

CONTENUTO
DELLA
« CRITICA DELLA RAGIONE PURA »

Dedica.

Prefazione.

Prefazione alla seconda edizione.

Introduzione.

- I. Della distinzione tra conoscenza pura ed empirica.
- II. Noi siamo in possesso di certe conoscenze *a priori*, e persino l'intelletto comune non è mai privo di esse.
- III. La filosofia ha bisogno di una scienza, la quale determini la possibilità, i principî e l'ambito di tutte le conoscenze *a priori*.
- IV. Della distinzione tra giudizi analitici e sintetici.
- V. In tutte le scienze teoretiche della ragione sono contenuti, come principî, giudizi sintetici *a priori*.
- VI. Problema generale della ragione pura.
- VII. Idea e partizione di una scienza speciale, denominata Critica della ragione pura.

I.

DOTTRINA TRASCENDENTALE DEGLI ELEMENTI

Parte prima. Estetica trascendentale.

INTRODUZIONE. § 1.

SEZIONE PRIMA. Dello spazio. §§ 2-3.

SEZIONE SECONDA. Del tempo. §§ 4-7.

Osservazioni generali sull'estetica trascendentale. § 8.

Conclusione dell'estetica trascendentale.

Parte seconda. Logica trascendentale.

INTRODUZIONE. Idea di una logica trascendentale.

- I. Della logica in generale.
- II. Della logica trascendentale.
- III. Sulla divisione della logica generale in *Analitica* e *Dialettica*.
- IV. Sulla divisione della logica trascendentale in *Analitica trascendentale* e *Dialettica trascendentale*.

PARTE PRIMA. ANALITICA TRASCENDENTALE.

Libro primo. Analitica dei concetti.

Capitolo primo. Della guida per scoprire tutti i concetti puri dell'intelletto.

SEZIONE PRIMA. Sull'uso logico - in generale - dell'intelletto.

SEZIONE SECONDA. Sulla funzione logica dell'intelletto nei giudizi.

§ 9.

SEZIONE TERZA. Sui concetti puri dell'intelletto, o categorie. §§ 10-12.

Capitolo secondo. Sulla deduzione dei concetti puri dell'intelletto.

SEZIONE PRIMA. Sui principî di una deduzione trascendentale in generale. § 13.

Passaggio alla deduzione trascendentale delle categorie. § 14.

SEZIONE SECONDA. Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto. §§ 15-27.

Libro secondo. Analitica delle proposizioni fondamentali.

Introduzione. Della capacità trascendentale di giudizio, in generale.

Capitolo primo. Sullo schematismo dei concetti puri dell'intelletto.

Capitolo secondo. Sistema di tutte le proposizioni fondamentali dell'intelletto puro.

SEZIONE PRIMA. Della suprema proposizione fondamentale di tutti i giudizi analitici.

SEZIONE SECONDA. Della suprema proposizione fondamentale di tutti i giudizi sintetici.

SEZIONE TERZA. Rappresentazione sistematica di tutte le proposizioni fondamentali sintetiche dell'intelletto puro.

1. Assiomi dell'intuizione.
2. Anticipazioni della percezione.
3. Analogie dell'esperienza.

Prima analogia. Proposizione fondamentale della permanenza della sostanza.

Seconda analogia. Proposizione fondamentale della successione temporale secondo la legge di causalità.

Terza analogia. Proposizione fondamentale della simultaneità secondo la legge dell'azione reciproca.

Considerazioni generali sulle analogie.

4. I postulati del pensiero empirico in generale.

Osservazione generale sul sistema delle proposizioni fondamentali.

Capitolo terzo. Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in Phaenomena e Noumena.

Appendice. Sull'anfibolia dei concetti di riflessione.

PARTE SECONDA. DIALETTICA TRASCENDENTALE.

Introduzione.

- I. Dell'illusione trascendentale.
- II. Della ragione pura, come sede dell'illusione trascendentale.
 - A. Della ragione in generale.
 - B. Sull'uso logico della ragione.
 - C. Sull'uso puro della ragione.

Libro primo. Sui concetti della ragione pura.

SEZIONE PRIMA. Delle idee in generale.

SEZIONE SECONDA. Delle idee trascendentali.

SEZIONE TERZA. Sistema delle idee trascendentali.

Libro secondo. Sulle inferenze dialettiche della ragione pura.

Capitolo primo. Sui paralogismi della ragione pura.

Osservazione generale, riguardante il passaggio dalla psicologia razionale alla cosmologia.

Capitolo secondo. L'antinomia della ragione pura.

SEZIONE PRIMA. Sistema delle idee cosmologiche.

SEZIONE SECONDA. Antitetica della ragione pura.

Prima antinomia.

Seconda antinomia.

Terza antinomia.

Quarta antinomia.

SEZIONE TERZA. Sull'interesse della ragione in questo suo contrasto.

SEZIONE QUARTA. Sui problemi trascendentali della ragione pura, in quanto devono assolutamente poter essere risolti.

SEZIONE QUINTA. Rappresentazione scettica delle questioni cosmologiche, in tutte e quattro le idee trascendentali.

SEZIONE SESTA. L'idealismo trascendentale, come chiave per la risoluzione della dialettica cosmologica.

SEZIONE SETTIMA. Soluzione critica del conflitto cosmologico della ragione con se stessa.

SEZIONE OTTAVA. Il principio regolativo della ragione pura a riguardo delle idee cosmologiche.

SEZIONE NONA. Sull'uso empirico del principio regolativo della ragione a riguardo di tutte le idee cosmologiche.

I. Risoluzione dell'idea cosmologica della totalità della composizione delle apparenze in un universo.

II. Risoluzione dell'idea cosmologica della totalità della divisione di un tutto dato nell'intuizione.

Osservazione conclusiva e avvertenza preliminare.

III. Risoluzione delle idee cosmologiche riguardanti la totalità della derivazione degli eventi del mondo dalle loro cause.

Possibilità della causalità mediante libertà.

Spiegazione dell'idea cosmologica di libertà.

IV. Risoluzione dell'idea cosmologica riguardante la totalità della dipendenza delle apparenze, rispetto alla loro esistenza in generale.

Osservazione conclusiva su tutta quanta l'antinomia della ragione pura.-

Capitolo terzo. L'ideale della ragione pura.

SEZIONE PRIMA. Dell'ideale in generale.

SEZIONE SECONDA. Dell'ideale trascendentale.

SEZIONE TERZA. Sugli argomenti della ragione speculativa, per dedurre l'esistenza di un ente supremo.

SEZIONE QUARTA. Sull'impossibilità di una dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio.

SEZIONE QUINTA. Sull'impossibilità di una dimostrazione cosmologica dell'esistenza di Dio.

Scoperta e spiegazione dell'illusione dialettica in tutte le dimostrazioni trascendentali dell'esistenza di un ente necessario.

SEZIONE SESTA. Sull'impossibilità della dimostrazione fisico-teologica.

SEZIONE SETTIMA. Critica di ogni teologia fondata su principi speculativi della ragione.

Appendice alla Dialettica trascendentale.

Sull'uso regolativo delle idee della ragione pura.

Sul fine ultimo della dialettica naturale della ragione umana.

II.

DOTTRINA TRASCENDENTALE DEL METODO

Introduzione.

Capitolo primo. La disciplina della ragione pura.

SEZIONE PRIMA. La disciplina della ragione pura nell'uso dogmatico.

SEZIONE SECONDA. La disciplina della ragione pura, a riguardo del suo uso polemico.

Sull'impossibilità di un appagamento scettico per una ragione pura in dissidio con se stessa.

SEZIONE TERZA. La disciplina della ragione pura a riguardo delle ipotesi.

SEZIONE QUARTA. La disciplina della ragione pura a riguardo delle sue dimostrazioni.

Capitolo secondo. Il canone della ragione pura.

SEZIONE PRIMA. Sul fine ultimo dell'uso puro della nostra ragione.

SEZIONE SECONDA. Sull'ideale del sommo bene.

SEZIONE TERZA. Dell'opinare, del sapere, e del credere.

Capitolo terzo. L'architettonica della ragione pura.

Capitolo quarto. La storia della ragione pura.

viene scambiata — mediante la già ricordata surrezione trascendentale — con il concetto di una cosa, che sta al vertice della possibilità di tutte le cose, fornendo le condizioni reali per la loro completa determinazione¹.

