo omettere differenze di ogni genere, dunque anche quelle dello spazio e del tempo; con ciò ha, pensando, un panorama del passato e dell'avvenire, come anche di ciò che è assente; mentre l'animale è legato in ogni senso al presente. Questa *riflessività*, dunque, questa capacità di *riflettere*, di rientrare in se stesso è proprio la radice di tutte le opere teoriche e pratiche, per mezzo delle quali l'uomo è tanto superiore all'animale; in primo luogo cioè, della *previsione per il futuro*, col riguardo al passato, poi dell'*agire premeditato, sistematico, metodico* di ogni intrapresa, perciò dell'*agire insieme* di molti per un solo fine, e con questo dell'*ordine, della legge, dello Stato*, eccetera. In modo speciale, i concetti sono il

vero materiale delle scienze, i cui fini si possono in ultima analisi ricondurre alla conoscenza di ciò che è speciale per mezzo del generale, ciò che è possibile solo per mezzo del dictum de omni et nullo e questo a sua volta solo quando vi sono dei concetti: perciò dice Aristotele: *ανευ μεν γαρ των καθολου ουκ εστιν επιστημην λαβειν* (absque universalibus enim non datur scientia) (*Metaf. XII, cap. 9*). I concetti sono appunto quegli *universalia*, intorno all'esistenza dei quali si svolse nel medioevo tutta la lunga polemica dei realisti e nominalisti.

## 28. I rappresentanti dei concetti.

### La capacità di giudizio

Come già fu detto, il concetto non è per niente da confondersi col fantasma, il quale è una rappresentazione concreta e completa, dunque unica, che però non viene ad essere provocata immediatamente per mezzo dell'impressione sui sensi, perciò non appartiene al complesso dell'esperienza. Ma il fantasma deve essere tenuto distinto dal concetto, anche quando è adoprato come *rappresentante di un concetto*. Questo avviene quando si vuole avere la stessa rappresentazione intuitiva, donde è sorto il concetto, una rappresentazione cioè corrispondente a quest'ultimo; questo è sempre impossibile: perché del cane in generale, del colore in generale, del triangolo in generale, del numero in generale non vi è nessuna rappresentazione, nessun fantasma che vi corrisponda. Allora si fa sorgere il fantasma, per esempio, di un

cane qualunque, il quale, come rappresentazione, deve essere sempre definito, cioè di una certa grandezza, di una forma, di un colore definito, mentre il concetto di cui egli è il rappresentante non ha tutte queste caratteristiche. Chi usa un tale rappresentante di un concetto è sempre cosciente che non è adeguato al concetto che rappresenta, ma è pieno di determinazioni arbitrarie. In conformità con ciò che è detto qui Hume s'esprime nei suoi *Essays on human understanding*, (ess. 12, pt. prima, verso la fine) e anche Rousseau (*Sur l'origine de l'inégalité*, pt. prima, a metà). Invece qualche cosa di ben diverso insegna a questo proposito Kant, nel capitolo sullo schematismo dei puri concetti intellettuali. Solo osservazione interna e riflessione chiara possono decidere la cosa. Che ognuno osservi, se nei suoi concetti di un "monogramma della pura capacità di immaginazione a priori", per esempio quando pensa "cane", è cosciente di qualcosa *entre chien et loup*, o se, in conformità, con le spiegazioni qui date, egli pensi un concetto per mezzo della ragione, oppure si rappresenti per mezzo della fantasia un rappresentante del concetto come una immagine completa.

Ogni pensare, nel senso più largo della parola, dunque ogni attività spirituale interna in generale, ha bisogno delle parole oppure delle immagini fantastiche: senza le une o le altre esso non ha nessun sostegno. Ma ambedue nello stesso tempo non sono richieste: tuttavia esse si possono intrecciare per aiutarsi reciprocamente. Il pensare nel senso più stretto della parola, dunque il pensare astratto, compiuto

per mezzo delle parole, è o un ragionamento puramente logico e allora rimane completamente nel suo proprio campo, oppure tocca il limite delle rappresentazioni intuitive per mettersi d'accordo con esse, con l'intenzione di collegare ciò che è stato dato empiricamente e che è stato concepito in modo intuitivo con concetti astratti, pensati chiaramente, per poterli possedere interamente. Esso cerca dunque per il caso intuitivo dato o il concetto o la regola cui appartiene; oppure per il dato concetto o la data regola cerca il fatto che li convalida. In questa qualità, esso è l'attività della capacità di giudizio, cioè (secondo la suddivisione di Kant) nel primo caso è riflettente, nell'altro è sussunente. La capacità di giudizio è dunque l'intermediaria fra la conoscenza intuitiva e la conoscenza astratta o fra l'intelletto e la ragione. La maggior parte degli uomini la posseggono solo in una forma rudimentale, spesso solo nominale:<sup>1</sup> essi sono destinati ad essere guidati dagli altri. Non bisogna parlare con loro più del necessario.

Il pensare che opera per mezzo di rappresentazioni intuitive, è il vero nucleo di ogni conoscenza, perché ritorna alla prima sorgente, al fondamento di tutti i concetti. Perciò esso è il creatore di tutti i pensieri veramente originali, di tutte le opinioni fondamentali e primarie e di tutte le scoperte in quanto il caso non vi ha avuto la maggior parte. Qui l'attività dell'intelletto è predominante. come nel primo caso, nel pensare puramente astratto, predomina l'at-

<sup>1</sup> Chi crede che questa sia una iperbole, pensi alla sorte della *Teoria dei colori* di Goethe, e se si meraviglia che io vi trovi una prova, ne dà egli stesso una nuova.

tività della ragione. All'intelletto appartengono certi pensieri, che per lungo tempo attraversano la testa, che vengono e se ne vanno, ma si vestono ora di una immagine intuitiva, ora di un'altra, finché, finalmente, essi si fissano in concetti e trovano delle parole. Infatti, vi sono di quelli che non le trovano mai; e sfortunatamente essi sono i migliori: *quae vocc meliora sunt*, come dice Apuleio.

Tuttavia Aristotele è andato troppo lontano, quando diceva che nessun pensare possa compiersi senza le immagini fantastiche. Le sue opinioni su questo nel *De anima* (III, 3, 7, 8), per esempio: οὐδεποτε νοεῖ ἀνευ φαντασματος ἢ ψυχῆ (anima sine phantasmate nunquam intelligit) e δταν θεωρη, αναγκη ἀμα φαντασμα τι θεωρεῖν (qui contemplatur, necesse est, una cum phantasmate contempletur); come anche nel *De memoria* (cap. 1): νοεῖν οὐχ ἐστι ἀνευ φαντασματος (fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur), tuttavia hanno avuto una grande influenza sui pensatori del secolo xv e xvi, i quali poi le hanno ripetute spesso e con enfasi: per esempio Pico della Mirandola dice nel *De imaginatione* (cap. 5): "Necesse est, eum qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari"; Melantone (*De anima*, p. 130), dice: "oportet intelligentem phantasmata speculari" e Giordano Bruno (*De compositione imaginum*, p. 10) dice: "dicit Aristoteles: oportet scire volentem, phantasmata speculari". Anche Pomponazzi (*De immortalitate*, pp. 54 e 70) s'esprime in questo senso. Si può sostenere solo che ogni vera conoscenza originale, e così ogni autentico filosofema, deve avere come nucleo intimo e come

radice qualche concezione intuitiva. E benché sia qualche cosa di momentaneo e di unico, essa comunica spirito e vita a tutta l'esposizione, anche se molto dettagliata, come una goccia di buon reagente dà a tutta la soluzione il colore del precipitato prodotto. Se l'esposizione ha un tal nucleo, essa assomiglia al biglietto di una banca, che ha nella cassa dei contanti; ogni altra esposizione, alla cui origine siano sempre combinazioni concettuali, è come il biglietto di una banca che per sicurezza ha lasciato a sua volta solo altre carte d'obbligazione. Ogni discorso puramente razionale è una chiarificazione di ciò che segue da concetti dati, perciò in realtà esso non produce niente di nuovo, dunque potrebbe essere lasciato a ognuno di farlo per sé, invece di riempire quotidianamente libri interi.

## 29. Il principio di ragione sufficiente del conoscere

Ma anche il pensare, nel senso più stretto della parola, non consiste nella semplice presenza nella coscienza di concetti astratti, bensì nel collegare o nel separare due o parecchi di essi, sotto diverse restrizioni, modificazioni, che sono date dalla logica, nella dottrina dei giudizi: una tale relazione concettuale, pensata chiaramente e enunciata, si chiama giudizio. Riguardo a questi giudizi si fa di nuovo valere il principio di ragione, ma in una forma ben diversa da quella che fu esposta nel capitolo precedente, cioè come principio del conoscere, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. Come tale esso enun-

cia che se un *giudizio* deve esprimere una conoscenza, esso deve avere una ragione sufficiente: a causa di questa qualità esso riceve allora il predicato di vero. La verità è dunque la relazione fra un giudizio e fra qualche cosa che è diverso da esso e si chiama la sua ragione [Grund] e, come vedremo subito, ammette una varietà considerevole di specie. Ma siccome si tratta sempre di qualche cosa, su cui il giudizio si basa o è fondato, la parola Grund è ben scelta. Nella lingua latina e in tutte le lingue che ne derivano, il nome della ragione di conoscenza [Erkenntnisgrund] coincide col nome stesso della ragione: dunque tutti e due si chiamano *ratio*, la ragione, la *razon*, la *raison*, the *reason*. Questo testimonia, come nella conoscenza delle ragioni dei giudizi sia stata riconosciuta la funzione più importante della ragione, il suo lavoro κατ'εξοχήν. Queste ragioni, sulle quali può essere basato un giudizio, si possono suddividere in quattro specie, secondo le quali anche la verità che il giudizio contiene, è diversa. Esse sono esposte nei quattro paragrafi seguenti.

### 30. Verità logica

Un giudizio può essere fondato su un altro giudizio. In questo caso la sua verità è *logica* o *formale*. Rimane indeciso, se esso abbia anche una verità materiale; questo dipende dal fatto, se il giudizio, sul quale esso è basato, abbia una verità materiale oppure anche se la serie di giudizi, sulla quale esso è fondato, riconduca ad un giudizio di verità mate-

riale. Una tale motivazione di un giudizio, per mezzo di un altro, si fa sempre paragonando questo a quello: questo si compie immediatamente, nella semplice conversione o contrapposizione; oppure aggiungendo un terzo giudizio e dalla relazione reciproca dei due ultimi risulta la verità del giudizio che deve essere motivato. Questa operazione è il *sillogismo* perfetto. Essa è il risultato tanto della opposizione come della sussunzione dei concetti. Il sillogismo, essendo la motivazione di un giudizio per mezzo di un altro coll'aiuto di un terzo, ha sempre da fare solo coi giudizi e questi sono solo le connessioni dei concetti, i quali appunto sono l'unico oggetto della ragione; perciò è stato dichiarato giustamente che il sillogizzare è l'opera specifica della ragione. Tutta la sillogistica non è altro che l'insieme delle regole per applicare ai giudizi il principio di ragione; dunque essa è il canone della verità logica.

Bisogna considerare come motivati per mezzo di un altro giudizio anche quei giudizi, la cui verità risulta dalle quattro note leggi del pensiero: poiché questi appunto sono i giudizi, dai quali segue la verità degli altri. Per esempio, il giudizio: "un triangolo è uno spazio chiuso da tre linee", ha per sua ragione il principio d'identità, cioè l'idea espressa da esso. Il giudizio: "nessun corpo è senza estensione", ha per sua ultima ragione il principio di contraddizione. Questo giudizio: "ogni giudizio è o vero o non vero", ha per sua ultima ragione il principio del terzo escluso. Finalmente questo: "nessuno può credere vera qualche cosa senza saperne il perché", ha per sua ultima ragione il principio di ragione suffi-

ciente della conoscenza. Nell'uso comune della ragione, i giudizi che seguono dalle quattro leggi del pensiero sono presi come veri, senza che essi siano ricondotti alle loro premesse, anzi la maggior parte degli uomini non ha mai sentito parlare di quelle leggi astratte; questo fatto però non toglie a questi giudizi la dipendenza dalle loro premesse, nello stesso modo come il giudizio: "se un corpo perde il suo sostegno, cade", non è indipendente dalla sua premessa: "tutti i corpi tendono verso il centro della terra", anche nel caso, che quest'ultimo principio non sia stato mai presente nella coscienza di colui che ha formulato il giudizio suddetto. Non posso perciò approvare, che finora nella logica sia stata attribuita una verità interna a tutti i giudizi fondati solo sulle leggi del pensiero, cioè sia stata dichiarata la loro verità immediata e che questa intima verità logica sia stata differenziata dalla verità logica esterna, ciò che sarebbe il prendere un altro giudizio per fondamento. Ogni verità è il rapporto di un giudizio con qualche cosa fuori di esso, e verità interna è una contraddizione.

### 31. Verità empirica

Una rappresentazione della prima classe, dunque una intuizione per mezzo dei sensi, cioè dell'esperienza, può essere la ragione di un giudizio: allora il giudizio ha una verità materiale, cioè è verità empirica, in quanto il giudizio si fonda immediatamente sulla esperienza.

Un giudizio ha verità materiale, significa in gene-

rale: i suoi concetti sono connessi, separati, limitati fra di loro nello stesso modo, come comportano ed esigono le rappresentazioni intuitive, per mezzo delle quali esso è motivato. Riconoscere questo è opera immediata della capacità di giudizio, la quale, come fu detto, è l'intermediaria fra la conoscenza intuitiva e quella astratta o discorsiva, dunque fra l'intelletto e la ragione.

### 32. Verità trascendentale

Le forme della conoscenza intuitiva ed empirica, che si trovano nell'intelletto e nella pura sensibilità, possono essere, come condizioni della possibilità di ogni esperienza, la ragione di un giudizio, il quale allora è un giudizio sintetico a priori. Siccome un tal giudizio ha nondimeno verità materiale, si tratta di una verità trascendentale, perché il giudizio è fondato non solo sulla esperienza, ma sulle facoltà nostre che condizionano qualunque possibilità d'esperienza. Infatti esso è definito appunto da ciò che ha definito l'esperienza stessa: cioè o per mezzo delle forme dello spazio e del tempo, intuite da noi a priori o per mezzo della legge di causalità, della quale abbiamo coscienza a priori, come i seguenti. Due linee rette non includono nessuno spazio. Niente avviene senza causa.  $3 \times 7 = 21$ . La materia non può né nascere né morire. In realtà, come prova di questo genere di verità, si può citare tutta la matematica e anche la mia tavola dei *pradicabilia a priori* nel secondo volume

del *Mondo*, come anche la maggior parte delle proposizioni dei *Principi metafisici elementari della scienza naturale* di Kant.

### 33. Verità metalogica

Finalmente anche le condizioni formali di ogni pensare, che si trovano nella ragione, possono essere la ragione di un giudizio, la cui verità è allora tale che ho creduto di definirla meglio di tutto, chiamandola *verità metalogica*, la quale espressione però non ha niente a che fare col *Metalogicus*, che Giovanni di Salisbury ha scritto nel XII secolo; egli infatti dice nel suo *prologus*: "quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber" e non fa più uso della parola suddetta. Ma vi sono soltanto quattro di questi giudizi di verità metalogica, che sono stati trovati per mezzo della induzione lungo tempo fa e che sono stati chiamati leggi di ogni pensiero; benché non vi sia ancora pieno accordo riguardo al modo d'esprimerli e al loro numero, tuttavia vi è un perfetto accordo quanto al loro significato generale. Eccoli: 1) un soggetto è uguale alla somma dei suoi predicati, ovvero  $a = a$ ; 2) non si può nello stesso tempo attribuire e negare un predicato ad un soggetto, ovvero  $a = \neg a = 0$ ; 3) ogni volta che due predicati sono opposti o contraddittori, uno di essi deve essere attribuito al soggetto; 4) la verità è la relazione di un giudizio con qualche cosa fuori di esso, che è la sua ragione sufficiente.