10

Sezione terza

SUGLI ARGOMENTI DELLA RAGIONE SPECULATIVA,
PER DEDURRE L'ESISTENZA DI UN ENTE SUPREMO

Nonostante questo urgente bisogno della ragione, di presupporre qualcosa, su cui possa totalmente fondarsi l'intelletto per la determinazione completa dei suoi concetti, la ragione, tuttavia, osserva troppo facilmente il carattere ideale e semplicemente fittizio di un tale presupposto, per lasciarsi convincere su questa sola base ad ammettere senz'altro come un ente reale una semplice creatura del suo pensiero, se non fosse che essa si sente
20 spinta da qualcos'altro, a cercare un riposo da qualche parte, nel regresso dal condizionato, che è dato, all'incondizionato (il quale — in sé e nel suo semplice concetto — non è certo dato come reale, ma è la sola cosa che possa compiere la serie delle condizioni ricondotte ai loro fondamenti). Questo è il cammino naturale, orbene, seguito da ogni ragione umana, persino dalla più comune, sebbene non si possa dire che ogni ragione umana persista in tale

392

26

¹ In tal modo, questo ideale del più reale tra tutti gli enti, sebbene sia una semplice rappresentazione, è anzitutto *realizzato*, cioè trasformato in oggetto, in seguito *ipostatizzato*, ed infine — mediante un progresso naturale della ragione verso un'unità compiuta — addirittura *personificato*, come ben presto mostreremo. In effetti, l'unità regolativa dell'esperienza si fonda non già sulle apparenze stesse (sulla sola sensibilità), bensì sulla connessione del loro molteplice mediante l'*intelletto* (in un'appercezione), cosicché l'unità della realtà suprema e la determinabilità completa (possibilità) di tutte le cose sembrano trovarsi in un intelletto supremo, e quindi in un'*intelligenza*.

30

cammino. La ragione non prende lo spunto da concetti, bensì dall'esperienza comune, e pone quindi alla base qualcosa di esistente. Questo terreno tuttavia sprofonda, quando non si appoggi sulla roccia incrollabile dell'assolutamente necessario. Anche questa roccia però vacilla senza appoggio, se al di fuori di essa e sotto di essa vi è lo spazio vuoto, e se essa stessa non riempie tutto quanto — non lasciando così piú alcun posto ad un *p e r c h é* — cioè, se non è infinita quanto alla realtà.

Se una cosa — non importa quale — esiste, occorre allora ammettere anche, che un qualcosa esiste *n e c e s s a r i a m e n t e*. In effetti, il contingente esiste solo sotto la condizione di un qualcos'altro come sua causa; e a partire da questo qualcos'altro sono valide le inferenze analoghe che conducono ad una causa, la quale non è contingente, ed esiste perciò necessariamente, senza condizione. Tale è l'argomento, su cui la ragione fonda il suo progresso verso l'ente originario. 10

Ora la ragione cerca il concetto di un ente, che sia degno di un tale privilegio dell'esistenza, qual è la necessità incondizionata, e lo ricerca non tanto per inferire allora *a priori* dal concetto di esso alla sua esistenza (se si avventurasse a questo, infatti, essa potrebbe limitare la sua indagine ai semplici concetti, e non avrebbe bisogno di porre alla base un'esistenza data), bensì soltanto per trovare, fra tutti i concetti di cose possibili, quello che non abbia in sé nulla di contrastante alla necessità assoluta. In effetti, che un qualcosa di assolutamente necessario debba esistere, essa ormai, dopo la prima inferenza, lo ritiene già assodato. Orbene, se la ragione può eliminare tutto ciò che non si accorda con questa necessità, fuorché una cosa, questa sarà allora l'ente assolutamente necessario, non importa poi che si possa comprendere — cioè dedurre soltanto dal suo concetto — la necessità di tale ente, oppure no. 20

Ciò il cui concetto contiene in sé la risposta ad ogni

perché, ciò che non è difettoso in nessun punto e sotto
 30 nessun rispetto, ciò che è valido ovunque come condizione,
 orbene, proprio per questo sembra essere l'ente adatto
 alla necessità assoluta: in effetti, possedendo tutte le condi-
 zioni di tutto ciò che è possibile, esso stesso non ha bisogno
 di alcuna condizione, anzi non ammette neppure una
 qualsiasi condizione, e di conseguenza soddisfa al concetto
 della necessità incondizionata almeno in un punto, in
 cui nessun altro concetto gli può stare alla pari. Ogni
 altro concetto, essendo manchevole e bisognoso di comple-
 394 tamento, non mostra infatti in sé un tale carattere di
 indipendenza da tutte le condizioni ulteriori. È vero, che
 da ciò non si può ancora dedurre con sicurezza che un
 qualcosa, che non contenga in sé la condizione suprema
 e compiuta sotto ogni rispetto, debba per questo essere
 condizionato anche nella sua esistenza, ma si deve ammet-
 tere tuttavia che questo qualcosa non possiede in sé l'unica
 caratteristica dell'esistenza incondizionata, di cui la ragione
 disponga per conoscere — mediante un concetto *a priori*
 — un qualche ente come incondizionato.

Il concetto di un ente dotato della realtà suprema
 sarebbe perciò — fra tutti i concetti di cose possibili —
 il più adeguato al concetto di un ente incondizionatamente
 necessario. E anche se esso non soddisfa pienamente a
 10 quest'ultimo, noi non abbiamo tuttavia altra scelta, ma
 ci vediamo costretti ad attenerci ad esso. In effetti, noi
 non possiamo trascurare l'esistenza di un ente necessario,
 e se d'altro canto l'ammettiamo, non siamo in grado
 allora di trovare nell'intero campo della possibilità nul-
 l'altro, che possa vantare una più fondata pretesa su di
 un tale privilegio nell'esistenza.

Tale è dunque il cammino naturale della ragione
 umana. Essa si convince anzitutto dell'esistenza di un
 qualche ente necessario. In questo ente, la ragione
 riconosce un'esistenza incondizionata. Essa cerca, in seguito,
 il concetto di ciò che è indipendente da ogni condizione,

e lo trova in ciò che è esso stesso la condizione sufficiente di tutto il resto, ossia in ciò che contiene ogni realtà. Il tutto senza limiti, peraltro, è unità assoluta, e porta con sé il concetto di un ente unico, cioè dell'ente supremo; e la ragione conclude dunque che l'ente supremo, in quanto fondamento originario di tutte le cose, esiste in modo assolutamente necessario. 20

Non si può contestare a questo concetto una certa fondatezza, quando si tratti di decisioni, ossia quando l'esistenza di un qualche ente necessario sia già stata concessa, e si sia d'accordo che bisogna prendere una decisione, per trovargli un posto. In tal caso, difatti, non si può scegliere in modo piú conveniente di questo; o piuttosto, non si ha alcuna scelta, ma si è costretti a dare il proprio voto all'unità assoluta della realtà compiuta, intesa come fonte originaria della possibilità. Ma se nulla ci spinge a prendere una decisione, e noi preferiamo lasciare in sospeso tutta quanta la questione sino a che saremo costretti all'assenso dal peso determinante degli argomenti, ossia, se si tratta semplicemente di dare una valutazione su quanto sappiamo riguardo a questo problema, e su quanto ci lusinghiamo soltanto di sapere, in tal caso la suddetta inferenza sarà ben lungi dall'apparirci sotto una luce così favorevole, ed occorrerà della benevolenza, per considerare legittime le sue pretese. 30

In effetti, se prendiamo per buono tutto ciò che ci sta qui dinanzi, ossia, in primo luogo, che da una qualche esistenza data (fosse anche semplicemente dalla mia propria esistenza) si possa inferire correttamente all'esistenza di un ente incondizionatamente necessario, e in secondo luogo, che un ente il quale contenga ogni realtà, e quindi anche ogni condizione, debba venir considerato come assolutamente incondizionato, e che in tal modo risulti dunque provato il concetto della cosa la quale si adatta alla necessità assoluta, in tal caso, tuttavia, non si potrà affatto dedurre da ciò, che il concetto di un ente illimitato, 395

il quale non possiede la realtà suprema, contraddica per
10 questo alla necessità assoluta. In effetti, sebbene, nel suo
concetto, io non ritrovi l'incondizionato, il quale porta
già con sé la somma totale delle condizioni, da ciò peraltro
non si può affatto dedurre, che proprio per questo la sua
esistenza debba essere condizionata. Allo stesso modo, in
un sillogismo ipotetico, io non posso dire: quando manca
una certa condizione (in questo caso, la condizione della
compiutezza secondo concetti), manca allora anche il
condizionato. Piuttosto, ci rimane aperta la possibilità, di
considerare tutti gli altri enti illimitati come egualmente
necessari in modo incondizionato, sebbene noi non pos-
siamo dedurre la loro necessità dal concetto generale che
abbiamo di essi. A questo modo, peraltro, il suddetto
20 argomento non ci ha procurato il minimo concetto sulle
proprietà di un ente necessario, e non ha fornito proprio
nessun risultato.

Questa argomentazione conserva nondimeno una certa
importanza ed una autorità, che non può esserle senz'altro
contestata a causa di questa insufficienza oggettiva. Sup-
poniamo infatti che vi siano obbligazioni, le quali risultino
perfettamente giuste nell'idea della ragione, ma prive di
ogni realtà nell'applicazione a noi stessi, cioè prive di
motivi, quando non si presupponga un ente supremo, che
possa dare efficacia e forza alle leggi pratiche: in tal caso,
noi avremo altresì un obbligo di seguire i concetti, i quali,
sebbene non possano essere oggettivamente sufficienti,
30 tuttavia, secondo il criterio della nostra ragione, risultano
preponderanti, e tali che al loro confronto noi non cono-
sciamo nulla di meglio né di più convincente. Il dovere
di scegliere costituirebbe qui un'aggiunta pratica, la quale,
intervenendo contro l'indecisione della speculazione, rom-
perebbe l'equilibrio. La ragione, anzi, non troverebbe di
fronte a se stessa — che è il giudice più indulgente —
nessuna giustificazione, se, incalzata da questi motivi
urgenti, e nonostante la sua conoscenza difettosa, non

avesse seguito questi argomenti del suo giudizio (al di là dei quali non ne esistono di migliori, per quanto almeno sappiamo).

Questa argomentazione, sebbene in realtà sia trascendentale (in quanto si fonda sull'insufficienza interna del contingente), è tuttavia così semplice e così naturale, che sembra adattarsi al più comune intelletto umano, non appena quest'ultimo venga condotto ad essa. Noi vediamo che le cose si mutano, nascono e periscono: esse dunque — o almeno il loro stato — devono avere una causa. Ma riguardo ad ogni causa, che possa mai venir data nell'esperienza, si presenta di nuovo proprio la stessa questione. Ora, dove potremo situare più giustamente la causalità *s u p r e m a*, se non là dove si trova la causalità *p i ú a l t a*, cioè in quell'ente, che contiene originariamente in sé la ragione sufficiente per ogni effetto possibile, e il cui concetto d'altronde si costituisce con grande facilità mediante il solo carattere di una perfezione che comprende ogni cosa? Questa causa più alta fra tutte, noi la consideriamo allora come assolutamente necessaria, poiché troviamo che è assolutamente necessario risalire sino ad essa, mentre non vi è invece alcuna ragione per procedere al di là di essa. Presso tutti i popoli, perciò, noi vediamo mostrarsi, attraverso il loro più cieco politeismo, qualche scintilla tuttavia di monoteismo: a questo ultimo essi sono stati condotti, non già dalla riflessione e da una profonda speculazione, bensì soltanto da una tendenza naturale — chiaritasi gradualmente — dell'intelletto comune.

Tre modi soltanto sono possibili per dimostrare l'esistenza di Dio
in base alla ragione speculativa

Tutte le strade che si possono prendere a questo fine, o muovono dall'esperienza determinata e dalla particolare costituzione — così conosciuta — del nostro mondo sensibile, risalendo poi, secondo le leggi della causalità, sino

alla causa piú alta fuori del mondo; o pongono empiricamente a fondamento soltanto un'esperienza indeterminata, cioè una qualche esistenza; oppure infine fanno astrazione da ogni esperienza, e del tutto *a priori* concludono da semplici concetti all'esistenza della causa piú alta. La prima dimostrazione è quella fisico-teologica, la seconda è quella cosmologica, la terza è la dimostrazione ontologica. Un numero maggiore di dimostrazioni non esiste, né può d'altronde esistere.

Io mostrerò, che né per una strada (quella empirica), né per l'altra strada (quella trascendentale), la ragione può raggiungere alcunché, e che invano essa spiega le sue ali, per librarsi sopra il mondo sensibile semplicemente con la potenza della speculazione. Per quanto riguarda poi l'ordine, in cui questi modi di dimostrazione devono venire esaminati, noi seguiremo proprio l'ordine inverso di quello secondo cui procede la ragione nella sua graduale estensione (e altresí l'inverso di quello in cui li abbiamo presentati sopra). Risulterà infatti che, sebbene l'esperienza fornisca il primo spunto in proposito, è tuttavia soltanto il concetto trascendentale, che guida la ragione in questa sua aspirazione, e in tutti questi tentativi fissa lo scopo che essa vuol raggiungere. Comincerò dunque dall'esame della dimostrazione trascendentale, ed in seguito vedrò in quale misura l'aggiunta di elementi empirici possa accrescere la sua forza dimostrativa.

10

Sezione quarta

SULL'IMPOSSIBILITÀ DI UNA DIMOSTRAZIONE ONTOLOGICA
DELL'ESISTENZA DI DIO

Da quanto abbiamo detto sopra, è facile vedere che il concetto di un ente assolutamente necessario è un concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui

realtà oggettiva è ben lungi dall'essere dimostrata per il fatto che la ragione ne abbia bisogno. Tale idea, d'altronde, non fa altro che accennare ad una certa compiutezza, tuttavia irraggiungibile, e serve propriamente a limitare l'intelletto, piú che non ad estenderlo a nuovi oggetti. Si trova qui peraltro la seguente stranezza e assurdità: l'inferenza da una data esistenza in generale ad una qualche esistenza assolutamente necessaria sembra essere perentoria e corretta, ma d'altra parte tutte le condizioni dell'intelletto, per formarsi un concetto di una siffatta necessità, sono completamente contro di noi. 20

In ogni tempo si è parlato dell'ente assolutamente necessario, e non tanto ci si è preoccupati di comprendere, se e come si possa mai pensare una cosa di questa specie, quanto piuttosto ci si è sforzati di dimostrare la sua esistenza. Senza dubbio, una definizione verbale di questo concetto è facilissima: si tratta cioè di un qualcosa il cui non essere è impossibile. Con ciò, tuttavia, non veniamo a conoscere nulla di piú riguardo alle condizioni, che rendono necessario il considerare come assolutamente impensabile il non essere di una cosa. 30

Eppure proprio queste condizioni costituiscono ciò che vogliamo sapere, ossia chiariscono se mediante questo concetto noi pensiamo qualcosa, oppure no. In effetti, lo sbarazzarsi di tutte le condizioni — di cui l'intelletto ha sempre bisogno, per considerare qualcosa come necessario — mediante la parola: *incondizionato*, è ben lungi dal farmi comprendere se in tal caso, con il concetto di un qualcosa di incondizionatamente necessario, io pensi ancora qualcosa, o forse non pensi piú nulla.

Oltre a ciò, si è creduto di spiegare questo concetto — dapprima azzardato a casaccio ed infine divenuto del tutto familiare — con un gran numero di esempi, cosicchè ogni ulteriore indagine sulla sua comprensibilità è sembrata perfettamente inutile. Ogni proposizione della geometria — per esempio, che un triangolo abbia tre angoli — è 398

10 assolutamente necessaria: e così si è parlato di un oggetto, che sta completamente al di fuori della sfera del nostro intelletto, come se si comprendesse benissimo cosa si voglia dire con il concetto di esso.

Tutti gli esempi addotti in proposito, senza eccezione, sono ricavati soltanto da giudizi, non già da cose e dall'esistenza di queste. La necessità incondizionata dei giudizi, peraltro, non significa una necessità assoluta delle cose. In effetti, la necessità assoluta del giudizio è soltanto una necessità condizionata della cosa, o del predicato contenuto nel giudizio. La precedente proposizione non ha detto, che tre angoli siano assolutamente necessari, ma ha affermato che tre angoli (in un triangolo) esistono necessariamente, a condizione che esista altresì (sia dato) un triangolo. Eppure questa necessità logica ha dimostrato una così grande potenza di illusione che, una volta formato un concetto *a priori* di una cosa — concetto costituito in modo da dare l'illusione di contenere nella sua sfera l'esistenza — si è creduto di poter dedurre da ciò con sicurezza che, in quanto all'oggetto di questo concetto tocca necessariamente l'esistenza — a condizione, cioè, che io ponga questa cosa come data (come esistente) — verrà posta altresì necessariamente (secondo la regola dell'identità) la sua esistenza, e perciò questo ente sarà esso stesso assolutamente necessario, poiché la sua esistenza è pensata come compresa in un concetto assunto arbitrariamente (e a condizione che io ponga l'oggetto di esso).