Noi riconosciamo, per mezzo di una riflessione,

che questi giudizi sono l'espressione delle condizioni di ogni pensare e che essi sono il loro fondamento. Questa riflessione io vorrei chiamarla autoesame della ragione. In quanto essa tenta inutilmente di pensare contrariamente a queste leggi, le riconosce come condizioni della possibilità di ogni pensare: allora troviamo, che il pensare contrario ad esse è tanto poco possibile quanto lo è il muovere le nostre membra contrariamente alla direzione delle loro articolazioni. Se il soggetto potesse conoscere se stesso, noi conosceremmo anche quelle leggi immediatamente senza bisogno di sperimentarle mediante oggetti cioè rappresentazioni. E lo stesso si può asserire riguardo alle ragioni dei giudizi di verità trascendentale: anche essi giungono alla coscienza non immediatamente, ma prima in concreto, per mezzo degli oggetti, cioè delle rappresentazioni. Se tentiamo, per esempio, di pensare un cambiamento senza causa precedente oppure anche un nascere ed un morire della materia, acquistiamo coscienza della impossibilità della cosa come di una impossibilità oggettiva; benché essa abbia radice nel nostro intelletto; altrimenti non giungerebbe nella coscienza in modo soggettivo. In generale si nota una grande somiglianza e relazione fra le verità trascendentali e metalogiche, che indicano la loro radice comune. Specialmente, vediamo qui il principio di ragione sufficiente come verità metalogica, dopo che esso ha figurato nel capitolo precedente come verità trascendentale e nel capitolo seguente esso apparirà ancora in un'altra forma, ma sempre come verità trascendentale. Appunto perciò in questo

trattato io cerco d'espore il principio di ragione sufficiente come un giudizio, che ha una quadruplica radice e non quattro ragioni diverse, che per caso conducono allo stesso giudizio, ma una ragione, che si presenta quadruplica e che io chiamo figuratamente radice quadruplica. Le altre tre verità metalogiche hanno una così grande somiglianza fra di loro, che considerandole si è costretti al tentativo di trovare per esse una espressione comune; come del resto ho fatto nel nono capitolo del secondo volume della mia opera principale. Invece, esse sono ben distinte dal principio di ragione sufficiente. Se si volesse trovare per queste altre tre verità metalogiche un *quid* analogo fra le verità trascendentali, bisognerebbe scegliere allora questa: la sostanza, vale a dire la materia, persiste.

#### 34. La ragione

Poiché soltanto l'uomo possiede la classe di rappresentazioni, che si considera in questo capitolo, e tutto ciò che distingue in modo così potente la sua vita da quella degli animali e le concede un così grande vantaggio sopra quest'ultima deriva, come abbiamo dimostrato, dalla sua facoltà di avere queste rappresentazioni, perciò è ovvio e indiscutibile che appunto questa classe rappresenta quella ragione, che sempre è stata vantata come il privilegio dell'uomo; come pure tutto ciò, che in tutti i tempi e da tutti i popoli è stato considerato come l'espressione e l'opera della ragione, del λογος, λογισιον, lo-

γιστικον, *ratio*, la ragione, la *razon*, la *raison*, the *reason*, evidentemente riconduce a ciò che è possibile soltanto alla conoscenza mediata, astratta, discorsiva, riflessiva, collegata con le parole e non alla conoscenza meramente intuitiva, immediata, sensibile, che anche gli animali possiedono. *Ratio* et *oratio* sono messe insieme giustamente da Cicerone (*De offic.* 1, 16); egli descrive ciascuna delle due come "quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando, conciliat inter se homines", eccetera. Egualmente, nel *De nat. deor.* (II, 17): "rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam". Anche nel *De legib.* (I, 10): "ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus". In questo senso tutti i filosofi hanno dovunque e sempre parlato della ragione, eccetto Kant, che tuttavia la definisce, anche lui, come la facoltà dei principi e dell'inferire; benché non si possa negare che egli abbia dato motivo alle distorsioni che seguirono. Intorno a questo convenire di tutti i filosofi su questo punto ed intorno alla vera natura della ragione, in opposizione con la falsificazione del suo concetto, operata dai professori di filosofia di questo secolo, ho già parlato distesamente nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (vol. 1 § 8, come pure nell'appendice pp. 577-585; 3ª ed. pp. 610-620; e di nuovo vol. 2, cap. 6) finalmente anche nei *Problemi fondamentali dell'etica* (pp. 148-154; 2ª ed. pp. 147-151), perciò non ho bisogno di ripetere qui tutto ciò che vi ho detto, ma vi aggiungo le osservazioni seguenti.

I professori di filosofia hanno trovato opportuno non chiamare piú col nome usato fin qui quella capacità di pensiero e di meditazione, che distingue l'uomo dall'animale, per mezzo della riflessione e dei concetti, facoltà che ha bisogno della lingua, e dalla quale dipendono la riflessività umana e con essa tutte le opere umane, e la quale perciò è stata sempre intesa in questo modo ed in questo senso da tutti i popoli e anche da tutti i filosofi; dunque, i professori di filosofia hanno ritenuto opportuno toglierle il suo nome di ragione e chiamarla, contro ogni usanza linguistica e contro ogni sano discernimento, *intelletto* ed anche tutto ciò che ne segue, *intellettivo*, invece di *razionale*, che poi doveva riuscire ogni volta stonato e goffo, come una nota falsa. Infatti sempre e dovunque con intelletto, *intellectus*, *acumen*, *perspicacia*, *sagacitas*, eccetera, si è designata la facoltà immediata e piuttosto intuitiva, descritta nel capitolo precedente, e le opere che ne derivano, specificamente diverse da quelle razionali, di cui qui si parla, sono state definite come sensate, fini, eccetera; dunque, l'espressione "intellettivo" e l'espressione "razionale" sono state sempre perfettamente distinte, quali manifestazioni di due facoltà spirituali diverse e lontane l'una dall'altra. Ma ai professori di filosofia era permesso non tenerne conto: giacché la loro politica esigea questo sacrificio, e in casi simili son soliti dire: "Fa posto, verità! noi abbiamo fini ben piú alti, ben piú comprensibili: fa posto, verità! in *majorem Dei gloriam*, come tu sei abituata da tempo! Che forse ci paghi tu l'onorario e lo stipendio? Fa posto, verità, levati

di qui! Va' a guadagnare il tuo pane e ficcati in un cantuccio!" Cioè, essi avevano bisogno del posto e del nome della ragione per una facoltà inventata ed improvvisata, o, — per dirlo chiaro e netto, — una facoltà del tutto finta, che li doveva trarre dall'imbarazzo, in cui li aveva cacciati Kant, una facoltà di una conoscenza immediata, metafisica, che oltrepassasse cioè ogni possibilità dell'esperienza e abbracciasse il mondo delle cose in sé e delle loro relazioni, la quale facoltà è perciò prima di tutto una "conoscenza di Dio", cioè essa conosce il Signore Iddio immediatamente, e costruisce a priori, per filo e per segno, il modo con cui egli ha creato il mondo, o, — se ciò dovesse riuscire troppo banale, — con cui egli, mediante un piú o meno necessario processo vitale, lo ha espulso e, in un certo senso, generato da se stesso, oppure anche, — e questa, sebbene sia estremamente ridicola, è la via piú comoda, — il modo con cui egli, secondo gli usi e i costumi dei gran signori, ha semplicemente "congedato" il mondo, perché si facesse le ossa e se ne andasse dove gli piaceva. Per quest'ultima trovata occorreva certo la faccia tosta di uno spudorato scribacchino di assurdità come Hegel. E sono queste buffonate che, da cinquant'anni in qua, sotto il nome di conoscenze della ragione, come un brodo lungo, riempiono libri che si autodefiniscono filosofici e — si potrebbe pensare a un modo di dire ironico — vengono chiamati scienza e scientifici: anzi in essi questa espressione è ripetuta fino alla nausea. La ragione, alla quale con una tale insolenza e con tante menzogne si attribuisce tutta questa sapienza, è dichiarata una "facoltà del



soprasensibile", forse anche delle "idee", insomma, una facoltà oracoleggiante che si trova in noi, e fatta apposta per la metafisica. Da più di cinquant'anni regna una grande diversità d'opinioni fra i discepoli riguardo al modo della percezione di tutte queste bellezze. Secondo l'opinione dei più sfrontati essa possiede una immediata intuizione razionale dell'assoluto, oppure, *ad libitum*, dell'infinito e delle sue evoluzioni verso il finito. Secondo altri, che sono un po' più modesti, essa si mantiene non tanto vedendo, quanto solo ascoltando, perché non è che essa intuisca, ma soltanto sente ciò che avviene in questa dimora di cuculi fra le nuvole (*νεφέλοκοκκυρία*) e poi lo racconta fedelmente al cosiddetto intelletto, il quale ne ricava compendi filosofici. Ed è a questo presunto sentire, che la ragione, secondo una spiritosaggine di Jacobi, deve il suo nome;<sup>1</sup> come se non fosse chiaro che questo nome è preso dalla lingua, di cui la ragione è la condizione, e dal sentire le parole, in opposizione al semplice udire, che anche gli animali posseggono. Ma quella spiritosaggine da quattro soldi è ripetuta con successo già da mezzo secolo, si dice un pensiero serio, anzi una prova, ed è stata detta e ridetta migliaia di volte. Secondo l'opinione dei più modesti, finalmente, la ragione non può né vedere, né sentire, essa dunque non riceve di tutte queste presunte bellezze né l'aspetto né il resoconto, invece non ne è che un semplice presentimento [*Ahnung*], ma eliminiamo la *d*, e questa parola *Ahnung* [vago sospet-

<sup>1</sup> In tedesco *Vernunft* (ragione), *vernnehmen* (sentire, udire).

to] dà a tutto ciò una tinta di scempiaggine, che, grazie alla fisionomia ebete dell'apostolo del momento che predica questa *saggezza*, deve necessariamente procurargli accesso e credito.

I miei lettori sanno che io ammetto la parola *idea* solo nel suo senso primitivo, cioè platonico, e ho esposto questo uso a lungo specialmente nel terzo libro della mia opera principale. Il francese e l'inglese, d'altra parte, connettono con la parola *idée* o *idea* un senso assai comune, tuttavia ben definito e chiaro. Mentre quando si comincia a parlare a un tedesco di idee (specialmente se si pronunzia "*Ucdähen*"), gli comincia a girare la testa, ogni riflessione l'abbandona, gli pare di dover salire in aria con un pallone. Dunque ecco un buon affare per i nostri specialisti dell'intuizione della ragione, perciò il più insolente di tutti, il noto ciarlatano Hegel, ha chiamato il suo principio del mondo e di tutte le cose senz'altro l'*idea* — dove, davvero, tutti credevano di aver trovato qualche cosa. Se però non ci si lascia confondere, ma si chiede che cosa siano queste idee, la cui facoltà è stata chiamata ragione; generalmente si riceve come spiegazione un mucchio di parole pompose, vuote e confuse, in periodi inscatolati l'uno nell'altro e di una tale lunghezza, che il lettore, se non si sia addormentato in mezzo, alla fine si trova più stordito, che istruito, oppure gli viene il sospetto, che qui si parli di qualche cosa come chimere. Se egli intanto chiede di conoscere tali idee in un modo preciso, gli si presentano ora i temi principali della scolastica, che, sfortunatamente, Kant stesso ha chiamato *idee* della ragione, in un modo non giustificato

e sbagliato, come ho mostrato nella mia critica della sua filosofia; — egli tuttavia l'ha fatto solo con lo scopo di dimostrare che esse sono qualche cosa di assolutamente non dimostrabile e teoricamente non giustificabile: cioè le rappresentazioni di Dio, di un'anima immortale e di un mondo reale e oggettivo e del suo ordine; — ogni tanto, come variazione, si citano soltanto Iddio, libertà e immortalità: ora è l'assoluto, che le idee debbono rappresentare, quell'assoluto, di cui abbiamo fatto la conoscenza come di una dimostrazione cosmologica che è obbligata a viaggiare in incognito; qualche volta esse sono anche l'infinito, come l'opposto del finito, perché, generalmente, il lettore tedesco si contenta di questo mucchio di parole e non vede che, alla fine, con queste parole egli non può pensare niente altro di chiaro, se non "ciò che ha una fine" e "ciò che non ne ha". Assai ricercati sono inoltre, come presunte idee, specialmente dalle persone piene di sentimento, "il buono, il vero e il bello"; nonostante che questi siano solo tre concetti molto vasti ed astratti, perché dedotti da una quantità enorme di cose e di relazioni e perciò molto poveri di contenuto, come mille altre astrazioni simili. Quanto al loro contenuto, ho dimostrato più su, nel § 29, che la verità si riferisce solo ai giudizi, dunque è una qualità logica; e quanto alle altre due astrazioni, di cui si tratta, rimando in parte al *Mondo come volontà e rappresentazione* vol. 1, § 65 ed in parte a tutto il terzo libro della stessa opera. Ma, quando di quelle tre magre astrazioni, si parla in un modo molto misterioso ed importante e le sopracciglia s'innalzano fino alla parrucca; la gio-

ventù è indotta a immaginarsi che qualche cosa di miracoloso vi sia nascosto dietro, cioè qualche cosa di estremamente eccezionale ed inesprimibile, per cui esse meritano il nome di idee e così vengono attaccate al cocchio trionfale di quella presunta ragione metafisica.

Perciò quando s'insegna che noi possediamo una facoltà di conoscenze immediate, materiali (cioè, che forniscono la materia e non soltanto la forma), soprannaturali (cioè, che sorpassano ogni possibilità dell'esperienza), una facoltà, che serve proprio per le intuizioni metafisiche e che è insita in noi a questo scopo, e che la nostra ragione consiste appunto in questa facoltà: io sono obbligato ad essere così scortese da chiamare tutto ciò una menzogna bella e buona. Poiché il più superficiale, ma onesto autoesame deve convincere ognuno, che non vi è affatto in noi una tale capacità. A questo corrisponde, appunto, ciò che nel corso del tempo fu dimostrato essere il risultato delle ricerche di pensatori capaci, onesti e di vocazione: cioè, che tutto ciò che ci è dato con la nostra nascita, cioè tutto ciò che è a priori ed indipendente dalla esperienza di ogni nostra facoltà conoscitiva, si limita assolutamente alla parte formale della conoscenza, cioè alla coscienza delle funzioni proprie dell'intelletto e del suo unico possibile modo di agire. Le quali funzioni però abbisognano completamente della materia che viene da fuori per fornire conoscenze materiali. Così in noi si trovano le forme della intuizione esterna e oggettiva, come forme di tempo e di spazio, poi la legge di causalità, come semplice forma dell'intelletto, per mezzo della

quale esso costruisce il mondo oggettivo dei corpi, finalmente, anche la parte formale della conoscenza astratta: la quale è esposta e dimostrata nella logica, che, perciò, fu chiamata a buon diritto dai nostri padri *la dottrina della ragione*. Ma anche quest'ultima insegna, appunto, che i concetti, nei quali consistono i giudizi e i sillogismi ai quali si riferiscono tutte le leggi logiche, ricevono la loro materia ed il loro contenuto dalla conoscenza intuitiva; nello stesso modo come l'intelletto, che crea questa conoscenza intuitiva, riceve dalla percezione dei sensi il materiale, che dà un contenuto alle sue forme a priori.