30 . Se in un giudizio identico io nego il predicato e mantengo il soggetto, sorge allora una contraddizione; io dico perciò: quel predicato tocca necessariamente a questo soggetto. Ma se io nego il soggetto assieme al predicato, non sorge allora nessuna contraddizione, poiché non vi è più nulla, cui si possa contraddire. Porre un triangolo e tuttavia negare i suoi tre angoli, è contraddittorio; ma negare il triangolo assieme ai suoi tre angoli non costituisce alcuna contraddizione. Riguardo al con-

cetto di un ente assolutamente necessario, la situazione è proprio la stessa. Se negate la sua esistenza, voi negate allora la cosa stessa, assieme a tutti i suoi predicati: in tal caso, onde sorgerà la contraddizione? Esternamente non vi è nulla, cui si possa contraddire, poiché la cosa non è intesa come esternamente necessaria; internamente neppure, poiché con la negazione della cosa stessa voi avete negato simultaneamente tutto ciò che è ad essa interno. Dio è onnipotente: ecco un giudizio necessario. L'onnipotenza non può essere negata, se voi ponete una divinità, cioè un ente infinito, il cui concetto è identico a quell'altro concetto. Ma se voi dite: Dio non è, allora non si dà né l'onnipotenza né un altro qualsiasi dei suoi predicati: tutti quanti sono infatti negati assieme al soggetto, ed in questo pensiero non si rivela la minima contraddizione. 10

Avete dunque visto che, se io nego il predicato di un giudizio assieme al soggetto, non potrà mai sorgere una contraddizione interna, qualsivoglia sia il predicato. Non vi rimane dunque alcun'altra via di scampo, se non il dire: vi sono soggetti, che non possono affatto venir negati, e che debbono quindi rimanere. Ciò peraltro sarebbe equivalente al dire: vi sono soggetti assolutamente necessari; un presupposto, questo, la cui legittimità io ho appunto messo in dubbio, e la cui possibilità voi vorreste provarmi. Io non posso infatti formarmi il minimo concetto di una cosa, la quale si lasci dietro una contraddizione, una volta che sia stata negata assieme a tutti i suoi predicati. E senza contraddizione, io non posso avere, mediante semplici concetti puri *a priori*, nessun criterio dell'impossibilità. 20

Nonostante tutti questi argomenti generali (contro cui nessun uomo potrà trovare a ridire), voi mi sfidate con un caso, che presentate come prova di fatto. Voi dite infatti, che c'è tuttavia un concetto — e precisamente uno solo — in cui il non essere, ossia la negazione del suo

30 oggetto, è in se stesso contraddittorio: e questo è il concetto del piú reale fra gli enti. Tale ente — voi dite — ha ogni realtà, e voi siete autorizzati ad ammettere un siffatto ente come possibile (il che per ora io concedo, sebbene il concetto che non contraddice a se stesso sia ben lungi dal dimostrare la possibilità dell'oggetto)¹. Entro la realtà totale, peraltro, è compresa anche l'esistenza: dunque, l'esistenza si trova nel concetto di un qualcosa di possibile.

400 Ora se questa cosa viene negata, viene negata allora la possibilità interna della cosa, il che è contraddittorio.

Io rispondo: voi siete già caduti in contraddizione, quando avete introdotto nel concetto di una cosa — che volete pensare unicamente nella sua possibilità — il concetto della sua esistenza, sia pure celato sotto altro nome. Se vi si concede questo, in apparenza avete allora partita vinta, ma in realtà non avete detto nulla, poiché siete caduti in una semplice tautologia. Vi faccio una domanda.

10 La proposizione: questa o quella cosa (che vi concedo come possibile, qualunque essa sia) esiste, questa proposizione, dico, è una proposizione analitica oppure sintetica? Se è analitica, allora voi, con l'esistenza della cosa, non aggiungete nulla al vostro pensiero della cosa: in tal caso, peraltro, o il pensiero che è in voi dovrebbe essere la cosa stessa, oppure voi avete presupposto un'esistenza come appartenente alla possibilità, ed avete poi preteso di dedurre l'esistenza dalla possibilità interna, il che non è altro se non una misera tautologia. La parola realtà, che nel concetto della cosa suona altrimenti che

399 34 ¹ Il concetto è sempre possibile, se non contraddice a se stesso. Questo è il criterio logico della possibilità, e in tal modo l'oggetto del concetto viene distinto dal *nihil negativum*. Ma il concetto può nondimeno essere vuoto, quando non si provi distintamente la realtà oggettiva della sintesi onde il concetto è prodotto; tale prova, peraltro, come abbiamo mostrato sopra, si fonda su principi dell'esperienza possibile, e non già sulla proposizione fondamentale dell'analisi (il principio di contraddizione). È una avvertenza, questa, a non inferire senz'altro dalla possibilità dei concetti (logica) alla possibilità delle cose (reale).

400 32

la parola esistenza nel concetto del predicato, non risolve nulla. In effetti, se ogni porre (senza determinare che cosa ponete) voi lo chiamate realtà, in tal caso avete già posto (e ammesso come reale) la cosa — con tutti i suoi predicati — nel concetto del soggetto, e nel predicato voi non fate che ripeterla. Se per contro voi ammettete — com'è giusto che ogni uomo ragionevole debba ammettere — che ogni proposizione esistenziale è sintetica, come vorrete allora sostenere, che il predicato dell'esistenza non possa essere negato senza contraddizione, dal momento che questa proprietà è esclusivamente peculiare delle proposizioni analitiche, il cui carattere si fonda appunto su ciò?

Potrei certo sperare di aver tolto di mezzo questa sottile sofisticheria, senza spendere molte parole e semplicemente con una determinazione precisa del concetto di esistenza, se non avessi scoperto che l'illusione sorta dallo scambio di un predicato logico con un predicato reale (cioè con il predicato che determina una cosa) non può essere sradicata, è quasi il caso di dire, da nessun insegnamento. Tutto quel che si vuole, invero, può servire di predicato logico, e persino il soggetto può venir predicato di se stesso: in effetti, la logica astrae da ogni contenuto. La determinazione, peraltro, è un predicato che si aggiunge al concetto del soggetto, e che lo accresce. Essa quindi non dev'essere già contenuta in tale concetto.

Essere, evidentemente, non è un predicato reale, ossia non è un concetto di un qualcosa che possa aggiungersi al concetto di una cosa. Essere è semplicemente la posizione di una cosa, o di certe determinazioni in se stesse. Nell'uso logico, è unicamente la copula di un giudizio. La proposizione: Dio è onnipotente, contiene due concetti, che hanno i loro oggetti: Dio e onnipotenza; il termine è non costituisce un predicato ulteriore, bensì è soltanto ciò che mette il predicato in relazione con il soggetto. Ora, se io riunisco il sog-

20

30

401

10

getto (Dio) a tutti i suoi predicati (fra cui rientra anche l'onnipotenza), e dico: Dio è, oppure: vi è un Dio, in tal caso non aggiungo nessun predicato nuovo al concetto di Dio, bensì pongo soltanto il soggetto in se stesso (con tutti i suoi predicati), e precisamente, l' o g g e t t o , in relazione al mio concetto. Oggetto e concetto debbono avere precisamente lo stesso contenuto, e di conseguenza, al concetto — che esprime semplicemente la possibilità — non può aggiungersi nulla di ulteriore per il fatto che io pensi il suo oggetto come assolutamente dato (mediante l'espressione: esso è). E così il reale non contiene nulla di più che il semplicemente possibile. Cento talleri reali non contengono nulla di più di cento talleri possibili. In effetti, poiché questi ultimi significano il concetto, mentre i primi significano l'oggetto e la sua posizione in se stessa, allora — nel caso in cui l'oggetto contenesse qualcosa di più che il concetto — il mio concetto non esprimerebbe l'intero oggetto e non sarebbe quindi il suo concetto adeguato. Rispetto allo stato del mio patrimonio, per contro, in cento talleri reali c'è qualcosa di più che nel loro semplice concetto (ossia nella loro possibilità).

30 Riguardo alla realtà, difatti, l'oggetto non è semplicemente contenuto in modo analitico nel mio concetto, ma si aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione del mio stato), senza tuttavia che i cento talleri pensati vengano essi stessi minimamente accresciuti da questo essere, il quale è al di fuori del mio concetto.

Se io penso dunque una cosa — con qualsiasi predicato, con un qualsiasi numero di predicati e persino nella determinazione completa — in tal caso, quando io aggiunga ancora: questa cosa è, in realtà non aggiungerò proprio nulla alla cosa. Se così non fosse, infatti, non esisterebbe la medesima cosa che io avevo pensato nel concetto, ma esisterebbe qualcosa di più, e io non potrei dire che esiste proprio l'oggetto del mio concetto. D'altronde, anche se in una cosa io penso tutte le realtà fuorché una, la realtà

402

mancante non si aggiungerà certo per il fatto che io dica: una siffatta cosa manchevole esiste; piuttosto, tale cosa esiste proprio con lo stesso difetto con cui io l'ho pensata, poiché altrimenti esisterebbe qualcosa di diverso da ciò che io pensavo. Ora, quando io penso un ente come la più alta realtà (senza difetto), rimane ancor sempre la questione, se esso esista oppure no. In effetti, sebbene riguardo al mio concetto non manchi nulla del contenuto reale possibile di una cosa in generale, manca tuttavia ancora qualcosa riguardo alla relazione con l'intero stato del mio pensiero, ossia manca il fatto che la conoscenza di quell'oggetto sia possibile anche *a posteriori*. Ed è qui che si rivela altresì la causa della presente difficoltà. Se si trattasse di un oggetto dei sensi, io non potrei allora scambiare l'esistenza della cosa con il semplice concetto della cosa. Mediante il concetto, infatti, l'oggetto viene pensato soltanto in accordo con le condizioni universali di una conoscenza empirica possibile in generale; mediante l'esistenza, invece, esso viene pensato come contenuto nel contesto di tutta quanta l'esperienza: in tal caso, il concetto dell'oggetto non è minimamente accresciuto dalla connessione con il contenuto di tutta quanta l'esperienza, ma il nostro pensiero riceve mediante tale contenuto una percezione possibile in più. Per contro, se preferiamo pensare l'esistenza mediante la categoria pura, non c'è allora da meravigliarsi, che non possiamo fornire alcun criterio per distinguere l'esistenza dalla semplice possibilità.

Il nostro concetto di un oggetto può dunque avere un contenuto qualsiasi, ed esteso quanto si voglia, ma noi dobbiamo uscir fuori di tale concetto, per poter attribuire l'esistenza a questo oggetto. Riguardo agli oggetti dei sensi, ciò avviene mediante la connessione con una qualsiasi delle mie percezioni, secondo leggi empiriche. Rispetto agli oggetti del pensiero puro, invece, non vi è assolutamente alcun mezzo per conoscere la loro esistenza, poiché questa dovrebbe venir conosciuta del tutto *a priori*. Peraltro,

la nostra coscienza di ogni esistenza (sia immediatamente, attraverso la percezione, sia mediante inferenze, che connettono qualcosa con la percezione) appartiene in tutto e per tutto all'unità dell'esperienza. E un'esistenza, fuori di questo campo, non può certo essere dichiarata assolutamente impossibile, ma costituisce un presupposto che non possiamo giustificare con nessun mezzo.

403

Il concetto di un ente supremo è un'idea per molti rispetti assai utile; essa tuttavia, proprio per il fatto che è semplicemente idea, è completamente incapace ad estendere da sé sola la nostra conoscenza a riguardo di ciò che esiste. Essa non è neppure in grado di istruirci riguardo alla possibilità di una pluralità di cose. Il carattere analitico della possibilità — il quale consiste nel fatto che semplici posizioni (realtà) non producono alcuna contraddizione — non può certo venir contestato a tale pluralità. Poiché tuttavia la connessione di tutte le qualità reali in una cosa è una sintesi, sulla cui possibilità noi non possiamo giudicare *a priori*, dal momento che le realtà non ci sono date specificamente (e quand'anche ciò avvenisse, non avrebbe assolutamente luogo alcun giudizio al riguardo, poiché il carattere della possibilità di conoscenze sintetiche deve sempre essere cercato soltanto nell'esperienza, cui non può peraltro appartenere l'oggetto di un'idea), in tal caso il celebre *L e i b n i z* è ben lungi dall'aver raggiunto il risultato che si illudeva di conseguire, ossia la comprensione *a priori* della possibilità di un ente ideale così sublime.

Tutti gli sforzi impiegati intorno alla tanto famosa dimostrazione ontologica (cartesiana) dell'esistenza di un ente supremo, dimostrazione tratta da concetti, sono dunque sprecati. E un uomo, partendo da semplici idee, potrebbe tanto poco arricchirsi di conoscenze, quanto un mercante potrebbe arricchire il suo patrimonio, nel caso che, per migliorare il suo stato, volesse aggiungere alcuni zeri al suo fondo di cassa.

20

Sezione quinta

SULL'IMPOSSIBILITÀ DI UNA DIMOSTRAZIONE COSMOLOGICA
DELL'ESISTENZA DI DIO

Il voler ricavare da un'idea tracciata in modo del tutto arbitrario l'esistenza dell'oggetto ad essa corrispondente fu qualcosa del tutto innaturale, ed una semplice invenzione della sottigliezza scolastica. In realtà, però, non ci si sarebbe mai avventurati su questa strada se già non vi fosse stato un bisogno della nostra ragione, di ammettere, rispetto all'esistenza in generale, un qualcosa di necessario (cui ci si possa arrestare al termine dell'ascesa), e se la ragione (dal momento che questa necessità dev'essere incondizionata, e certa *a priori*) non fosse stata costretta a cercare un concetto, che soddisfacesse, se possibile, ad una tale esigenza, e facesse conoscere pienamente *a priori* un'esistenza. Tale concetto, orbene, si credette di trovarlo nell'idea del più reale fra tutti gli enti, e così quest'idea fu usata soltanto per determinare meglio la conoscenza di ciò, rispetto a cui già altrimenti si era convinti o persuasi che debba esistere, ossia dell'ente necessario. Questo cammino naturale della ragione fu tuttavia celato e anziché raggiungere infine questo concetto, si tentò di prendere le mosse da esso, per derivarne la necessità dell'esistenza, necessità che esso era destinato invece soltanto ad integrare. Da ciò sorse allora l'infelice prova ontologica, che non porta con sé nulla di soddisfacente, né di fronte all'intelletto sano e naturale, né di fronte all'esame scolastico.

La dimostrazione *c o s m o l o g i c a*, che ora indagheremo, conserva la connessione della necessità assoluta con la realtà suprema, ma anziché concludere — come la precedente dimostrazione — dalla realtà suprema alla necessità nell'esistenza, essa piuttosto conclude dalla necessità incondizionata — data in precedenza — di un qualche

30

404

10

20 ente alla sua realtà illimitata. In tal modo questa dimostrazione, per lo meno, porta tutto quanto sul binario di una certa inferenza — non so se razionale o raziocinante, ma almeno naturale — che riesce a convincere massimamente non soltanto l'intelletto comune, ma altresì quello speculativo. Tale inferenza, d'altronde, traccia in modo evidente le prime linee fondamentali di tutte le dimostrazioni della teologia naturale, linee che sono sempre state seguite e che saranno seguite anche in futuro, comunque possano essere abbellite e dissimulate, con arabeschi e ricami. Questa dimostrazione, che Leibniz ha anche chiamato la prova *a contingentia mundi*, ora l'esporremo e l'esamineremo.

30 Essa suona così: se qualcosa esiste, deve esistere altresì un ente assolutamente necessario. Ma io stesso, almeno, esisto: dunque esiste un ente assolutamente necessario. La premessa minore contiene un'esperienza; la premessa maggiore contiene l'illazione da un'esperienza in generale all'esistenza del necessario¹. Quindi la dimostrazione
405 comincia propriamente dall'esperienza, ossia non è condotta del tutto *a priori*, ontologicamente. E poiché l'oggetto di ogni esperienza possibile si chiama mondo, la dimostrazione suddetta viene per questo chiamata la prova cosmologica. D'altra parte, poiché essa astrae da ogni proprietà particolare degli oggetti dell'esperienza (cioè da ogni proprietà mediante cui questo mondo si può distinguere da ogni altro mondo possibile), essa allora viene distinta, già nel suo nome, altresì dalla prova fisico-teologica, la quale usa come suoi argomenti osservazioni sulla natura particolare di questo nostro mondo sensibile.