Dunque, tutto ciò che è materiale nella nostra conoscenza, cioè tutto ciò che non si lascia ricondurre ad una forma soggettiva, all'attività originale ed alla funzione dell'intelletto, dunque tutta la materia della conoscenza, viene da fuori, cioè, in ultima analisi, dall'intuizione oggettiva del mondo corporeo, che ha la sua origine nelle percezioni dei sensi. È appunto questa conoscenza intuitiva ed empirica quanto alla sua materia, che poi viene ad essere trasformata dalla ragione, dalla vera ragione, in concetti, che essa fissa sensibilmente per mezzo delle parole, trovandovi poi la materia per le sue combinazioni infinite, per mezzo dei giudizi e dei sillogismi, che costituiscono il tessuto del nostro mondo di pensieri. Dunque la ragione non ha affatto un contenuto materiale, ma solo formale ed esso è la materia della logica, la quale, perciò, contiene soltanto le forme e le regole delle operazioni del pensiero. Il contenuto materiale la ragione, per il proprio operare, lo deve

per forza prendere da fuori, dalle rappresentazioni intuitive, che l'intelletto ha creato. Essa esercita le sue funzioni per mezzo di queste rappresentazioni e, formando prima di tutto concetti, omette qualche cosa delle diverse qualità degli oggetti e qualche altra ne ritiene e poi unisce tutto quanto in un concetto. A causa di questo, le rappresentazioni perdono la loro intuitività, ma guadagnano in chiarezza e facilità nell'essere adoperate; come fu dimostrato più su. Dunque, in questo, solo in questo, consiste l'attività della ragione: invece essa non può mai fornire coi propri mezzi un materiale. Essa non possiede che forme: essa è femminile, essa riceve solo, non genera. Non è un caso, che essa, nelle lingue latine, come nelle lingue germaniche, appare come femminile, invece l'intelletto come maschile.

Perciò se, per esempio, si dice: "la sana ragione ci dice questo", oppure anche: "la ragione deve frenare le passioni", e così via; non s'intende affatto con questo che la ragione fornisce coi propri mezzi conoscenze materiali; ma ci si riferisce semplicemente ai risultati della riflessione razionale, cioè alle conclusioni dai principi, che la conoscenza astratta, arricchita dalla esperienza, ha guadagnato a poco a poco e per mezzo della quale noi possiamo con chiarezza e facilità dare uno sguardo generale a ciò che è necessario empiricamente, dunque in certi casi, a ciò che si lascia prevedere, come anche alle ragioni e alle conseguenze della nostra stessa attività. Dovunque ciò che è "razionale" e "ciò che è in accordo con la ragione" è sinonimo di "conseguente" e di

“logico”; come viceversa; appunto perché la logica è soltanto il procedere naturale della ragione, espresso come un sistema di regole: fra quelle espressioni (razionale e logico) vi è dunque la stessa relazione che fra pratica e teoria. Appunto in questo senso per azione *razionale* s'intende un'azione perfettamente conseguente, che parte dunque da concetti generali e che è guidata da pensieri astratti, i quali agiscono come propositi, un'azione dunque, che non è determinata dalla fuggevole impressione del presente; con questo non si enuncia niente intorno alla moralità di una tale azione, perché essa può essere cattiva come buona. Su questo argomento si trovano delle spiegazioni dettagliate nella mia *Critica della filosofia kantiana* (pp. 576 sg.; 3<sup>a</sup> ed. pp. 610 sg.) come pure nei *Problemi fondamentali dell'etica* (p. 152; 2<sup>a</sup> ed. p. 149). Finalmente, conoscenze provenienti dalla ragione pura sono quelle, la cui origine risiede nella parte *formale* della nostra facoltà conoscitiva, sia essa quella che pensa oppure quella che intuisce, delle quali dunque possiamo avere la conoscenza a priori, cioè senza aiuto della esperienza: esse sempre sono basate su principi di verità trascendentale oppure anche metalogica.

Invece una ragione che ci fornisca originariamente e con mezzi propri delle conoscenze materiali, una ragione che ci dia insegnamenti positivi, — perché a questo fine conterrebbe delle *idee innate*, — è una pura finzione dei professori di filosofia e un prodotto della paura che ha fatto loro la *Critica della ragione pura*. Chi sa se questi signori conoscono ed hanno letto un certo Locke? Forse una volta, molto tempo

fa, in modo superficiale, solo in parte, inoltre in una cattiva traduzione tedesca, guardando il grande uomo dall'alto in basso con ben cosciente superiorità: infatti non ho ancora notato che la conoscenza delle lingue moderne aumenti nello stesso modo, nel quale, disgraziatamente, diminuisce la conoscenza delle lingue antiche. È vero, non hanno avuto tempo da perdere con quei vecchi brontoloni; perché perfino una vera e approfondita conoscenza della filosofia kantiana si trova tutto al più solo in poche teste vecchie. Infatti la giovinezza della generazione di quelli che ora sono uomini dovute essere impiegata nello studio dello “spirito gigantesco di Hegel”, del “grande Schliciermacher” e dell’ “acuto Herbart”. Peccato, peccato, peccato! Perché il grande danno di tali celebrità universitarie e di tali glorie cattedratiche, che s'innalzano dalla bocca degli onorevoli colleghi e degli aspiranti pieni di speranza, è appunto il fatto, che teste mediocri, semplici prodotti di fabbrica della natura, sono esaltate e lodate come spiriti grandi, come eccezioni ed ornamenti dell'umanità, dinanzi alla buona gioventù che crede e che non ha possibilità di giudizio; sicché essa si dà con tutta la sua forza giovanile allo studio sterile di tiriterare vacue e senza fine e spreca quel po' di tempo prezioso, che le è concesso per la sua cultura superiore, invece di dedicarlo ai veri insegnamenti, che ci danno le opere dei pensatori così rari e autentici, che, *rari nantes in gurgite vasto*, sono le vere eccezioni fra gli uomini, sorti solo ogni tanto nel corso dei secoli, perché appunto la natura ne fornì ognuno una volta sola e poi “ne

distrusse lo stampo". Essi avrebbero vissuto anche per la gioventù, se questa non fosse stata ingannata e ne avesse perso la sua parte, a causa dei dannosi esaltatori del male, di quei soci della grande compagnia e congrega delle teste volgari, che fiorisce e fa sventolare in alto la sua bandiera, nemica costante del grande e del vero che l'umiliano. Appunto grazie a questa compagnia e alle sue mene, i tempi sono talmente caduti in basso, che la filosofia kantiana che fu compresa con grandi sforzi dai nostri padri soltanto dopo lunghi anni di studio serio, ora è di nuovo diventata cosa estranea alla generazione attuale, — che se la trova dinanzi come *ovos προς λυραν* cerca di suonarla in modo rozzo, grossolano, maldestro — allo stesso modo che i barbari buttano sassi contro la statua di un dio greco che è loro estraneo. E giacché le cose stanno così, è oggi mio dovere di raccomandare ai propugnatori di una ragione, che conosce immediatamente, che sente, che intuisce, che dunque fornisce conoscenze materiali coi propri mezzi, come una cosa nuova per loro, nella opera di Locke, celebre da 150 anni, il primo libro, diretto contro ogni conoscenza innata, e poi in modo speciale nel terzo capitolo di tale libro i §§ 21-26. Nonostante che Locke nel suo negare ogni verità innata vada troppo lontano, perché estende la negazione anche alle conoscenze *formali*, — e in questo fu poi criticato nel modo più convincente da Kant, — tuttavia ha assolutamente e indiscutibilmente ragione riguardo alle conoscenze materiali, cioè quelle che danno il contenuto.

Ho già detto nella mia etica, ma devo ripeterlo

anche qui, perché, come dice il proverbio spagnolo, non vi è un sordo peggiore di quello che non vuole sentire (*no hay peor sordo, que el que no quiere oir*): se la ragione fosse una facoltà, fatta per la metafisica, che fornisce il materiale delle conoscenze e che perciò dà schiarimenti che oltrepassano ogni possibilità d'esperienza, allora fra gli uomini, riguardo agli oggetti della metafisica e anche a quelli della religione, — giacché sono la stessa cosa, — dovrebbe necessariamente regnare lo stesso accordo che riguardo agli oggetti della matematica; cosicché, se uno divergesse dagli altri nelle sue opinioni su tali questioni, dovrebbe essere subito considerato come un matto. Invece succede appunto il contrario: su nessun'altra cosa il genere umano è talmente in disaccordo, come riguardo alle questioni di metafisica e di religione. Dacché gli uomini pensano, dovunque tutti quanti i sistemi filosofici sono in lite fra di loro, e dacché gli uomini credono (ciò che avviene da tempo ancora maggiore) le religioni si combattono reciprocamente col fuoco e con la spada, con le scomuniche e coi cannoni. Per gli eterodossi sporadici esistevano al tempo della viva fede non i manicomi, ma le prigioni dell'inquisizione con tutti gli accessori. Dunque anche qui l'esperienza parla in modo chiaro ed inconfutabile contro l'asserzione menzognera che la ragione sia una facoltà di conoscenze immediate metafisiche o, detto più chiaramente, di ispirazioni dall'alto che, davvero, sarebbe tempo di sottoporre a severo giudizio; perché, *horribile dictu*, una bugia così zoppa, così sfacciata, è dovunque diffusa in Germania da un mezzo secolo, essa gira

dalle cattedre ai banchi e poi di nuovo dai banchi alle cattedre, anzi essa ha trovato fra i francesi qualche minchione che ha creduto alla fiaba, e che ora fa con essa in Francia il merciaio ambulante; ma il *bon sens* dei francesi ben presto metterà alla porta la *raison transcendente*.

Ma dove fu covata la bugia e come poi la favola è entrata nel mondo? Debbo confessarlo: la causa prossima è stata sfortunatamente la ragione pratica di Kant, col suo imperativo categorico. Perché una volta accettato questo, non resta più che aggiungervi come suo *pendant* o come sua gemella, la ragione teoretica che è per diritto immediata, dunque proclama *ex tripode* le verità metafisiche. Ne ho descritto il magnifico risultato nei *Problemi fondamentali dell'etica* (p. 148; 2ª ed. p. 146) ai quali rimando i lettori. Dunque mentre sono d'accordo che Kant abbia dato l'occasione a questa supposizione menzognera, debbo però aggiungere: è facile suonare il valzer a colui che danza volentieri. Perché pesa come una maledizione sul genere bipede che, per la sua affinità elettiva con lo storto e il cattivo, nelle opere dei grandi spiriti gli piace appunto ciò che è peggio di tutto, appunto ciò che è sbagliato; cosicché esso loda ed ammira appunto gli sbagli, invece ciò che è davvero degno d'ammirazione lo tollera appena. Ciò che è veramente grande, ciò che è davvero profondo nella filosofia kantiana è noto adesso solo a pochissimi: perché insieme con lo studio serio delle sue opere ne cessò anche la comprensione. Esse sono lette soltanto in modo curioso, con lo scopo di prenderne notizia storica

da quelli che credono che dopo Kant sia venuto qualche cosa di buono, anzi di più importante: cosicché si nota in tutte le chiacchiere di costoro sulla filosofia kantiana, che essi ne conoscono solo la buccia, solo il lato esterno, ne portano con sé a casa solo un abbozzo rudimentale, forse hanno afferrato qua e là qualche parola, ma non sono mai penetrati nel suo senso profondo e nel suo spirito. Ciò che a tutti costoro è sempre piaciuto più di tutto in Kant sono, in primo luogo, le antinomie, essendo questa una cosa molto confusa, ancor più la ragione pratica, col suo imperativo categorico e poi forse ancora la teologia morale che si fonda su di essa, ma che non fu mai presa sul serio da Kant; perché un dogma teoretico di valore esclusivamente pratico rassomiglia al fucile di legno, che si può dare ai bambini senza pericolo o anche al detto "rimproverami, ma fallo con delicatezza". Per ciò che riguarda l'imperativo categorico, Kant non l'ha mai inteso come un fatto; per contro, spesso egli ha protestato contro questa interpretazione e l'ha presentato soltanto come il risultato di una stranissima combinazione di concetti; appunto perché aveva bisogno di un'ancora di salvezza per la morale. Ma i professori di filosofia non hanno mai esaminato il fondamento della questione, di modo che pare che prima di me esso non fu neppure riconosciuto: invece, essi si sono affrettati a dare valore all'imperativo categorico, come ad un fatto basato sulla roccia e questo sotto il nome puritano di "legge morale" che ogni volta mi fa pensare a "Mam-sell Laregle" di Bürger; infatti ne hanno fatto qualche cosa di talmente massiccio, come le tavole della

legge mosaica, che Kant dovrebbe difendere preso di loro. Nel mio trattato sul fondamento della morale, ho sottoposto la ragione pratica col suo imperativo al coltello anatomico e ho dimostrato in modo chiaro e sicuro, che in essa non vi è mai stata né vita né verità, vorrei perciò vedere chi con ragioni ed in modo onesto possa confutarmi e rimettere sulle gambe l'imperativo categorico. Ma ciò non mette in imbarazzo i professori di filosofia. Essi non possono fare a meno della "legge morale della ragione pratica", come anche del libero arbitrio, perché serve come un comodo *Deus ex machina* per dare un fondamento alla loro morale: ambedue sono pezzi essenziali della loro filosofia da vecchie comari. Non importa loro che io abbia ucciso tutti e due: essi continuano pur sempre a vivere fra i professori di filosofia, allo stesso modo che, per ragioni politiche si lascia che un monarca già morto continui a regnare per un po' di giorni. Contro la mia demolizione incosabile di quelle due vecchie favole, essi hanno il coraggio di adoperare solo la loro vecchia tattica: tacere, tacere; passarvi accanto piano, piano; fare come se niente fosse successo, affinché il pubblico creda che non valga la pena d'ascoltare ciò che dice uno come me: infatti, essi sono chiamati alla filosofia dal ministero, io soltanto dalla natura. Ma in fin dei conti si vedrà che questi eroi fanno come lo struzzo dalla mentalità idealistica, che crede che basti coprirsi gli occhi, perché i cacciatori non ci siano più. Ebbene, col tempo, verrà la ragione. Ebbene il tempo farà giustizia: anche se per ora, — cioè forse finché non sarò morto e finché non si riesca ad ac-

comodare al proprio gusto le mie cose, — il pubblico preferisce appagarsi con le ciarlatanerie sterili, il rimasticamento insopportabilmente noioso, le costruzioni arbitrarie dell'assoluto e la morale da scuola elementare di quei signori: allora si vedrà.

Morgen habe denn das Rechte  
Seine Freunde wohlgesinnet,  
Wenn nur heute noch das Schlechte  
Vollen Platz und Gunst gewinnt.<sup>1</sup>

Ma sanno anche i signori ciò che sta accadendo? È cominciata un'epoca di cui fu fatta profezia lungo tempo fa: la chiesa vacilla, vacilla in un modo così forte, che si domanda se essa possa ritrovare l'equilibrio: perché la fede è andata perduta. Per la luce della rivelazione vale la stessa cosa che per altre luci: un po' di buio ne è la condizione. Il numero di coloro che sono resi incapaci di credere grazie ad un certo grado e volume di conoscenze, è cresciuto in modo impressionante. Lo dimostra la generale diffusione del razionalismo volgare, che sempre più fa vedere il suo muso da mastino. I profondi misteri del cristianesimo, sui quali i secoli hanno meditato e discusso, il razionalismo comincia a misurarli col suo metro da sarto e si crede miracolosamente intelligente in questa sua opera. Prima di tutto il dogma centrale del cristianesimo, la dottrina del peccato originale, è diventata oggetto di disprezzo presso le teste superficiali dei razionalisti; perché niente pare

<sup>1</sup> J. W. GOETHE, *West-östlicher Divan*, v, 15, str. 13: "Domani abbia il bene i suoi amici ben disposti, anche se oggi il male trova pieno consenso e favore." [N. d. T.]

loro piú chiaro e piú certo del fatto che l'esistenza di ogni essere sia cominciata con la sua nascita, perciò è impossibile che si possa venire già col peso di una colpa in questo mondo. Quale acutezza! — E nello stesso modo come con la miseria e con la trascuranza i lupi cominciano a farsi vedere nel villaggio; così nelle condizioni presenti, il materialismo alza la testa e s'avvicina col suo compagno, il bestialismo (chiamato da certi umanismo). — Con la incapacità per la fede cresce il bisogno della conoscenza. C'è un punto d'ebollizione sulla scala della cultura, dove ogni fede, ogni rivelazione e ogni autorità si volatilizzano, l'uomo sente il bisogno di una propria convinzione, vuole essere istruito, ma anche convinto. Le sue dande dell'infanzia sono oramai cadute; egli vuole stare sulle proprie gambe. Nello stesso tempo il suo bisogno metafisico (*Mondo come volontà e rappresentazione* vol. 2, cap. 17) è indistruttibile come qualunque bisogno fisico. Allora il bisogno della filosofia diventa una cosa seria e l'umanità bisognosa invoca tutti gli spiriti pensanti, che essa abbia mai creati dal suo seno. Allora non bastano piú parole vuote e confuse e gli sforzi impotenti dei castrati spirituali, ma vi è bisogno urgente di una filosofia fatta sul serio, che sia diretta verso la verità, e non verso gli stipendi e gli onorari; che perciò non chiedo, se piace ai ministri o ai consiglieri o se va bene per questo o quel partito clericale; ma dimostra che il compito della filosofia è ben diverso dall'essere una sorgente di guadagno per i poveri di spirito.

Ma torno al mio tema. All'*oracolo pratico*, che

Kant ha falsamente attribuito alla ragione, mediante amplificazioni che chiedevano soltanto un po' di coraggio, vi fu aggiunto un *oracolo teoretico*. L'onore della scoperta, forse, potrà essere ricondotto a F. H. Jacobi, dal qual caro uomo i professori di filosofia ricevettero il regalo prezioso con gioia e con gratitudine. Poiché con questo fu dato loro l'aiuto per uscire dall'imbarazzo, nel quale li aveva messi Kant. La ragione fredda, prosaica e calcolatrice, che Kant aveva criticata in modo così crudele, fu degradata a *intelletto* e d'ora in avanti doveva portare questo nome: invece il nome di ragione fu dato ad una facoltà perfettamente immaginaria anzi, per parlar chiaro, finta, grazie alla quale si aveva una finestrina per vedere il mondo soprallunare, anzi soprannaturale e si potevano ricevere tutte le verità belle e pronte, intorno alle quali la ragione di prima, fuori moda, onesta, riflessiva e prudente si era sforzata invano per secoli. E sopra una tale facoltà, presa completamente dall'aria e completamente inventata, è basata da cinquanta anni la cosiddetta filosofia tedesca, prima come costruzione e proiezione libera dell'io assoluto e delle sue emanazioni verso il non-io, poi come intuizione intellettuale della identità assoluta ovvero indifferenza e delle sue evoluzioni verso la natura, oppure anche della creazione di Dio dal suo abisso tenebroso ovvero dalla sua assenza di fondo, alla Jakob Böhme, finalmente come un puro autopersarsi della idea assoluta e come palcoscenico per il balletto dei concetti autonomi; e nello stesso tempo sempre come una percezione immediata del divino, del soprannaturale, della divinità, della bel-



lezza, della verità, della bontà e così via oppure come un semplice presentimento<sup>1</sup> di tutte queste magnificenze. Questa sarebbe dunque la ragione? No, davvero, queste sono buffonate che servono per tirare i professori di filosofia dall'imbarazzo, nel quale li hanno messi le serie critiche kantiane, affinché in qualche modo, per *fas aut nefas*, possano spacciare gli oggetti della religione patria come risultati della filosofia.

Naturalmente il primo dovere di ogni filosofia professorale è di dimostrare filosoficamente e di mettere al di sopra di ogni dubbio la dottrina di Dio, di un creatore e reggente del mondo, come di un Dio personale, dunque come d'un essere individuale, fornito d'intelletto e di volontà, il quale ha prodotto il mondo dal nulla e lo dirige con suprema sapienza, potenza e bontà. Ma questo mette i professori di filosofia in una posizione imbarazzante di fronte alla filosofia seria. Infatti è venuto Kant, la *Critica della ragione pura* è stata scritta, già da più di 60 anni, e il risultato è che tutte le dimostrazioni, che furono esposte nel corso dei secoli cristiani per l'esistenza di Dio e che si lasciano ricondurre a tre dimostrazioni solamente possibili, non sono affatto capaci di fornire ciò che è loro richiesto; anzi l'impossibilità di ogni simile dimostrazione, e con ciò di ogni teologia speculativa è dimostrata ampiamente a priori, ma, beninteso, non con vuote parole come oggi è di moda, non con le fila-

<sup>1</sup> Schopenhauer dice "als blosses Ahnen (ohne d)", cioè "come semplice presentimento (senza d)", riferendosi a ciò che ha già detto sopra, pp. 180 sg. [N. d. T.]

strocche di Hegel da cui ognuno può cavare ciò che vuole; no, in modo onesto e serio, secondo il vecchio e buon costume, dunque in modo tale che da 60 anni, per quanto la cosa sia importuna a molti, nessuno ha potuto opporvi una obiezione seria, piuttosto la conseguenza è che le dimostrazioni dell'esistenza di Dio sono completamente screditate e disusate. Anzi da allora i professori di filosofia hanno assunto verso di esse un atteggiamento assai signorile, e hanno, perfino, sprezzantemente sostenuto che la cosa era così evidente che era ridicolo pretendere la dimostrazione. Eh, eh, eh! Se solo l'avessero saputo prima! Non si sarebbero sforzati in tali dimostrazioni per secoli e Kant non avrebbe avuto bisogno di schiacciarle con tutto il peso della critica della ragione. Di fronte a quel disprezzo più d'uno avrebbe potuto ricordare la storiella della volpe e dell'uva acerba. Chi inoltre ne vuole vedere un piccolo esempio, troverà un brano assai caratteristico nelle opere filosofiche di Schelling (vol. 1, 1809, p. 152). Mentre altri si consolavano dicendo che Kant afferma, che neppure il contrario può essere dimostrato, — come se al vecchio furbacchione fosse stato sconosciuto l'affirmanti *incumbit probatio* — venne, come ancora di salvezza dei professori di filosofia in pericolo, la scoperta mirabile di Jacobi, che fornì ai dotti tedeschi di questo secolo una ragione del tutto particolare, di cui nessuno fino ad allora aveva sentito né saputo niente.

Ma non ci sarebbe stato nessun bisogno di tutti questi intrighi. Perché l'esistenza di Dio non è minimamente intaccata dal fatto di essere indimostra-

bile; perché essa sta su un fondamento molto più sicuro ed incrollabile. Infatti essa è oggetto della rivelazione, e questo è tanto più sicuro in quanto tale rivelazione è stata concessa soltanto ed esclusivamente a quel popolo, che perciò fu chiamato il popolo eletto. Questo si vede dal fatto che la conoscenza di Dio, come di un reggente e creatore personale del mondo, che ha fatto tutto bene, si trova soltanto nella religione ebraica e nelle due fedi che ne sono sorte e che perciò in un senso più largo, potrebbero essere chiamate le sue sette, ed in nessuna religione di qualsiasi altro popolo dei tempi antichi o moderni. Perché non verrà a nessuno in mente di confondere col signore Iddio il Brama degli indiani che vive e soffre in me, in te, nel mio cavallo, nel tuo cane, oppure anche il Brama, che è nato e muore per dare posto agli altri Brama ed il quale inoltre è accusato della creazione del mondo come di una colpa e di un peccato,<sup>1</sup> tanto meno il figlio orgoglioso di Saturno ingannato, che Prometeo sfida annunciandone la caduta. Ma se prendiamo in considerazione la religione, che ha sulla terra il maggiore numero di credenti, dunque la maggioranza dell'umanità e che sotto questo rapporto può essere chiamata la più nobile, cioè il buddismo; allora oggidì non è più possibile nascondersi che esso è non

<sup>1</sup> "If Brimha be unceasingly employed in the creation of worlds... how can tranquillity be obtained by inferior orders of being?" (Se Brama crea continuamente i mondi... gli esseri inferiori come possono mai giungere alla quiete?) Prabhod Chandro Daya, tr. di J. Taylor, p. 23. Inoltre Brama è parte della Trimurti, e questa è la personificazione della natura, come procreazione, conservazione e morte; dunque egli rappresenta la prima.

soltanto severamente idealistico e ascetico, ma anche decisamente ed espressamente ateistico; in modo tale, che i suoi sacerdoti, quando si parla loro della dottrina del puro teismo, ne dimostrano un chiaro orrore. Perciò (come ci vien comunicato nelle "Asiatic Researches" vol. 6, p. 268 e anche da Sangermano nella sua *Description of the Burmese Empire*, p. 81), il capo dei sacerdoti dei buddisti a Ava in un saggio, che egli diede al vescovo cattolico, nominò fra le sci eresie condannabili anche la dottrina, che "vi sia un essere, che abbia creato il mondo e tutte le cose e che solo sia degno di adorazione". (Cfr. J. J. Schmidt *Ricerche nel campo della storia della antica cultura dell'Asia centrale*, Pietroburgo 1824, p. 276.) Appunto perciò J. J. Schmidt a Pietroburgo, il quale, ottimo studioso, io credo fermamente che più profondamente di ogni altro conosca il buddismo in Europa, nel suo scritto *Affinità delle dottrine gnostiche col buddismo* (p. 9) dice: "Negli scritti buddistici manca qualunque vera menzione di un essere supremo, come principio della creazione e anzi sembra che questo argomento sia diligentemente evitato ogni volta che, per forza di conseguenza, esso si presenterebbe da sé." Nelle sue *Ricerche nel campo della storia dell'antica cultura dell'Asia centrale* (p. 180) lo stesso autore dice: "Il sistema buddistico non conosce un essere eterno, increato, unico, il quale esiste prima di tutti i tempi e ha creato tutto il visibile e l'invisibile. Questa concezione gli è affatto estranea e non se ne trova nei libri buddisti neanche la più piccola traccia. E così pure non esiste una creazione; il cosmo visibile ha bensì un principio, ma è

sorto dallo spazio vuoto secondo leggi di natura conseguenti ed immutabili. Tuttavia sarebbe un errore credere che i buddisti riconoscano o adorino un qualche cosa, lo si chiami destino o natura, quale principio divino: ma, invece, se mai tutto il contrario; perché proprio questo sviluppo dello spazio vuoto, questo suo precipitato o suo frazionamento in parti innumerevoli, insomma, questa materia ora nata è il male del *Jirtintschü*, cioè del cosmo nelle sue relazioni interne ed esterne, da cui è sorto lo *Ortschilang*, cioè il continuo mutamento secondo leggi immutabili, dopo che queste furono fondate da quel male." Nello stesso modo questo autore dice nella conferenza tenuta il 15 settembre 1830 all'Accademia di Pietroburgo, p. 26: "l'espressione 'creazione' è estranea al buddismo, perché esso non conosce che cominciamenti del mondo"; e a p. 27: "bisogna persuadersi che nel loro sistema non può aver luogo assolutamente l'idea di una originaria creazione divina", e così si potrebbero fare cento altre citazioni. Ma ancora a una prova voglio accennare, perché è veramente popolare e nello stesso tempo ufficiale. Cioè, il terzo volume dell'opera buddistica molto istruttiva: *Mahavansi, Raja-ratnacari e Raja-vali*, tradotta dal cingalese da E. Upham (Londra 1833), che contiene gli interrogatori ufficiali, tradotti dai protocolli olandesi, che verso il 1766 il governatore olandese di Ceylon fece ai sommi sacerdoti delle cinque pagode più insigni, uno dopo l'altro. Il contrasto tra gli interlocutori, che non potevano capirsi, è molto divertente. I sacerdoti, secondo la dottrina della loro religione, pieni di amore e di compassione per tutte le creature

viventi, anche quando esse siano dei governatori olandesi, s'affaticano nel modo più compiacente di soddisfare a tutte le sue domande, ma l'ateismo ingenuo e fiducioso di questi sommi sacerdoti più e perfino encraticistici urta coll'intima convinzione del governatore giudicizzato già nella culla. La fede è diventata per lui una seconda natura e egli non viene ad ammettere che questi sacerdoti non siano teisti e perciò fa continue domande circa l'essere sommo e chi dunque abbia creato il mondo, eccetera; e allora quelli esprimono l'opinione che non ci possa essere nessun altro essere più alto del vittorioso-perfetto, Budda Schakia Muni, il quale, figlio di re, è vissuto di sua volontà come mendicante e fino alla fine ha predicato la sua alta dottrina, per la salute dell'umanità, per liberare noi tutti dalla rinascita continua; ma il mondo non è fatto da nessuno;<sup>1</sup> esso è autocreato (*selfcreated*), la natura lo effonde e lo riasorbe; ma esso è ciò che esistendo non esiste; esso è l'accompagnamento necessario delle reincarnazioni e queste a loro volta sono le conseguenze del nostro errare peccaminoso. Le conversazioni continuano così per altre cento pagine. Cito tali fatti principalmente per la ragione, che è davvero scandaloso che ancor oggi negli scritti dei dotti tedeschi la religione ed il teismo siano sempre considerati semplicemente come identici e sinonimi; mentre la religione sta al teismo come il *genus* ad una sola specie ed infatti identici sono soltanto il giudaismo ed il teismo; per cui appunto tutti i popoli, che non sono ebrei, cri-

<sup>1</sup> Κοσμον τονδε, φησιν Ἰουδαίους, ουτε τις θεος ουτε ανθρωπος εποιησεν. PLUTARCO, *De animae procreatione*, cap. 5.

stiani o maomettani, sono designati da noi col nome generale di pagani. I maomettani e gli ebrei accusano perfino i cristiani di non essere puri teisti, a causa della dottrina della trinità. Perché il cristianesimo, voglia o non voglia, ha sangue indiano nelle sue vene e perciò la continua tendenza a liberarsi dal giudaismo. Se in paesi buddisti fosse apparsa la critica della ragione di Kant, che è l'attacco più serio al teismo, che mai sia stato mosso, — e proprio per questo i professori di filosofia si sono affrettati a metterlo da parte, — non vi si sarebbe visto niente altro che un pio trattato per una confutazione radicale degli eretici e per un'affermazione utile della dottrina ortodossa dell'idealismo, cioè della dottrina della esistenza soltanto apparente di questo mondo che si presenta ai nostri sensi. Anche le altre due religioni della Cina sono altrettanto ateistiche quanto il buddismo: quella del taoismo e di Confucio; perciò appunto i missionari non potevano tradurre in lingua cinese il primo verso del Pentateuco; perché questa lingua non ha nessuna espressione per Dio e per creare. Perfino il missionario Gützlaff è tanto onesto da dire nella sua *Storia dell'impero cinese* da poco uscita (p. 18): "È straordinario che nessuno dei filosofi in Cina, i quali nondimeno possedevano pienamente la luce naturale, si sia innalzato alla conoscenza di un creatore e di un signore dell'universo." Perfettamente in accordo con questo è ciò che I. F. Davis (*The Chinese*, cap. 15, p. 156), riferisce, che Milne, il traduttore del *Shing-yu*, dice nella sua prefazione a questa opera che da essa si può vedere "that the bare light of nature, as it is called, even

when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God". Tutto questo conferma che la rivelazione è l'unico fondamento del teismo; e così deve anche essere, perché la rivelazione non sia superflua. A questo proposito si osservi che la parola ateismo contiene un tranello, perché essa presuppone che il teismo sia come una cosa che non ha bisogno di spiegazioni. Invece si dovrebbe dire "non-ebraismo" ed invece di ateo, "non-ebreo": così ci si esprimerebbe onestamente.

Siccome, dunque, come fu detto più su, l'esistenza di Dio è oggetto di rivelazione e con ciò è confermata in modo indiscutibile, essa non ha bisogno di nessuna credenziale umana. Invece la filosofia è un tentativo, a dir vero superfluo e vano, di lasciare una volta alle sue proprie forze la ragione, come facoltà dell'uomo di pensare, di riflettere, di criticare, — nello stesso modo come su un prato al bambino son tolte le dande, perché possa tentare le sue forze — con lo scopo di vedere ciò che ne verrà fuori. Tali prove e tali tentativi sono chiamati speculazione; la sua natura comporta che essa astragga una volta per sempre da ogni autorità divina o umana, che ne ignori l'esistenza e vada per la propria strada, per cercare a modo suo le verità supreme e più importanti. Se poi su questa base non arriva ad altro risultato che a quello suaccennato del nostro grande Kant; essa non deve rinunciare subito all'onestà e alla coscienza e andare per un viottolo nascosto come un birbante, per ritornare in qualche modo al fondamento giudaico, come la sua *conditio sine qua*

non; piuttosto come la speculazione deve cercare ormai in modo onesto e semplice di rintracciare la verità per altre vie, che forse le si apriranno, senza mai seguire altra luce che quella della ragione, andare per la propria via senza preoccuparsi, dove conduca; fiduciosa e tranquilla, come chi lavori nella propria professione.