404 35 ¹ Questa illazione è sin troppo conosciuta, perché sia necessario esporla qui diffusamente. Essa si fonda sulla presunta legge naturale trascendentale
405 33 di causalità, secondo cui ogni c o n t i n g e n t e ha la sua causa, la quale, se è a sua volta contingente, deve avere allo stesso modo una causa, sino a che la serie delle cause subordinate l'una all'altra termini in una causa assolutamente necessaria, senza la quale la serie non avrebbe alcuna compiutezza.

La dimostrazione procede poi così: l'ente necessario può venir determinato in un unico modo, cioè mediante uno solo fra tutti i predicati contrapposti possibili, e quindi dev'essere determinato compiutamente dal proprio concetto. Riguardo ad una cosa, peraltro, è possibile un unico concetto, che la determini *a priori* compiutamente, cioè il concetto di *ens realissimum*. Il concetto del piú reale fra tutti gli enti è dunque l'unico, mediante cui possa essere pensato un ente necessario, e quindi si dovrà concludere, che esiste necessariamente un ente supremo. 10

In questa argomentazione cosmologica confluiscono così tante proposizioni fondamentali raziocinanti, che la ragione speculativa sembra aver qui spiegato tutta quanta la sua arte dialettica, per produrre l'illusione trascendentale piú grande possibile. Lasciando momentaneamente da parte l'esame di tali proposizioni, vogliamo soltanto rivelare un'astuzia della ragione speculativa, con cui essa presenta in forma mascherata una vecchia argomentazione, spacciandola per nuova, e si richiama all'accordo fra due testimoni, cioè fra una testimonianza della ragione pura ed un'altra che è attestata empiricamente, mentre in realtà vi è un solo testimonio, cioè il primo, il quale muta semplicemente abito e voce, al fine di poter essere scambiato per il secondo. Questa dimostrazione, per porre un fondamento del tutto sicuro, si appoggia sull'esperienza, e riesce così a sembrare differente dalla dimostrazione ontologica, la quale ripone tutta la sua fiducia su semplici concetti puri *a priori*. La prova cosmologica, peraltro, si serve di tale esperienza solo per compiere un unico passo, il passo cioè che la conduca all'esistenza di un ente necessario in generale. Quali proprietà abbia tale ente, non può essere insegnato dall'argomento empirico: da quest'ultimo, piuttosto, la ragione si stacca completamente, per indagare, sulle tracce di semplici concetti, quali proprietà in generale debba avere un ente assolutamente necessario, ossia quale cosa, tra 20 30 406

- tutte quelle possibili, contenga in sé le condizioni richieste (*requisita*) per una necessità assoluta. La ragione, poi, crede di trovare tali requisiti unicamente nel concetto di un ente realissimo, e conclude senz'altro: tale ente è l'ente assolutamente necessario. Qui tuttavia si presuppone, come risulta chiaro, che il concetto di un ente dotato della realtà suprema soddisfi pienamente al concetto della necessità assoluta nell'esistenza, ossia, che si possa concludere da quella realtà a questa necessità: una proposizione, questa, che è stata asserita dall'argomentazione ontologica, cosicché quest'ultima viene ad essere assunta nella prova cosmologica, e posta alla sua base, il che si era invece voluto evitare. La necessità assoluta, in effetti, è un'esistenza ricavata da semplici concetti. Se io dico dunque: il concetto di *ens realissimum* è l'unico che si adatti all'esistenza necessaria e che sia ad essa adeguato, in tal caso dovrò anche concedere, che da tale concetto possa venir dedotta l'esistenza necessaria. Di conseguenza, nella cosiddetta prova cosmologica ogni forza dimostrativa si fonda così, propriamente, soltanto sulla dimostrazione ontologica derivata da meri concetti; e la presunta esperienza, sebbene possa condurci forse al concetto della necessità assoluta, è tuttavia completamente inutile per mostrare tale necessità in una qualche cosa determinata. Difatti, non appena noi abbiamo questa intenzione, dobbiamo abbandonare senz'altro ogni esperienza, e andar cercando, tra i concetti puri, quale di essi contenga le condizioni della possibilità di un ente assolutamente necessario. Se poi in tal modo si riesce a comprendere la possibilità di un tale ente, risulterà provata anche la sua esistenza, poiché in questo caso si vorrà dire: fra tutto ciò che è possibile vi è una cosa che implica una necessità assoluta, ossia: questo ente esiste in modo assolutamente necessario.
- 30 Tutte queste inferenze sofistiche si scoprono nel modo più facile, quando le si presenti in modo scolastico. Ed è appunto così che le esporremo ora.

Se è valida la proposizione: ogni ente assolutamente necessario è al tempo stesso il piú reale fra tutti gli enti (e ciò costituisce il *nervus probandi* della prova cosmologica), allora, come nel caso di tutti i giudizi affermativi, sarà almeno possibile la conversione *per accidens*, cioè: fra gli enti che sono i piú reali di tutti, alcuni sono al tempo stesso enti assolutamente necessari. Ma un *ens realissimum* non si distingue da un altro per nessun rispetto, e ciò che vale per a l c u n i enti indicati da questo concetto varrà quindi anche per t u t t i. Io potrò dunque convertire la proposizione (in questo caso) altresí a s s o l u t a m e n t e, ossia potrò dire: ogni ente che sia il piú reale tra tutti gli enti è un ente necessario. Ora, poiché questa proposizione è determinata semplicemente in base ai suoi concetti *a priori*, allora il mero concetto del piú reale fra tutti gli enti deve implicare altresí la necessità assoluta di tale ente: il che è appunto quello che la prova ontologica sosteneva, e che la prova cosmologica non voleva riconoscere, pur ponendolo nascostamente alla base delle sue inferenze.

407

In tal modo la seconda strada, che la ragione speculativa prende per dimostrare l'esistenza dell'ente supremo, non soltanto è illusoria tanto quanto la prima, ma dev'essere in piú biasimata per il fatto che commette una *ignoratio elenchi*, promettendoci di percorrere un nuovo sentiero, e riportandoci invece, dopo un piccolo giro, di nuovo al vecchio sentiero, che per causa sua avevamo abbandonato.

10

Poco sopra ho detto, che in questa argomentazione cosmologica sta nascosto un nido pieno di assunzioni dialettiche, che può essere facilmente scoperto e distrutto dalla critica trascendentale. Farò ora soltanto un accenno a tali assunzioni, lasciando al lettore già esercitato il compito di indagare ulteriormente e demolire tali proposizioni fondamentali illusorie.

20

Ecco quanto si può trovare. In primo luogo, per esempio, vi è la proposizione fondamentale trascendentale,

che conclude dal contingente ad una causa: tale proposizione ha un'applicazione soltanto nel mondo dei sensi, e al di fuori di questo è addirittura priva di significato. In effetti, il semplice concetto intellettuale del contingente non può affatto produrre una proposizione sintetica, qual è quella della causalità: la proposizione fondamentale della causalità, d'altra parte, non trova un significato o un criterio del suo uso, se non nel mondo dei sensi, e qui invece essa doveva proprio servire a uscir fuori dal mondo dei sensi. In secondo luogo, vi è la proposizione fondamentale, che deduce una prima causa dall'impossibilità di una serie infinita di cause date come sovraordinate l'una all'altra nel mondo dei sensi. I principî dell'uso della ragione non ci autorizzano neppure nell'esperienza a dedurre ciò, e tanto meno possono estendere tale proposizione fondamentale al di là dell'esperienza (dove questa catena non può affatto venir prolungata). In terzo luogo, vi è la falsa soddisfazione di sé della ragione a riguardo del compimento di questa serie. La ragione giunge a questo appagamento, per il fatto che alla fine vengono eliminate tutte le condizioni (senza le quali peraltro non può avere luogo alcun concetto di una necessità), e che in tal caso, quando null'altro può essere compreso, tale situazione viene assunta come un compimento del nostro concetto.

30

In quarto luogo, vi è la confusione della possibilità logica di un concetto della riunione di ogni realtà (senza contraddizioni interne) con la possibilità trascendentale: quest'ultima richiede un principio per la realizzabilità di una tale sintesi, principio, peraltro, che a sua volta può riferirsi soltanto al campo delle esperienze possibili, e così via.