Se i nostri professori di filosofia intendono la cosa diversamente e credono di non poter mangiare il loro pane con onore, finché non abbiano messo il Signore Iddio sul suo trono (come se egli avesse bisogno di loro); questo già spiega, perché non possono prendere gusto alle mic cose e io non sono affatto l'uomo per loro: perché davvero non li posso servire con cose simili e non ho da comunicare, come fanno loro, ad ogni fiera le ultime notizie del buon Dio.

## CAPITOLO SESTO

*La terza classe di oggetti per il soggetto e la forma del principio di ragione sufficiente, che vi è dominante*

### 35. Spiegazione di questa classe d'oggetti

La terza classe di oggetti per la facoltà di rappresentazione è costituita dalla parte formale delle rappresentazioni complete, cioè dalle intuizioni date a priori delle forme del senso esterno ed interno, dello spazio e del tempo.

Come intuizioni pure lo spazio e il tempo, per se stessi e separati dalle rappresentazioni complete e dalle determinazioni di quello che è pieno o vuoto (che solo per mezzo di queste vi si aggiungono), sono oggetti della facoltà di rappresentazione, poiché perfino i puri punti e le pure linee non possono affatto essere rappresentati, ma solo intuiti a priori, come pure l'estensione infinita e la divisibilità infinita dello spazio e del tempo sono solo oggetti della intuizione pura ed estranea alla empirica. Ciò che distingue questa classe di rappresentazioni, nella quale il tempo e lo spazio sono intuiti puramente, dalla prima classe, dove essi (unitamente) vengono percepiti, è la materia, che io perciò ho dichiarato essere da una parte

la percettibilità di tempo e di spazio e dall'altra la causalità diventata oggettiva.

Invece la forma intellettuale della causalità non è per sé e separatamente un oggetto della facoltà di rappresentazione, ma giunge alla coscienza solo con l'elemento materiale della conoscenza.

### 36. Il principio di ragione dell'essere

Lo spazio ed il tempo sono di natura tale che tutte le loro parti si trovano fra di loro in una relazione, rispetto alla quale ogni parte è definita e condizionata da un'altra. Nello spazio questa relazione si chiama *posizione*, nel tempo *successione*. Queste relazioni sono di un genere speciale, totalmente diverse da tutte le altre possibili relazioni delle nostre rappresentazioni; onde né l'intelletto né la ragione le possono concepire per mezzo di semplici concetti; ma esse ci sono comprensibili solamente per mezzo della intuizione pura *a priori*: perché coi semplici concetti non si può chiarire che cosa sia sopra e sotto, destra e sinistra, dietro e davanti, prima e dopo. Kant ne dà un esempio molto giusto, affermando che la differenza fra il guanto destro e sinistro non si può far capire che per mezzo della intuizione.

La legge, secondo la quale le parti dello spazio e del tempo si determinano reciprocamente riguardo a queste relazioni, io la chiamo principio di ragione sufficiente dell'essere, *principium rationis sufficientis essendi*. Un esempio di questa relazione è già stato dato nel paragrafo 15, nel rapporto fra i lati e gli

angoli di un triangolo, ed ivi è stato dimostrato che questa relazione è assolutamente diversa da quella fra causa ed effetto, come pure da quella fra ragione e conseguenza; onde qui la condizione può essere chiamata ragione dell'essere, *ratio essendi*. Si capisce che la comprensione di una tale *ratio essendi* può diventare *ratio cognoscendi*, come pure la comprensione della legge di causalità e la sua applicazione ad un certo caso è la *ratio cognoscendi* dell'effetto; ma con questo non è affatto annullata l'assoluta differenza fra le ragioni dell'essere, del divenire e del conoscere. In molti casi ciò che è conseguenza secondo una forma del nostro principio, è ragione secondo l'altra: così spesso l'effetto è la *ratio cognoscendi* della causa. Per esempio, l'alzarsi del termometro è, secondo la legge della causalità, *effetto* del calore aumentato: secondo il principio della *ratio cognoscendi* esso è *ragione*, la ragione della conoscenza del calore aumentato, come pure del giudizio, che esprime questa conoscenza.

### 37. La *ratio essendi* nello spazio

Nello spazio dalla posizione di ogni sua parte, diciamo di una data linea (lo stesso vale per le superficie, corpi, punti) rispetto a una qualunque altra linea viene perfettamente definita anche la sua posizione, diversa dalla prima, rispetto a ogni altra possibile, cosicché quest'ultima posizione si trova con la prima nella relazione di conseguenza a ragione. Siccome la posizione della linea rispetto a una qualsiasi

di tutte le altre possibili determina nello stesso tempo la sua posizione rispetto a tutte le altre, — dunque anche la posizione presa prima come determinata rispetto alla prima, — perciò è indifferente che si consideri prima questa o quella rispettivamente come determinata e determinante, cioè come *ratio* e *ratio*-nata. Questo perché nello spazio non vi è successione, infatti mediante l'unione dello spazio col tempo, per la rappresentazione del complesso dell'esperienza, nasce la rappresentazione della simultaneità. Nella ragione dell'essere nello spazio domina dappertutto un analogo della cosiddetta azione reciproca: mi estenderò su questo considerando la reciprocazione delle ragioni (§ 48). Siccome ogni linea rispetto alla sua posizione è nello stesso tempo determinata da tutte le altre e le determina, è arbitrario il considerare una linea qualsiasi soltanto come determinante le altre e non come determinata; e la posizione di ogni linea rispetto a qualsiasi altra ammette la domanda quanto alla sua posizione rispetto a una qualsiasi terza, in virtù della quale seconda posizione la prima è necessariamente quella che è. Onde anche nella concatenazione delle ragioni dell'essere, come in quella delle ragioni del divenire, non si trova nessuna fine a parte ante, e a causa dell'infinità dello spazio e delle linee che in esso sono possibili, nemmeno una fine a parte post. Tutti i possibili spazi relativi sono figure, perché sono delimitati, e tutte queste figure, a causa dei confini comuni, hanno la loro causa essendi una nell'altra. La *series rationum* essendi nello spazio continua dunque, come la *series rationum finidi*, in *infinitem*, tuttavia non

come quella solo in una direzione, ma in tutte le direzioni.

È impossibile dimostrare tutto ciò: perché sono princípi, la cui verità è trascendentale, avendo essi il loro fondamento immediatamente nella intuizione, data a priori dello spazio.

### 38. La *ratio* essendi nel tempo. L'aritmetica

Nel tempo ogni momento è condizionato dal momento precedente. Qui la *ratio* essendi è così semplice, come legge della successione, perché il tempo ha una sola dimensione, perciò non vi può essere nessuna molteplicità di relazioni. Ogni momento è condizionato dal momento precedente; solo mediante quello si può giungere a questo; solo perché quello *fu*, perché è passato, questo è. Su questo nesso delle parti del tempo è fondata ogni numerazione, le cui parole servono solo per marcare i singoli passi della successione: dunque anche tutta l'aritmetica, che non insegna niente altro che abbreviazioni metodiche del contare. Ogni numero presuppone i numeri precedenti, come ragioni del suo essere; io posso giungere al numero dieci solo attraverso tutti i precedenti e solo grazie a questa conoscenza della *ratio* essendi so che dove sono dieci, ivi sono otto, sei, quattro.

Nello stesso modo tutta la geometria è fondata sul nesso della posizione delle parti dello spazio. Essa sarebbe dunque una conoscenza di quel nesso: ma siccome questo, come già fu detto prima, non è possibile per mezzo di semplici concetti, ma solo con la intuizione, ogni proposizione geometrica dovrebbe essere ricondotta alla intuizione e la dimostrazione consisterebbe solo nel far risaltare chiaramente il nesso, che si tratta d'intuire; altro non si potrebbe fare. Troviamo, invece, che la geometria è trattata in modo assai diverso. Solo i dodici assiomi di Euclide sono fatti fondare sulla semplice intuizione; anzi di questi, a dire il vero, solo il nono, l'undicesimo ed il dodicesimo sono basati sopra singole intuizioni diverse; tutti gli altri invece sono basati sulla convinzione che nella scienza abbiamo a che fare non, come nella esperienza, con cose reali, che possono esistere per se stesse l'una accanto all'altra ed essere diverse all'infinito, ma con concetti e nella matematica con intuizioni normali, cioè con figure e numeri, che fanno legge per ogni esperienza e che uniscono perciò l'ampiezza del concetto col carattere completamente determinato della singola rappresentazione. Perché quantunque, come rappresentazioni intuitive, esse siano tutte determinate con precisione ed in questo modo non diano luogo alla generalità, perché niente rimane non definito; nondimeno esse sono però generali: perché sono le forme semplici di tutti i fenomeni e come tali valgono per

tutti gli oggetti reali, ai quali appartiene una tale forma. Onde sarebbe vero per queste intuizioni normali, anche nella geometria, come pure per i concetti, ciò che Platone dice delle sue idee: cioè che due idee perfettamente eguali non possono esistere, perché tali idee sarebbero una sola.<sup>1</sup>

Questo, io dico, varrebbe anche per le intuizioni normali nella geometria, se esse, come oggetti solamente spaziali, non si distinguessero per mezzo del solo essere l'una accanto all'altra, cioè per mezzo del luogo. Questa osservazione la fece già Platone, secondo Aristotele (*Metafisica*, I, 6, ma cfr. anche X, 1): *ετι δε, παρα τα αισθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι ψηι μεταξυ, διαφοροντα των μεν αισθητων τω αιδια και ακινητα ειναι, των δε ειδων τω τα μεν πολλ' ατα ομοια ειναι, το δε ειδος αυτο εν εκαστον μονον* (item, *praeter sensibilia et species, mathematica rerum aut media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaque sola*). La semplice conoscenza che una tale differenza di luogo non annulla la rimanente identità, mi pare che possa sostituire quei nove assiomi e sia più conforme al carattere della scienza, il cui scopo è

<sup>1</sup> Le idee platoniche, per altro, si possono descrivere come intuizioni normali, le quali varrebbero non soltanto, come le intuizioni matematiche per il lato formale, si bene altresì per il lato materiale delle rappresentazioni complete: le quali come tali sarebbero assolutamente determinate e nello stesso tempo, come i concetti, abbraccerebbero molte cose sotto di sé; cioè, secondo la spiegazione da me data nel § 28, i rappresentanti dei concetti, che però sarebbero perfettamente adeguati ad essi.



di conoscere il particolare dal generale, piuttosto che di proporre nove diversi assiomi, che sono fondati su una sola conoscenza. Perché allora si potrà dire delle figure geometriche ciò che dice Aristotele (*Metafisica*, x, 3): *εν τούτοις ή ισότης ένότης* (in illis aequalitas unitas est).

Ma per le intuizioni normali nel tempo, cioè per i numeri, non vale nemmeno una tale differenza di posizione, bensì solo, come per i concetti, l'*identitas indiscernibilium*, e vi è solo un cinque e solo un sette. In ciò potrebbe trovarsi la ragione per cui  $7 + 5 = 12$  non è, come crede Herder nella *Metacritica*, una proposizione identica, ma, secondo la profonda scoperta di Kant, una proposizione sintetica a priori, che è fondata sulla pura intuizione.  $12 = 12$  è una proposizione identica.

Dunque, nella geometria, solo per gli assiomi, si fa appello alla intuizione. Tutti gli altri teoremi vengono dimostrati, cioè, si dà una *ratio cognoscendi* del teorema, la quale costringe ognuno ad accettarlo come vero: dunque si dimostra la verità logica e non quella trascendentale del teorema (§§ 30 e 32). Quanto a quest'ultima, che si fonda sulla *ratio essendi* e non *cognoscendi*, essa non è mai evidente, se non per mezzo della intuizione. Onde avviene, che dopo una tale dimostrazione geometrica abbiamo, è vero, la convinzione che il teorema dimostrato sia vero, ma non scorgiamo affatto, perché ciò che esso afferma sia così come è: cioè non si possiede la *ratio essendi*, ma generalmente piuttosto solo adesso ne è nato il bisogno. Perché la dimostrazione per mezzo della indicazione della *ratio cognoscendi* ingenera solo una

convinzione (*convictio*), non una penetrazione (*cognitio*), sarebbe dunque forse più giusto chiamarla *elenchus*, che *demonstratio*. Perciò avviene che essa lascia generalmente un sentimento sgradevole, quale lo produce sempre la mancanza avvertita di *cognitio*: qui la mancanza di conoscenza, perché qualche cosa sia così, si fa sentire soltanto per la certezza data che la cosa è così. Questa sensazione rassomiglia a un po' a quella che si prova dinanzi a un gioco di prestigio, di cui non possiamo capire il meccanismo. La *ratio cognoscendi*, data qui, come succede in tali dimostrazioni, senza la *ratio essendi*, è analoga ad alcune teorie della fisica, che espongono il fenomeno senza spiegarne la causa, per esempio, l'esperimento di Leidenfrost in quanto esso riesce anche in un crogiuolo di platino. Invece, la *ratio essendi* di una proposizione geometrica, riconosciuta per mezzo della intuizione, dà la soddisfazione di ogni acquistata conoscenza. Se abbiamo questa, la convinzione della verità della proposizione si fonda solo su essa e non più sulla *ratio cognoscendi* acquistata per mezzo della dimostrazione. Per esempio il sesto teorema del primo libro di Euclide: "se in un triangolo due angoli sono uguali, anche i lati ad essi opposti sono uguali", Euclide lo dimostra nel modo seguente (fig. 3): sia il triangolo *abg*, nel quale l'angolo *abg* è uguale all'angolo *agb*; io affermo che anche il lato *ag* è uguale al lato *ab*.

Perché se il lato *ag* non è uguale al lato *ab*, uno di essi è maggiore. Sia *ab* il maggiore. Nel lato maggiore *ab* si prenda il segmento *db*, che è uguale al lato minore *ag* e si tiri la linea *dg*. Siccome (nei trian-

goli  $dbg$ ,  $abg$ )  $db$  è uguale a  $ag$  e  $bg$  è comune a tutti e due; ne segue che i due lati  $db$  e  $bg$  sono uguali ai due  $ag$  e  $gb$ , presi singolarmente, l'angolo  $dbg$  è uguale all'angolo  $agb$  e la base  $dg$  alla base  $ab$  ed il triangolo  $agb$  al triangolo  $dgb$ , cioè il maggiore al minore, ciò che è assurdo. Dunque  $ab$  non è ineguale ad  $ag$ , dunque esso è uguale.

In questa dimostrazione noi abbiamo una *ratio cognoscendi* della verità del teorema. Ma chi ha mai

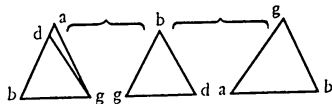


FIG. 3

basato la sua convinzione di quella verità geometrica su questa dimostrazione? E non piuttosto sulla *ratio essendi* acquistata con la intuizione, grazie alla quale (per una necessità che non si può ulteriormente dimostrare, ma solo intuire) se dai due punti estremi di una linea due altre linee convergono ugualmente inclinate l'una verso l'altra, esse possono incontrarsi in un solo punto, che è ugualmente lontano da quei due punti estremi, perché i due angoli che così sorgono sono veramente un angolo solo, che appare come due soltanto in virtù della posizione opposta. Dunque non vi è nessuna ragione, perché le linee debbano incontrarsi più vicino ad un punto che all'altro.

Per mezzo della conoscenza della *ratio essendi* si

vede che ciò che è condizionato segue necessariamente dalla sua condizione, qui l'uguaglianza dei lati segue dall'uguaglianza degli angoli, si vede dunque la loro connessione: per mezzo della *ratio cognoscendi* si vede solo la loro coesistenza. Anzi, si potrebbe anche sostenere che il metodo usuale delle dimostrazioni serve solo a persuadere che le due cose coesistono solo nella figura presente, addotta come esempio, ma non che esse coesistono sempre, della quale verità (siccome il legame necessario non viene dimostrato) riceviamo qui una convinzione fondata soltanto sulla induzione: essa è basata sul fatto che in ogni figura, che si fa, troviamo le cose in questo modo. Vero è che soltanto in teoremi così semplici, come la sesta proposizione di Euclide, la *ratio essendi* salta così facilmente agli occhi; sono, tuttavia, convinto che in ogni teorema, anche nel più complesso, essa si può dimostrare e la certezza del teorema deve potersi ricondurre ad una tal semplice intuizione.