408

L'artificio della dimostrazione cosmologica consiste semplicemente nel tentar di sfuggire alla dimostrazione *a priori*, mediante semplici concetti, dell'esistenza di un ente necessario: tale dimostrazione dovrebbe essere condotta in modo ontologico, ma noi ci sentiamo del tutto incapaci a condurla così. A questo fine, da un'esistenza reale (di

un'esperienza in generale) posta alla base, noi concludiamo, per quanto ci è consentito, ad una qualche condizione assolutamente necessaria di tale esistenza. In tal caso, non abbiamo bisogno di spiegare la possibilità di tale condizione. In effetti, quando sia dimostrato che essa esiste, la questione sulla sua possibilità è allora del tutto superflua. Ma se vogliamo poi determinare piú da vicino, quanto alla sua natura, questo ente necessario, non cerchiamo allora ciò che è sufficiente per farci comprendere in base al suo concetto la necessità dell'esistenza (se potessimo infatti far questo, non avremmo certo bisogno di alcun presupposto empirico): no, noi cerchiamo allora soltanto la condizione negativa (*conditio sine qua non*), senza la quale un ente non si potrebbe dire assolutamente necessario. Ciò sarebbe valido, orbene, in ogni altra specie di inferenza, che da una conseguenza data deduca la sua ragione. Qui invece accade disgraziatamente che la condizione, la quale è richiesta per la necessità assoluta, possa venir ritrovata soltanto in un unico ente, che dovrebbe perciò contenere nel suo concetto tutto quanto è richiesto per la necessità assoluta, e che rende quindi possibile un'inferenza *a priori* di tale necessità. Ossia, occorrerebbe che io potessi anche inferire inversamente: la cosa a cui tocca questo concetto (della realtà suprema) è assolutamente necessaria. E se io non posso compiere tale inferenza (come d'altronde devo ammettere, se voglio evitare la dimostrazione ontologica), in tal caso anche la mia nuova strada non porta ad alcun risultato, ed io mi ritrovo di nuovo al punto onde ero partito. Senza dubbio, il concetto dell'ente supremo soddisfa a tutte le questioni *a priori*, che si possono proporre a riguardo delle determinazioni interne di una cosa, ed è altresì un ideale senza pari, poiché il concetto universale distingue al tempo stesso tale ente (fra tutte le cose possibili) come un individuo. Tuttavia, il concetto dell'ente supremo non soddisfa affatto alla questione sull'esistenza di tale ente: eppure, è soltanto

409

di questa questione che qui propriamente si tratta. E se qualcuno, ammettendo l'esistenza di un ente necessario, volesse sapere quale fra tutte le cose debba venir considerata come siffatta, noi non potremmo rispondere alla sua domanda: ecco, questo è l'ente necessario.

Può certo essere lecito a m m e t t e r e l'esistenza di un ente supremamente sufficiente come causa di tutti gli effetti possibili, quando si abbia lo scopo di facilitare la ragione nella sua ricerca di un'unità dei principî esplicativi. Ma il giungere sino al punto di dire: **u n t a l e e n t e e s i s t e n e c c e s s a r i a m e n t e**, non costituisce piú la modesta espressione di un'ipotesi lecita, bensí la presunzione sfacciata di una certezza apodittica. La conoscenza di ciò che si pretende sapere in modo assolutamente necessario, difatti, deve implicare altresí una necessità assoluta.

L'intera questione dell'ideale trascendentale consiste o nel trovare un concetto adeguato alla necessità assoluta, oppure nello scoprire, rispetto al concetto di una qualche cosa, la necessità assoluta di essa. Se si può giungere ad uno di questi due risultati, si dovrà poter giungere altresí all'altro. Soltanto ciò che è necessario in base al proprio concetto, difatti, può essere riconosciuto dalla ragione come assolutamente necessario. L'uno e l'altro risultato, però, sono del tutto inattuabili, nonostante le piú ardite aspirazioni di soddisfare il nostro intelletto su questo punto, ma d'altro canto sono pure vani gli sforzi per acquietarlo a-riguardo di questa sua impotenza.

20 La necessità incondizionata, che noi richiediamo così urgentemente come sostegno ultimo di tutte le cose, è il vero abisso della ragione umana. Persino l'eternità — per quanto terribilmente sublime possa risultare, nella descrizione di *H a l l e r* — è ben lungi dal recare all'animo una simile impressione di vertigine. L'eternità, infatti, **m i s u r a** soltanto la durata delle cose, ma non le **s o s t i e n e**. Non ci si può trattenere dal pensare (ma tale

pensiero è altresì intollerabile) che un ente, da noi rappre-
 sentato d'altronde come il supremo fra tutti gli enti possibili,
 debba dire a se stesso: io esisto dall'eternità e per l'eternità,
 al di fuori di me non esiste nulla, se non ciò che è qualcosa
 solo mediante la mia volontà, ma donde sono io
 sorto allora? A questo punto tutto sprofonda
 sotto di noi, e tanto la massima perfezione quanto la
 minima ondeggiano senza appoggio, semplicemente di
 fronte alla ragione speculativa, alla quale non costa nulla
 far scomparire senza il minimo ostacolo tanto l'una quanto
 l'altra.

Molte forze della natura, che esprimono la loro esi-
 stenza attraverso certi effetti, rimangono per noi imper-
 scrutabili, poiché non possiamo seguire abbastanza lontano
 le loro tracce, mediante l'osservazione. L'oggetto trascen-
 dentale che sta alla base delle apparenze, e al tempo
 stesso il fondamento per cui la nostra sensibilità ha certe
 condizioni supreme piuttosto che altre, sono e rimarranno
 per noi insondabili. Senza dubbio, la cosa stessa è data,
 ma risulta incomprensibile. Un ideale della ragione pura,
 peraltro, non può dirsi insondabile, poiché non
 può far valere alcun altro titolo della sua realtà, se non
 il bisogno della ragione di portare a compimento, mediante
 tale ideale, ogni unità sintetica. Di conseguenza, poiché
 esso non è neppure dato come oggetto pensabile, non può
 d'altronde dirsi insondabile come oggetto pensabile; tale
 ideale, piuttosto, in quanto semplice idea, deve trovare la
 sua sede e la sua risoluzione nella natura della ragione, e
 deve quindi poter essere indagato. In realtà, la ragione
 consiste proprio nel fatto, che noi possiamo render conto
 di tutti i nostri concetti, opinioni ed asserzioni, sia in base
 a fondamenti oggettivi, sia anche — quando si tratti di
 semplici illusioni — in base a fondamenti soggettivi.

Scoperta e spiegazione dell'illusione dialettica in tutte le dimostrazioni trascendentali dell'esistenza di un ente necessario

Entrambe le prove sin qui condotte erano tentate in modo trascendentale, cioè indipendentemente da principi empirici. In effetti, sebbene la prova cosmologica si fondi su di un'esperienza in generale, essa tuttavia è condotta non già in base ad una particolare proprietà di tale esperienza, bensì in base a principi puri della ragione, con
 20 riferimento ad un'esistenza data mediante una coscienza empirica in generale: tale prova abbandona anzi questa guida, per appoggiarsi su semplici concetti puri. Orbene, in queste dimostrazioni trascendentali qual è dunque la causa dell'illusione dialettica, ma naturale, che connette i concetti della necessità e della realtà suprema, ed inoltre realizza ed ipostatizza ciò che può essere soltanto un'idea? Qual è la causa che rende inevitabile l'ammissione di un qualcosa come in sé necessario, tra le cose esistenti, e che ci costringe al tempo stesso ad indietreggiare di fronte all'esistenza di un tale ente, come di fronte ad un abisso? E come potrà riuscire la ragione a intendersi su questo
 30 punto, e a raggiungere una tranquilla comprensione, abbandonando lo stato ondeggiante di un timido assenso, che viene poi sempre di nuovo ritirato?

È oltremodo degno di nota il fatto che, quando si presuppone che un qualcosa esiste, non si può sfuggire alla conclusione che un qualcos'altro esista altresì necessariamente. Su questa inferenza del tutto naturale (sebbene non per questo sicura) si fondava l'argomentazione
 411 cosmologica. D'altro canto, invece, io posso assumere un qualsivoglia concetto di una cosa, e trovare in tal caso che la sua esistenza non potrà mai essere rappresentata da me come assolutamente necessaria, e che nulla mi impedisce di pensare il non essere di tale cosa, di qualsivoglia esistenza possa trattarsi. Io trovo quindi, che

rispetto all'esistente in generale deve certo ammettersi un qualcosa di necessario, ma che non vi è neppure una sola cosa che essa stessa possa venir pensata come in sé necessaria. Ciò significa: io non potrò mai compiere il regresso verso le condizioni dell'esistere, senza ammettere un ente necessario, ma d'altro canto io non potrò mai prendere le mosse da tale ente.