Inoltre ognuno ha la coscienza a priori della necessità di una tale *ratio essendi* per ogni relazione spaziale, come l'ha della necessità della causa per ogni mutamento. Certo, nei teoremi complicati è molto difficile indicare la *ratio essendi*; e qui non è il luogo per difficili indagini geometriche. Perciò, per rendere ancora più chiaro ciò che intendo, cercherò di ricondurre un teorema un poco più complicato alla sua *ratio essendi*, che non salta subito agli occhi.

Vado, 10 teoremi dopo, al sedicesimo: "in ogni triangolo, di cui un lato è stato prolungato, l'an-

golo esterno è più grande di ciascuno dei due angoli interni opposti." La dimostrazione di Euclide (fig. 4) è:

Sia il triangolo  $abg$ ; si prolunghi il lato  $bg$  verso  $d$ . Io sostengo che l'angolo esterno  $agd$  è maggiore di ciascuno degli angoli interni opposti. Si divida il lato  $ag$  in due parti eguali nel punto  $e$ , si tiri la linea  $bc$ , si prolunghi fino a  $z$  e si faccia  $cz$  uguale a  $cb$ , s'unisca  $zg$  e si prolunghi  $ag$  fino ad  $h$ . Siccome

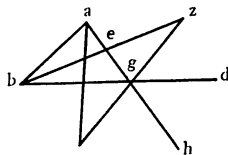


FIG. 4

$ac$  è uguale a  $cg$  e  $bc$  è uguale a  $cz$ , i due lati  $ac$  e  $cb$  sono uguali ai due lati  $gc$  e  $cz$ , presi singolarmente, e l'angolo  $acb$  è uguale all'angolo  $zcg$  perché sono angoli opposti al vertice. Dunque la base  $ab$  è uguale alla base  $zg$  ed il triangolo  $abe$  è uguale al triangolo  $zcg$  e gli altri angoli agli angoli corrispondenti, dunque anche l'angolo  $bae$  all'angolo  $egz$ . Ma  $egd$  è maggiore di  $egz$ , dunque anche l'angolo  $agd$  è maggiore dell'angolo  $bae$ . Se  $bg$  si divide in due parti eguali allora con lo stesso metodo si dimostra che anche l'angolo  $bgh$ , ossia il suo opposto al vertice  $agd$  è maggiore di  $abg$ .

Si dimostra la stessa proposizione nel modo seguente (fig. 5):

Affinché l'angolo  $bag$  fosse almeno eguale, per non dir maggiore, all'angolo  $agd$ , la linea  $ba$  (perché ciò appunto significa l'eguaglianza degli angoli) dovrebbe essere diretta su  $ga$ , come la linea  $bd$ , cioè essere parallela a  $bd$ , ossia non incontrarsi mai con  $bd$ : ma per formare un triangolo, essa deve (ratio essendi) incontrare  $bd$ , ossia fare il contrario di ciò

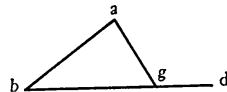


FIG. 5

che sarebbe necessario affinché l'angolo  $bag$  raggiungesse almeno la grandezza di  $agd$ .

Affinché l'angolo  $abg$  fosse almeno eguale, per non dire maggiore, all'angolo  $agd$ , la linea  $ba$  (perché ciò appunto significa l'eguaglianza degli angoli), dovrebbe esser diretta su  $bd$  come la linea  $ag$ , cioè esser parallela ad  $ag$ , ossia non incontrarsi mai con  $ag$ ; ma per formare un triangolo essa deve incontrare  $ag$ , ossia fare il contrario di ciò che sarebbe necessario, affinché l'angolo  $abg$  raggiungesse almeno la grandezza di  $agd$ .

Con tutto questo io non ho affatto inteso di proporre un nuovo metodo di dimostrazioni matematiche e nemmeno di mettere la mia dimostrazione

al posto di quella d'Euclide, dove sarebbe fuor di luogo sia per la sua natura totalmente diversa, sia perché essa presuppone il concetto delle linee parallele, che in Euclide compare soltanto più tardi; bensì ho voluto soltanto mostrare che cosa sia la *ratio essendi* e come essa si distingua dalla *ratio cognoscendi*, dato che questa produce una mera *convictio*, che è del tutto diversa dalla penetrazione nella ragione dell'essere. Il fatto che nella geometria si

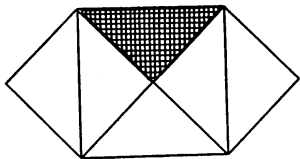


FIG. 6

tende soltanto a produrre una *convictio*, la quale, come è stato detto, fa un'impressione spiacevole, e non già la piena conoscenza della ragione d'essere, la quale, come ogni piena conoscenza, appaga ed *allicita*, questo fatto — dico — potrebbe essere una delle ragioni dell'avversione che hanno per la matematica teste del resto eccellenti.

Non posso trattenermi dal riprodurre (fig. 6) la figura già data in un altro luogo, la cui sola visione, senza tanti discorsi, persuade della verità del teorema di Pitagora venti volte più che la dimostra-

zione-trancllo di Euclide. Il lettore che s'interessa di questo capitolo ne trova l'argomento più ampiamente svolto nel *Mondo come volontà e rappresentazione* (vol. 1, § 15 e vol. 2, cap. 13).

*La quarta classe di oggetti per il soggetto e la forma del principio di ragione sufficiente, che vi è dominante*

#### 40. Spiegazione generale

L'ultima classe degli oggetti della facoltà di rappresentazione che ancora ci rimane da considerare è affatto speciale, ma molto importante: essa contiene per ciascun individuo solo un oggetto, cioè l'oggetto immediato del senso interno, il *soggetto del volere*, che è oggetto per il soggetto conoscente e invero è dato solo al senso interno, perciò esso appare solo nel tempo, non nello spazio ed anche là, come vedremo, con una considerevole limitazione.

#### 41. Il soggetto del conoscere e l'oggetto

Ogni conoscenza presuppone necessariamente il soggetto e l'oggetto. Perciò anche l'autocoscienza non è senz'altro semplice; ma si scinde, come appunto la coscienza di altre cose (cioè la facoltà intuitiva) in ciò che è conosciuto e in ciò che cono-

sce. Qui ciò che è conosciuto appare totalmente ed esclusivamente come volontà.

Onde il soggetto conosce se stesso come un soggetto che vuole, e non come un soggetto che conosce. Perché l'io che ha la rappresentazione, il soggetto della conoscenza, non può mai, essendo il correlato necessario di tutte le rappresentazioni, la condizione di esse, diventare esso stesso rappresentazione o oggetto; ma per esso valgono le belle parole del sacro *Upanishad*: "Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est." (*Oupnekhat*, vol. 1, p. 202.)

Quindi non vi è conoscere del conoscere; perché per questo sarebbe necessario che il soggetto si separasse dal conoscere e nondimeno conoscesse il conoscere, ciò che è impossibile.

All'obiezione: "io non solo conosco, ma so anche che conosco", io risponderei: il tuo sapere del tuo conoscere è diverso dal tuo conoscere solo nella espressione. "Io so che conosco", non dice più che "io conosco", e questo senza nessuna altra determinazione, non dice più che "io". Se il tuo conoscere ed il tuo sapere di questo conoscere sono due cose diverse, prova ad averli, anche una sola volta, ognuno isolato per sé: ora a conoscere senza saperne nulla ed ora di nuovo a sapere solo del conoscere senza che questo sapere sia nello stesso tempo il conoscere. È vero che si può fare astrazione da ogni conoscere particolare e giungere così

alla proposizione "io conosco", che è l'ultima astrazione possibile per noi, ma essa è identica alla proposizione "per me vi sono degli oggetti" e questa è identica a "io sono il soggetto", che non contiene niente più del semplice "io".

Ma qui si potrebbe domandare, se il soggetto non è conosciuto, donde ci siano note le sue diverse capacità conoscitive, la sensibilità, l'intelletto, la ragione. Queste ci sono note non perché il conoscere sia diventato per noi oggetto, altrimenti non vi sarebbero tanti giudizi contraddittori su esse; piuttosto esse sono inferite o meglio: esse sono le espressioni generali per le esposte classi di rappresentazioni, che, in ogni tempo, in modo più o meno determinato, sono state distinte appunto in quelle facoltà conoscitive. Ma esse ne sono astratte in relazione al correlato, cioè al soggetto che è la condizione necessaria di quelle rappresentazioni, dunque stanno alle classi delle rappresentazioni, precisamente come il soggetto in generale sta all'oggetto in generale. Come col soggetto è posto subito anche l'oggetto (poiché altrimenti la parola stessa è senza significato) e, nello stesso modo, con l'oggetto il soggetto, — e dunque essere soggetto significa esattamente la stessa cosa che avere un oggetto, e essere oggetto la stessa cosa che essere conosciuto dal soggetto, — proprio nella stessa guisa con un oggetto determinato in un modo qualsiasi è posto immediatamente anche il soggetto che conosce appunto in quel modo. Perciò è lo stesso se io dico: gli oggetti hanno tali e tali determinazioni ad essi pertinenti e caratteristiche; oppure: il soggetto cono-

sce in modo tale e tale; è lo stesso se io dico: gli oggetti debbono essere divisi in tali e tali classi; oppure: il soggetto possiede tali e tali diverse capacità conoscitive. Anche di questa veduta si trova traccia in Aristotele, in quel miscuglio meraviglioso di profondità e di superficialità, come in generale in lui si trova già il germe della filosofia critica. Nel *De anima* (III, 8) egli dice: ἡ ψυχή τα ὄντα πᾶσι ἐστὶ πάντα (anima quodammodo est universa, quae sunt); poi ὁ νοῦς ἐστὶ εἶδος εἰδῶν, cioè l'intelletto è la forma delle forme, καὶ ἡ αἰσθησις εἶδος αἰσθητῶν, e la sensibilità è la forma degli oggetti sensibili. Perciò, che si dica: la sensibilità e l'intelletto non esistono più, oppure: il mondo è finito, è lo stesso. Che si dica: non vi sono più concetti; oppure: la ragione non esiste più e vi sono solo degli animali, è lo stesso.

Il disconoscimento di questa relazione è l'origine del conflitto fra il realismo e l'idealismo che ultimamente si è presentato come conflitto del vecchio dogmatismo coi kantiani, oppure fra la ontologia e la metafisica da una parte e l'estetica trascendentale e la logica trascendentale dall'altra, conflitto che è basato sul disconoscimento di questa relazione nella considerazione della prima e della terza delle classi, da me esposte, di rappresentazioni; così come il conflitto dei realisti e dei nominalisti, nel Medioevo, era basato sul disconoscimento di questa relazione riguardo alla seconda delle nostre classi di rappresentazioni.

#### 42. Il soggetto del volere

Il soggetto del conoscere non può, secondo ciò che è detto sopra, essere mai conosciuto, non può mai diventare oggetto, rappresentazione. Siccome nondimeno noi abbiamo non solo un'autoconoscenza esterna (nella intuizione sensibile), ma anche un'autoconoscenza interna e siccome ogni conoscenza, per propria essenza, presuppone un conosciuto ed uno che conosce; il conosciuto in noi, come tale, non è ciò che conosce, ma ciò che vuole, è il soggetto del volere, è la volontà. Partendo dalla conoscenza, si può dire che "io conosco" è una proposizione analitica, invece "io voglio" è proposizione sintetica a posteriori, cioè data dall'esperienza, qui dall'esperienza interna (cioè, solo nel tempo). In questa misura il soggetto del volere sarebbe per noi un oggetto. Se guardiamo nel nostro interno, ci troviamo sempre come volenti. Nondimeno il volere ha molti gradi, dal desiderio più tenue fino alla passione, ed io ho spiegato più d'una volta che non solo tutti gli affetti, ma anche tutti i movimenti del nostro intimo che sono compresi sotto il vasto concetto di sentimento, sono stati del volere, per esempio, nei *Problemi fondamentali dell'etica* (p. 11; 2ª ed., p. 10), e anche altrove.

L'identità, pertanto, del soggetto del volere col soggetto conoscente, grazie alla quale (e ciò necessariamente) la parola "io" include e designa tutti e due, è il nodo cosmico e perciò inesplicabile. Perché solo le relazioni degli oggetti ci riescono com-

prensibili: ma, fra questi, due possono essere uno, solo in quanto sono parti di un tutto. Qui, invece, dove si tratta del soggetto, le regole per la conoscenza degli oggetti non valgono più, ed una identità reale fra ciò che conosce e ciò che è conosciuto come volente, quindi del soggetto con l'oggetto, è data immediatamente. Or colui, che bene si rappresenta l'inesplicabile di questa identità, la chiamerà con me il miracolo κατ' ἐξοχήν.

Nello stesso modo che il correlato soggettivo della prima classe delle rappresentazioni è l'intelletto, quello della seconda è la ragione, quello della terza è la pura sensibilità, così troviamo che quello della quarta classe è il senso interno oppure in generale l'autocoscienza.

#### 43. Il volere. La legge della motivazione

Appunto perché il soggetto del volere è dato alla autocoscienza immediatamente, non si può definire o descrivere ulteriormente ciò che sia il volere: sibbene esso è la più immediata delle nostre conoscenze, anzi quella, la cui immediatezza deve in fine rischiarare tutte le altre, che sono molto mediate.

A ogni decisione da noi percepita sia negli altri, sia in noi stessi, noi ci sentiamo autorizzati a chiedere: perché? Cioè presupponiamo come necessario che qualche cosa l'abbia preceduta e che la decisione ne sia stata il risultato, che noi chiamiamo la ragione o più esattamente il motivo della

azione che ne risulta. Senza un tale motivo noi non la possiamo pensare, come non possiamo pensare un movimento di un corpo inanimato senza un urto o senza che il corpo sia tirato. Pertanto il motivo appartiene alle cause ed esso è stato già enumerato e caratterizzato fra queste come la terza forma di causalità, § 20. Tuttavia l'intera causalità è solo la forma del principio di ragione nella prima classe degli oggetti, ossia nel mondo corporeo dato nella intuizione esterna. Ivi essa è il legame dei cambiamenti tra loro, perché la causa è la condizione esterna di ogni processo. Ivi l'interno di tali processi ci rimane invece un mistero: perché rimaniamo sempre fuori. Noi vediamo, è vero, che questa causa produce quell'effetto con necessità: ma il modo come essa può farlo in realtà, ossia ciò che avviene nell'interno, non lo sappiamo. Così vediamo che gli effetti meccanici, fisici, chimici ed anche quelli degli stimoli seguono ogni volta alle loro cause rispettive; senza perciò giammai capire perfettamente il processo; si bene la cosa principale qui ci rimane sempre un mistero: noi l'attribuiamo allora alle qualità dei corpi, alle forze naturali, anche alla forza vitale, ma tutte queste sono però *qualitates occultae*. Non staremmo meglio con la nostra comprensione dei movimenti e delle azioni degli animali e degli uomini, e anche queste le vedremo prodotte in modo inesplicabile dalle loro cause (motivi), se non ci fosse aperta la penetrazione nell'interno del processo: sappiamo infatti dall'esperienza interna fatta in noi stessi che questo è un atto di volontà, che viene provocato dal motivo,

il quale consiste in una semplice rappresentazione. L'efficienza del motivo dunque viene ad essere conosciuta da noi non solo dal di fuori, come quella di tutte le altre cause e perciò solo mediatamente, ma nello stesso tempo dall'interno, del tutto immediatamente e perciò secondo tutto il suo modo di efficienza. Qui ci troviamo, per così dire, dietro le quinte ed impariamo il segreto: come dalla sua più intima essenza la causa produca l'effetto: perché qui conosciamo per una via assolutamente diversa e quindi in modo assolutamente diverso. Di qui risulta l'importante proposizione: *la motivazione è la causalità vista dall'interno*. La medesima ci si presenta qui perciò in un modo assolutamente diverso, con un mezzo assolutamente diverso, per un genere assolutamente diverso di conoscenza: perciò bisogna proporla come una forma particolare e caratteristica del nostro principio, che dunque si presenta qui come *principio di ragione sufficiente dell'agire, principium rationis sufficientis agendi*, in breve, come legge della motivazione.

Per un orientamento migliore, riguardo alla mia filosofia in generale, io aggiungo qui, che, come la legge della motivazione sta alla legge della causalità esposta nel § 20, così la quarta classe di oggetti per il soggetto, ossia la volontà percepita in noi stessi, sta alla prima classe. Questa intuizione è la pietra fondamentale di tutta la mia metafisica.

Per ciò che riguarda il modo e la necessità dell'effetto dei motivi, il loro essere condizionato dal



carattere empirico, individuale, come dalla capacità di conoscenza degli individui, eccetera, rimando il lettore alla mia opera premiata sulla libertà del volere, dove tutto questo è trattato distesamente.

#### 44. *Influenza della volontà sulla conoscenza*

L'influenza della volontà sulla conoscenza è basata non sulla causalità propriamente detta, ma sulla identità, di cui si parlò nel § 42, fra il soggetto che conosce, ed il soggetto che vuole: quest'ultimo obbliga il soggetto che conosce a ripetere delle rappresentazioni, che gli sono state presenti una volta, a dirigere in generale l'attenzione su questo o quello e a provocare *ad libitum* una serie qualunque di pensieri. Anche in questo il soggetto che vuole è determinato dalla legge della motivazione, secondo la quale esso è anche la guida segreta della cosiddetta associazione di idee, a cui ho dedicato un capitolo speciale (il 14) nel secondo volume del *Mondo come volontà e rappresentazione*: e che non è niente altro che l'applicazione del principio di ragione, nelle sue quattro forme, al corso soggettivo dei pensieri, dunque alla presenza delle rappresentazioni nella coscienza. È la volontà dell'individuo, che mette in azione tutto questo meccanismo, spingendo in conformità con l'interesse, cioè con gli scopi individuali della persona, l'intelletto a procurare alle sue rappresentazioni presenti quelle che hanno con le medesime una certa affinità logica oppure analogica o che sono

vicine nello spazio e nel tempo. Ma qui l'attività della volontà è talmente immediata, che generalmente essa non giunge alla coscienza chiara; ed essa è talmente rapida, che talvolta non siamo neppure coscienti di ciò che ha provocato tale e tale rappresentazione, e allora ci pare che qualche cosa sia penetrato nella nostra coscienza senza alcuna connessione con altro: ma che questo non possa avvenire è appunto, come fu detto sopra, la radice del principio di ragione sufficiente e la relativa spiegazione si trova nel capitolo suddetto. Ogni immagine, che si presenta a un tratto alla nostra fantasia, anche ogni giudizio, che non segue alla sua ragione, prima presente, ha dovuto essere stato provocato da un atto di volontà che ha un motivo, benché spesso non percepiamo il motivo, perché è insignificante, e l'atto della volontà, perché il suo adempimento è talmente facile, che avviene insieme col motivo.

#### 45. *La memoria*

La qualità propria del soggetto conoscente è di obbedire alla volontà nel tenere presenti le rappresentazioni con tanto più grande facilità, quanto più spesso tali rappresentazioni sono state già presenti, vale a dire la sua capacità d'esercizio è la memoria. Non posso essere d'accordo con la usuale figurazione della memoria, come di un serbatoio, dove conserviamo una provvista di rappresentazioni pronte, che, dunque, avremmo sempre, senza però esserne

sempre consapevoli. La ripetizione volontaria di rappresentazioni, che sono state presenti, diventa con l'esercizio talmente facile che appena un membro di una serie di rappresentazioni ci è diventato presente, noi cerchiamo subito le altre, anzi spesso apparentemente contro la nostra volontà. Se si vuole un'immagine di questa particolarità della nostra facoltà di rappresentazione (come ne dà una Platone che paragona la memoria ad una materia duttile che prende e conserva delle impressioni), a me la più esatta pare quella di un panno, che da sé poi prende le pieghe, nelle quali è stato piegato spesso. Nello stesso modo come il corpo impara a obbedire alla volontà per mezzo dell'esercizio, così appunto la facoltà di rappresentazione. Un ricordo non è affatto, come la teoria usuale crede, sempre la medesima rappresentazione, che per così dire sia di nuovo tirata fuori dal suo serbatoio, per contro ogni volta in realtà sorge una nuova rappresentazione, ma con particolare facilità, in virtù dell'esercizio: onde avviene che i fantasmi, che noi crediamo di conservare nella memoria, ma di cui in realtà abbiamo l'esercizio grazie alla frequente ripetizione, si cambiano in modo impercettibile; ciò che avvertiamo, quando rivediamo dopo lungo tempo un vecchio oggetto conosciuto ed il medesimo non corrisponde perfettamente all'immagine, che noi ne portiamo. Questo non potrebbe essere, se noi conservassimo delle rappresentazioni bell'e compiute. Appunto perciò avviene, che le conoscenze acquistate spariscono a poco a poco dalla memoria, se noi non le esercitiamo; perché esse sono prodotti dell'esercizio che ven-

gono dall'abitudine e dal frequente maneggio: così, per esempio, la maggior parte degli studiosi dimenticano il loro greco, e gli artisti il loro italiano, quando sono tornati in patria. Nello stesso modo, con questo si spiega, perché, quando una volta abbiamo saputo bene un nome, un verso o simile, ma non vi abbiamo pensato per molti anni, ce ne ricordiamo con difficoltà, ma, una volta che ciò ci sia riuscito, ne abbiamo di nuovo il possesso a nostra disposizione per qualche anno; perché adesso l'esercizio è stato rinnovato. Perciò chi conosce diverse lingue, deve ogni tanto leggere qualche cosa in ognuna di esse; così se ne mantiene il possesso.

Di qui si spiega anche perché l'ambiente e gli avvenimenti della nostra infanzia s'imprimono nella memoria così profondamente: perché da bambini abbiamo solo poche rappresentazioni e principalmente intuitive e, per essere occupati, noi le ripetiamo continuamente. In uomini, che hanno poca capacità di pensare da se stessi, questo avviene durante tutta la loro vita (e invero non solo con le rappresentazioni intuitive, ma anche coi concetti e con le parole), onde essi spesso hanno una buona memoria, se tuttavia l'ottusità e pigrizia mentale non l'impediscono. Invece il genio talvolta non ha una memoria eccellente, come Rousseau dice di se stesso: questo si potrebbe spiegare col fatto, che la grande quantità di nuovi pensieri e combinazioni non lasciano al genio tempo per molte ripetizioni; ma non è facile trovare un genio con una memoria totalmente difettosa, perché la maggiore energia e mobilità di tutta la forza del pensiero sostituisce qui

l'esercizio continuato. Non dobbiamo dimenticare neppure che Mnemosine è la madre delle muse. Si può quindi dire: la memoria si trova fra due influenze antagonistiche: fra quella dell'energia della facoltà di rappresentazione da una parte e fra la quantità di rappresentazioni che l'occupano dall'altra. Più il primo fattore è piccolo, più piccolo deve essere anche l'altro per fornire una buona memoria; e più il secondo è grande, più anche l'altro deve essere grande. Di qui si spiega anche perché gli uomini che leggono continuamente romanzi perdono con ciò la memoria; appunto perché in essi, come nel genio, la quantità di rappresentazioni, — che per altro non sono qui propri pensieri e combinazioni, ma accozzi estrinseci che si dissipano rapidamente, — non consente tempo e pazienza per la ripetizione e l'esercizio. Ad essi manca anche ciò che nel genio compensa l'esercizio. Del resto l'intera questione va ancora corretta nel senso che ognuno ha maggiore memoria per ciò che l'interessa, minore per il resto. Perciò spesso uno spirito grande dimentica incredibilmente presto le piccole cose e gli avvenimenti della vita quotidiana, come anche gli uomini insignificanti che abbia conosciuto; mentre teste limitate ritengono perfettamente tutto ciò: tuttavia il primo avrà per le cose che sono importanti per lui e per tutto ciò che è significativo in se stesso una memoria buona, anzi probabilmente una memoria stupenda.

Naturalmente si capisce che, in generale, noi ricordiamo meglio di tutto quelle serie di rappresentazioni, che sono connesse fra loro col legame di uno o di di-

versi fra i generi suddetti di ragioni e conseguenze, e invece con più difficoltà quelle serie che non sono connesse fra loro, ma solo con la nostra volontà, secondo la legge della motivazione, cioè sono messe insieme arbitrariamente. Con le prime infatti, in ciò che è formale e che conosciamo a priori, ci è risparmiata la metà del lavoro: ciò, come in generale ogni conoscenza a priori, può bene aver dato origine alla dottrina di Platone, che ogni imparare sia soltanto un ricordarsi.

Si cerchi di ricondurre, per quanto è possibile, ciò che si vuole incorporare nella memoria ad una immagine intuitiva, sia essa immediata, o valga come esempio della cosa, o come mera similitudine e analogia, o in qualsiasi altro modo; infatti tutto ciò che è intuitivo persiste molto di più di ciò che è semplicemente pensato in abstracto, o delle sole parole. Perciò riteniamo ciò che abbiamo vissuto assai meglio di ciò che abbiamo letto.

*Osservazioni generali e risultati*46. *L'ordine sistematico*

L'ordine, nel quale io ho esposto le diverse forme del nostro principio, non è l'ordine sistematico, ma l'ho scelto soltanto per chiarezza, per metterci in primo luogo ciò che è più noto e ciò che meno di tutto presuppone la conoscenza del resto; in accordo con la regola di Aristotele (*Metafisica*, IV, 1): *και μαθησεως ουκ απο του πρωτου, και της του πραγματος αρχης ενιοτε αρχιουν, αλλ' οθεν ορατ' αν μαθει* (et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat). L'ordine sistematico, nel quale dovrebbero seguire le classi delle ragioni, è il seguente. Prima di tutto dovrebbe essere nominato il principio della *ratio* essendi, cioè prima di tutto la sua applicazione al tempo, che è lo schema semplice di tutte le altre forme della ragione sufficiente e contiene solo l'essenziale, anzi, è il prototipo di ogni finitezza. Poi, dopo l'esposizione della *ratio* essendi anche nello spazio, dovrebbe seguire la legge di causalità, e quin-

di la legge della motivazione, mentre il principio di ragione sufficiente della conoscenza dovrebbe essere esposto come ultimo; perché gli altri si basano su rappresentazioni immediate, mentre quest'ultimo su rappresentazioni cavate da rappresentazioni.

La verità espressa qui, che il tempo è lo schema semplice col contenuto essenziale di tutte le forme della ragione sufficiente, ci spiega la chiarezza assolutamente perfetta e la precisione dell'aritmetica, che non ha riscontro in nessun'altra scienza. Tutte le scienze, cioè, sono basate sul principio di ragione, perché esse sono tutte quante concatenazioni di ragioni e conseguenze. La serie dei numeri è appunto l'unica e semplice serie di ragioni dell'essere e di conseguenze nel tempo: grazie a questa perfetta semplicità, perché niente rimane da parte, né ci sono relazioni indefinite, tale serie non lascia niente a desiderare in precisione, in apoditticità e chiarezza. In questo tutte le altre scienze le sono molto inferiori; perfino la geometria: perché dalle tre dimensioni dello spazio escono tante relazioni, che sia alla intuizione pura sia a quella empirica riesce troppo difficile dominarle tutte, perciò i problemi più complicati della geometria vengono ad essere risolti solo per mezzo del calcolo, dunque la geometria tende a risolversi in aritmetica. Non ho bisogno di dimostrare qui che le altre scienze contengono svariati elementi di oscurità.

#### 47. La relazione temporale fra ragione e conseguenza

Secondo le leggi della causalità e della motivazione la ragione, nel tempo, deve precedere la conseguenza. Questo è assolutamente essenziale, come ho fatto vedere per esteso nel secondo volume della mia opera principale (cap. 4, pp. 41, 42; 3<sup>a</sup> ed., p. 44); per non ripetermi, rimando ad esso i lettori. Quindi nessuno si lascerà ingannare da esempi, simili a quello citato da Kant nella *Critica della ragione pura* (prima edizione, p. 202; 5<sup>a</sup> ed., p. 248), che cioè la causa del calore nella stanza, la stufa, esiste insieme con questo suo effetto, basta rifletterci che non una cosa è la causa di un'altra cosa, ma uno stato è causa di un altro stato. Lo stato della stufa, cioè il fatto che essa ha una temperatura più alta dell'aria che la circonda, deve precedere alla diffusione del suo eccesso di calore; e siccome ogni strato aereo riscaldato dà posto ad un altro strato più freddo, che affluisce, il primo stato, la causa, si rinnova e dunque anche il secondo stato, l'effetto, finché stufa e stanza non abbiano la stessa temperatura. Dunque non v'è una causa che dura, la stufa, ed un effetto che dura, il calore della stanza, ma una catena di cambiamenti, vale a dire, un continuo rinnovarsi di due stati, di cui uno è effetto dell'altro. Si vede, da questo esempio, che concetto poco chiaro perfino Kant aveva ancora della causalità.

Invece il principio di ragione sufficiente della conoscenza non comporta nessuna relazione temporale, ma solo una relazione che riguarda la ra-

gione: dunque prima e dopo non hanno qui nessun significato.

Il principio di ragione dell'essere, in quanto esso vale nella geometria, non è, nemmeno esso, una relazione temporale, ma solo una relazione spaziale, per la quale si potrebbe dire che tutto sia nello stesso tempo, se qui la simultaneità e la successione non fossero prive di ogni significato. Nell'aritmetica, invece, la *ratio essendi* non è altro, appunto, che la relazione temporale.

#### 48. Reciprocazione delle ragioni

Il principio di ragione sufficiente può in ogni suo significato essere il fondamento di un giudizio ipotetico, allo stesso modo che ogni giudizio ipotetico è in ultima analisi fondato su di esso, e nello stesso tempo le leggi dei sillogismi ipotetici rimangono sempre valide; cioè: dall'esistenza della ragione a quella della conseguenza, o dall'assenza della conseguenza a quella della ragione, l'influenza è giusta; ma dalla non esistenza della ragione alla non esistenza della conseguenza o dall'esistenza della conseguenza a quella della ragione, l'inferenza è errata. È notevole tuttavia che nella geometria si può dappertutto inferire dall'esistenza della conseguenza all'esistenza della ragione e dalla non esistenza della ragione alla non esistenza della conseguenza. Questo avviene, perché, come è dimostrato nel § 37, ogni linea determina la posizione delle altre e nello stesso tempo è indifferente quella da cui si vuole co-

minciare, cioè quella che si vuole considerare come ragione e quella che si vuole considerare come conseguenza. Ci si può convincere di ciò, esaminando tutti i teoremi geometrici. Solo dove si parla non soltanto della figura, cioè della posizione delle linee, ma del contenuto della superficie, senza considerazione della figura, non si può generalmente concludere dall'esistenza della conseguenza all'esistenza della ragione, o piuttosto rendere reciproche le proposizioni e cambiare in condizione ciò che è condizionato. Un esempio è la proposizione: quando i triangoli hanno le basi uguali e la stessa altezza, la loro superficie è uguale. Questa proposizione non può essere rovesciata così: se i triangoli hanno una superficie uguale, anche le loro basi e le loro altezze sono uguali. Infatti le altezze possono stare in relazione inversa alle basi.

È stato spiegato già nel § 20 che la legge di causalità non ammette reciprocazione, cioè l'effetto non può essere mai la causa della sua causa, e perciò il concetto di azione reciproca non è sostenibile. Una reciprocazione secondo il principio di ragione della conoscenza potrebbe avere luogo solo nei concetti reciproci; perché qui le loro sfere si coprono reciprocamente. Salvo questo caso, essa produce il *circulus vitiosus*.

#### 49. La necessità

Il principio di ragione sufficiente, in ogni sua forma, è l'unico principio e l'unico portatore di ogni ne-

cessità. Perché la necessità non ha nessun altro senso vero e chiaro, che quello della inevitabilità della conseguenza una volta che la ragione è stata posta. Perciò ogni necessità è *condizionata*; una necessità assoluta, cioè non condizionata, è dunque una *contradictio in adjecto*. Perché essere necessario non può significare mai niente altro che conseguire da una data ragione. Se invece lo si vuole definire, come "ciò che non può non essere", si dà una pura spiegazione verbale e ci si rifugia, per evitare la spiegazione della cosa, dietro un concetto estremamente astratto; ma di là s'è riacciati dalla domanda: come è possibile, oppure solo concepibile, che qualche cosa non possa non essere, dato che ogni esistenza è data solo empiricamente? Allora è chiaro che questo è possibile soltanto in quanto è posta o è presente una ragione, dalla quale esso consegue. Essere necessario e conseguire da una data ragione sono perciò concetti reciproci, i quali come tali possono sempre essere scambiati. Il concetto favorito dei filosofi di "essere assolutamente necessario" contiene dunque una contraddizione: per mezzo del predicato *assoluto* (cioè "indipendente da ogni altra cosa") esso annulla la definizione per mezzo della quale soltanto il necessario è concepibile ed ha un senso. Qui abbiamo di nuovo un esempio dell'abuso di concetti astratti a vantaggio di sofismi metafisici, un abuso analogo a quello che ho indicato per i concetti "sostanza immateriale", "ragione senz'altro", "causa in generale", eccetera.<sup>1</sup> Non mi stancherò mai di ripetere abbastanza che

<sup>1</sup> Cfr. sulla "sostanza immateriale" il *Mondo come volontà e rappresentazione* (vol. 1, pp. 551 sg. della 2ª ed., pp. 582 sg. della

tutti i concetti astratti debbono essere controllati per mezzo della intuizione.

Secondo ciò, in accordo con le quattro forme del principio di ragione, vi è una quadruplica necessità: 1) la necessità logica, secondo il principio di ragione della conoscenza, grazie alla quale la conclusione deve seguire in modo inconfutabile, una volta che le premesse sono state riconosciute valide; 2) la necessità fisica, secondo la legge della causalità, grazie alla quale l'effetto non può mancare, appena la causa si sia presentata; 3) la necessità matematica, secondo il principio di ragione dell'essere, grazie alla quale ogni relazione espressa da una vera proposizione geometrica è così come essa la esprime ed ogni calcolo giusto rimane inconfutabile; 4) la necessità morale, grazie alla quale ogni uomo, come ogni animale, deve compiere, appena il motivo si sia presentato, quella azione, che solo è adeguata al suo carattere innato ed immutabile, e perciò succede inevitabilmente come ogni altro effetto a una causa; tuttavia non si lascia prevedere così facilmente, come ogni altro effetto, per la difficoltà di approfondire e conoscere perfettamente il carattere individuale ed empirico e la sfera conoscitiva che lo accompagna; esplorare questo è ben diverso dallo studio delle qualità di un sale neutro e dal prevedere secondo queste la sua reazione. Non mi stancherò mai di ripeterlo a causa degli ignoranti e degli imbecilli, i quali, non facendo alcun caso degli insegnamenti unanimi di tanti spiriti grandi, hanno ancora la sfrontatezza

3<sup>a</sup> ed.), e sulla "ragione senz'altro" il § 52 di quest'opera [aggiunta di Frauenstädt].

di sostenere il contrario a vantaggio della loro filosofia da femmine. Io, davvero, non sono un professore di filosofia, che abbia bisogno d'inclinarsi davanti al pogo senno altrui.

#### 50. Serie di ragioni e conseguenze

Secondo la legge di causalità, la condizione è sempre nello stesso modo a sua volta condizionata: perciò si crea a *parte ante* una *series in infinitum*. Lo stesso succede nello spazio con la ragione dell'essere: ogni spazio relativo è una figura, ha confini, che lo mettono in relazione con un altro, e a lor volta condizionano la figura di quest'altro, e così in tutte le dimensioni in *infinitum*. Se, invece, si prende in considerazione una sola figura in sé, la serie delle ragioni dell'essere ha una fine; perché si è cominciato con una data relazione: come anche la serie delle cause ha una fine, se ci fermiamo a piacere ad una causa qualunque. Nel tempo la serie delle ragioni dell'essere ha una estensione infinita come a *parte ante*, così a *parte post*, perché ogni momento è condizionato da quello antecedente e porta con sé necessariamente il momento seguente, il tempo dunque non può avere né principio né fine. Invece la serie delle ragioni di conoscenza, cioè una serie di giudizi, di cui l'uno dà all'altro la verità logica, sempre finisce dovunque sia, cioè con una verità empirica oppure trascendentale oppure metalogica. Se una verità empirica è la ragione dell'ultimo giudizio, al quale si arriva, e si continua a domandare "perché";

allora ciò che si chiede adesso non è piú una ragione della conoscenza, ma una causa: cioè la serie delle ragioni della conoscenza passa nella serie delle ragioni del divenire. Se invece si procede in modo opposto, cioè si fa passare la serie delle ragioni del divenire, — perché possa avere una fine, — nella serie delle ragioni della conoscenza: questo non è mai prodotto dalla natura della cosa, ma da una intenzione specifica, cioè è un artificio: appunto il sofisma conosciuto sotto il nome di dimostrazione ontologica. Cioè, dopo che si è giunti, per mezzo della dimostrazione cosmologica, ad una causa, dove vorremmo fermarci, per farne la prima, ciò nonostante la legge di causalità non si lascia acquistare in tal modo e vuole continuare a domandare: perché? Allora vien messa da parte alla chetichella, e al suo posto s'introduce il principio di ragione della conoscenza, che, alla lontana, le somiglia; dunque qui si dà, invece della causa chiesta, una ragione della conoscenza, la quale è presa dal concetto che deve essere ancora dimostrato, e che dunque è ancora problematico per quanto riguarda la sua realtà, ed inoltre, essendo una ragione, deve figurare come causa. Naturalmente quel concetto è stato prima preparato a un tale scopo, perché, forse per decenza, la realtà vi è stata involtata in diversi involucri e così si è preparata la sorpresa gradevole di ritrovarvela, come abbiamo già chiarito sopra, al § 7. Se invece, una catena di giudizi è basata su un principio di verità trascendentale o metalogica e si continua a chiedere: perché? Non vi è nessuna risposta, perché la domanda non ha senso, cioè essa non sa quale ragione pretende. Infatti il principio

di ragione è il principio di ogni spiegazione; spiegare una cosa significa ricondurre la sua data sussistenza o connessione a qualche forma del principio di ragione, secondo la quale questa sussistenza o connessione deve essere come è. In conformità a ciò, il principio stesso di ragione, cioè la connessione che esso esprime in una qualunque delle sue forme, non è ulteriormente spiegabile; perché non vi è un principio per spiegare il principio di ogni spiegazione, proprio come l'occhio vede tutto, eccetto se stesso.

Per ciò che riguarda i motivi, vi sono serie di motivi, quando la decisione di raggiungere uno scopo diventa il motivo della decisione per tutta una serie di mezzi: ma questa serie finisce sempre a parte priori in una rappresentazione delle prime due classi, dove, appunto, si trova il motivo, che è stato il primo a mettere in movimento questa volontà dell'individuo. Il fatto che il motivo ha potuto far ciò è un dato per la conoscenza del determinato carattere empirico: ma non si può rispondere alla domanda perché quest'ultimo abbia potuto essere stato messo in movimento dal motivo; perché il carattere intelligibile si trova fuori del tempo e non può mai diventare oggetto. Dunque la serie dei motivi come tali trova la sua fine in un tale ultimo motivo e passa nella serie delle cause o in quella delle ragioni della conoscenza, secondo che il suo ultimo membro è un oggetto reale oppure un semplice concetto.



51. Ogni scienza ha come filo conduttore una forma del principio di ragione, a preferenza delle altre

Siccome la domanda "perché" vuole sempre una ragione sufficiente e il collegamento delle conoscenze, secondo il principio di ragione sufficiente, distingue la scienza dal semplice aggregato di conoscenze, nel § 4 fu detto che il "perché" è il padre delle scienze. Troviamo ancora che in ogni scienza una delle forme del principio di ragione prevale come filo conduttore sulle altre; nonostante che, in via subordinata, anche le altre vi siano applicate.

Così, nella matematica pura, la *ratio essendi* è il principale filo conduttore (benché l'esposizione nelle dimostrazioni proceda secondo la *ratio cognoscendi*); nella matematica applicata subentra, contemporaneamente, la legge di causalità; ed essa arriva al suo pieno dominio nella fisica, chimica, geologia, eccetera. Il principio di ragione della conoscenza trova larga applicazione in tutte le scienze, perché in tutte il particolare è conosciuto partendo dal generale. È il principale filo conduttore, e quasi il solo dominante, nella botanica, zoologia, mineralogia ed in altre scienze classificatorie. La legge della motivazione, secondo la quale tutti i motivi e tutte le massime, quali che siano, sono considerati come un dato, da cui si spiega l'agire, è il principale filo conduttore della storia, politica, psicologia pragmatica, eccetera. È il filo conduttore dell'etica, invece, se i motivi stessi e le massime diventano oggetto di indagine quanto al loro valore e alla loro origine. Nel se-

condo volume della mia opera principale si trova esposta (cap. 1, p. 126; 3<sup>a</sup> ed., p. 139) la più alta suddivisione delle scienze, secondo questo principio.

## 52. Due risultati principali

Ho tentato di dimostrare in questo trattato, che il principio di ragione sufficiente è una espressione comune per quattro relazioni affatto diverse, ognuna delle quali è basata su una legge data a priori (perché il principio di ragione sufficiente è un principio sintetico a priori); per le quali relazioni, trovate secondo il principio di specificazione, si deve ammettere, secondo la legge di omogeneità, che così come coincidono in una espressione comune, esse anche derivano dalla stessa struttura originaria di tutta la nostra facoltà conoscitiva, che è la loro radice comune; questa perciò dev'essere considerata come il germe più intimo di ogni dipendenza, relatività, instabilità e finitezza degli oggetti della nostra coscienza, imprigionata nella sensibilità, nell'intelletto e nella ragione, nel soggetto e oggetto, oppure il germe di quel mondo che il sublime Platone ripetutamente degrada a *αι γιγνωμενον μεν και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον*, la cui conoscenza è soltanto una *δοξα μετ'αισθησεως αλογον<sup>1</sup>* che il cristianesimo, giustamente, chia-

<sup>1</sup> "Ciò che sempre nasce e perisce e mai è veramente"; "opinione con sensazione priva di ragione". ΠΛΑΤΩΝΕ, *Timeo*, cap. v, p. 28 A [N. d. T.].

ma temporalità, secondo quella forma del nostro principio, che io, nel § 46, ho chiamato il suo schema più semplice ed il prototipo di ogni finitezza. Il senso generale del principio di ragione si riduce in genere alla proposizione: che sempre e dovunque ogni cosa è soltanto per mezzo di un'altra cosa. Ma il principio di ragione in tutte le sue forme è a priori, ha dunque la sua radice nel nostro intelletto: perciò esso non può essere applicato all'insieme delle cose che esistono, al mondo, nel quale lo stesso intelletto è incluso. Infatti un tal mondo che si presenta per mezzo di forme a priori è appunto perciò mera apparenza: dunque ciò che vale per esso soltanto grazie a quelle stesse forme, non trova applicazione al mondo stesso, cioè alla cosa in sé che vi si rappresenta. Perciò non si può dire: "Il mondo e tutte le cose nel mondo esistono grazie a qualcos'altro": la qual proposizione è appunto la dimostrazione cosmologica.

Se mi è riuscito, per mezzo del presente trattato, di dimostrare questo risultato ora enunciato, mi pare che ad ogni filosofo, il quale nelle sue speculazioni costruisce una conclusione sul principio di ragione sufficiente oppure parla in generale di una ragione, si dovrebbe chiedere che definisca qual genere di ragione egli intenda. Si potrebbe credere che ogni volta che si parla di una ragione, ciò risulti da sé e che nessuna confusione sia possibile. Ma sappiamo da troppi esempi che le espressioni "causa" e "ragione" sono in parte scambiate e adoperate senza distinzione, in parte si parla in generale di una ragione e di ciò che ne è motivato, di un prin-

cipio e di un principiato, di una condizione e di ciò che è condizionato, senza darne una determinazione più chiara; forse perché vi è la coscienza intima dell'uso non giustificato di questi concetti: così Kant stesso parla della cosa in sé come della ragione del fenomeno. Così egli parla (*Critica della ragione pura*, 5<sup>a</sup> ed., p. 590) di una ragione della possibilità di ogni apparenza, di una ragione intelligibile delle apparenze; di una causa intelligibile, di una ragione sconosciuta della possibilità della serie sensibile in generale (p. 592); di un oggetto trascendentale, che costituisce la ragione, il fondamento, delle apparenze e della ragione per la quale la nostra sensibilità ha queste condizioni supreme piuttosto che altre (p. 641); e così in diversi altri punti. Tutto questo mi pare non si accordi con le parole importanti, profonde, anzi immortali (p. 591): "che la contingenza delle cose<sup>1</sup> è essa stessa solo un fenomeno e non possa essere ricondotta a nessun altro stato precedente che quello empirico, che definisce i fenomeni".

Chiunque conosca le opere di filosofia moderne, sa che da Kant in poi i concetti: ragione e conseguenza, principio e principiato, eccetera, sono stati usati in modo ancor più indeterminato e del tutto trascendente.

Contro questo uso indeterminato della parola ragione e con ciò del principio di ragione sufficiente

<sup>1</sup> S'intende la contingenza empirica, che significa per Kant la stessa cosa che dipendenza da altre cose; rimando, a questo proposito, al rimprovero da me mosso nella *Critica della filosofia kantiana* (p. 524 della seconda edizione del *Mondo come volontà e rappresentazione*, p. 522 della terza).

in generale ho da fare la seguente obiezione, che nello stesso tempo è il secondo risultato, esattamente legato al primo, che questo trattato dà sul suo tema vero e proprio. È vero che le quattro leggi della nostra facoltà conoscitiva, la cui espressione comune è il principio di ragione sufficiente, per il loro carattere comune e per il fatto che tutti gli oggetti sono distribuiti sotto di esse, si manifestano come poste da una stessa struttura originaria e intima caratteristica della facoltà conoscitiva, che si presenta come sensibilità, intelletto e ragione, di modo che, se si immaginasse che potesse sorgere una nuova quinta classe d'oggetti, allora anche si dovrebbe presupporre, che in essa il principio di ragione sufficiente sorgerebbe in una nuova forma; tuttavia non possiamo parlare di una ragione senz'altro, e non vi è una ragione in generale, come non vi è un triangolo in generale, eccetto che in un concetto astratto raggiunto per mezzo del pensiero discorsivo, il quale, come rappresentazione dedotta da rappresentazioni, non è niente altro che un mezzo di pensare molte cose mediante una sola. Come ogni triangolo deve essere acutangolo, rettangolo, o ottusangolo, oppure equilatero, scaleno, o isoscele, così (siccome abbiamo quattro ben diverse classi d'oggetti) ogni ragione deve appartenere a uno dei quattro possibili generi di ragioni e deve valere entro una delle quattro nominate possibili classi d'oggetti della nostra facoltà di rappresentazione, — la quale classe, insieme con questa facoltà, cioè con tutto il mondo, presuppone già come data la sua applicazione e si mantiene entro i suoi confini, — ma non vale al di fuori di esse, o, addi-

rittura, al di fuori di tutti gli oggetti. Se dunque qualcuno l'intende diversamente, e crede che la ragione sia qualche cosa di diverso dal concetto dedotto dai quattro generi di ragioni ed esprimente ciò che esse hanno di comune; potremmo rinnovare la contesa dei realisti e dei nominalisti, nella quale dovrei, in questo caso, trovarmi dalla parte dei secondi.