Se per le cose esistenti in generale io devo pensare un qualcosa di necessario, e se d'altra parte io non sono autorizzato a pensare una cosa in se stessa come necessaria, segue allora da ciò inevitabilmente, che necessità e contingenza non debbono riguardare né toccare le cose stesse, poiché altrimenti si presenterebbe una contraddizione; e quindi risulta, che nessuna di queste due proposizioni fondamentali è oggettiva. Esse possono, tutt'al più, essere soltanto principî soggettivi della ragione, da un lato cioè per cercare, rispetto a tutto ciò che è dato come esistente, un qualcosa che sia necessario (ossia per non arrestarsi mai, se non ad una spiegazione *a priori* compiuta), e d'altro canto, invece, per non sperare mai tale compimento, ossia per non ammettere nulla di empirico come incondizionato, sbarazzandosi così da un'ulteriore derivazione. In tale significato, le due proposizioni fondamentali possono benissimo essere compatibili tra loro, in quanto proposizioni semplicemente euristiche e regolative, che non si curano di null'altro se non dell'interesse formale della ragione. In effetti, l'una dice: voi dovete filosofare intorno alla natura, come se per tutto ciò che appartiene all'esistenza sussistesse un fondamento primo necessario, e dovete comportarvi così unicamente per dare un'unità sistematica alla vostra conoscenza, seguendo una idea, cioè un tale fondamento supremo immaginario; l'altra proposizione, invece, vi ammonisce a non considerare nessuna determinazione — che riguardi l'esistenza delle cose — come un tale fondamento supremo, cioè come assolutamente necessaria, ma piuttosto, a tenervi ancor

30 sempre aperta la via di un'ulteriore derivazione, ed a trattare perciò ogni determinazione siffatta ancor sempre come condizionata. Peraltro, se tutto ciò che viene percepito nelle cose dev'essere da noi trattato come condizionatamente necessario, in tal caso nessuna cosa (suscettibile di essere data empiricamente) potrà venir considerata come assolutamente necessaria.

412 Ma da ciò segue, che l'assolutamente necessario voi dovete assumerlo al di fuori del mondo. Esso, in effetti, deve servire soltanto di principio per la più grande unità possibile delle apparenze, in quanto fondamento supremo di esse, e nel mondo voi non potrete mai giungere a ciò, poiché la seconda regola vi ordina di trattare sempre tutte le cause empiriche dell'unità come derivate.

10 I filosofi dell'antichità consideravano ogni forma della natura come contingente, e la materia invece — secondo il giudizio della ragione comune — come originaria e necessaria. Tuttavia, se essi avessero considerato la materia non già relativamente, come sostrato delle apparenze, bensì in se stessa, nella sua esistenza, in tal caso l'idea della necessità assoluta sarebbe senz'altro svanita. Non c'è nulla, in effetti, che leghi assolutamente la ragione a questa esistenza. La ragione, al contrario, può eliminare sempre col pensiero — senza alcuna contraddizione — tale esistenza. Ed è soltanto nel pensiero, d'altronde, che si trovava la necessità assoluta. Alla base di questa persuasione, doveva quindi esserci un certo principio regolativo. In realtà, estensione e impenetrabilità (che assieme costituiscono il concetto della materia) forniscono il supremo principio empirico dell'unità delle apparenze, e portano con sé, in quanto quest'ultimo è empiricamente incondizionato, il carattere del principio regolativo. Tuttavia, poiché ogni determinazione costituente il reale della materia — e quindi anche l'impenetrabilità — è un effetto (azione), che deve avere la sua causa ed è quindi

ancor sempre derivato, la materia allora non si adatta 20
 all'idea di un ente necessario, inteso come principio di
 ogni unità derivata. In effetti, ciascuna delle proprietà reali
 della materia, in quanto è una proprietà derivata, risulta
 necessaria solo condizionatamente e in sé può quindi venire
 eliminata: cosicché potrebbe d'altro canto venir eliminata
 l'intera esistenza della materia. Se ciò non fosse possibile,
 noi avremmo raggiunto, empiricamente, il fondamento
 supremo dell'unità, il che è proibito dal secondo principio
 regolativo. Ne segue dunque, che la materia — e in
 generale ciò che appartiene al mondo — non si adatta
 all'idea di un originario ente necessario, inteso come
 semplice principio della più grande unità empirica possi-
 bile, e risulta quindi che tale ente dovrà essere posto al 30
 di fuori del mondo. In tal caso, noi potremo dunque
 sempre derivare tranquillamente le apparenze del mondo e
 la loro esistenza da altre apparenze — come se non vi fosse
 alcun ente necessario — e potremo tuttavia tendere inces-
 santemente alla compiutezza della derivazione, come se un
 tale ente fosse presupposto in quanto fondamento supremo.

L'ideale dell'ente supremo, secondo queste considera-
 zioni, non è null'altro se non un principio rego-
 lativo della ragione, in base a cui si considera ogni
 congiunzione nel mondo come se provenisse da una
 causa necessaria, sufficiente per ogni cosa, allo scopo di
 fondare su tale causa la regola di un'unità sistematica, e
 necessaria secondo leggi universali, nella spiegazione del
 mondo. Questo ideale non è l'asserzione di un'esistenza in
 sé necessaria. Al tempo stesso, peraltro, si giunge inevitabil-
 mente — mediante una surrezione trascendentale — a rap-
 presentare questo principio formale come costitutivo, e a
 pensare questa unità ipostaticamente. Si consideri infatti
 il caso dello spazio: esso, sebbene sia soltanto un principio
 della sensibilità, rende però originariamente possibili tutte
 le figure, che sono unicamente diverse limitazioni dello
 spazio, e appunto per questo viene trattato come un

qualcosa di assolutamente necessario, sussistente per sé,
 10 e come un oggetto dato in se stesso *a priori*. Allo stesso
 modo, accade altresì del tutto naturalmente che, in quanto
 l'unità sistematica della natura non può in alcun modo
 venir presentata come principio dell'uso empirico della
 nostra ragione, se non nel caso in cui noi poniamo alla
 base l'idea di un ente realissimo, inteso come causa suprema,
 in tal modo quest'idea viene rappresentata come un
 oggetto reale, il quale a sua volta, essendo la condizione
 suprema, viene rappresentato come necessario, e quindi
 un principio regolativo viene trasformato in un
 principio costitutivo. Questa sostituzione si mani-
 festa per il fatto che, se io considero questo ente supremo
 — il quale era assolutamente (incondizionatamente) neces-
 20 sario in relazione al mondo — come cosa per sé, questa
 necessità non può rientrare in alcun concetto, e dev'essere
 stata ritrovata perciò nella mia ragione, soltanto come
 condizione formale del pensiero, e non già come condizione
 materiale e ipostatica dell'esistenza.

Sezione sesta

SULL'IMPOSSIBILITÀ DELLA DIMOSTRAZIONE FISICO-TEOLOGICA

Se il risultato richiesto non può dunque essere fornito
 né dal concetto di cose in generale, né dall'esperienza di
 una qualche esistenza in generale, rimane
 allora ancora un mezzo, cioè cercar di vedere, se una
 30 esperienza determinata — ossia l'esperienza
 delle cose del mondo presente, la loro costituzione e il
 loro ordinamento — non fornisca una ragione dimo-
 strativa, che possa darci con sicurezza la convinzione dell'esi-
 stenza di un ente supremo. Una tale dimostrazione,
 potremmo chiamarla la prova fisico-teologica.

Se anche questa prova dovesse risultare impossibile, non si potrà davvero piú trovare alcuna dimostrazione soddisfacente, tratta dalla ragione semplicemente speculativa, che provi l'esistenza di un ente corrispondente alla nostra idea trascendentale.

Dopo quanto è stato osservato sopra, si comprenderà senz'altro, che rispetto a questa questione ci si può attendere una soluzione assai facile e rigorosa. In effetti, come potrà mai essere data un'esperienza, la quale sia destinata a risultare adeguata a un'idea? La peculiarità dell'idea consiste appunto nel fatto, che ad essa non potrà mai adeguarsi una qualsiasi esperienza. L'idea trascendentale di un originario ente necessario, sufficiente per tutte le cose, è così smisuratamente grande, così sublimemente al di sopra di tutto ciò che è empirico (sempre condizionato), che da un lato non si potrà mai trovare abbastanza materia nell'esperienza, per riempire un tale concetto, e d'altro lato si procederà sempre a tastonare fra ciò che è condizionato, e si cercherà sempre invano l'incondizionato, di cui nessuna legge di una qualsiasi sintesi empirica potrà mai fornirci né un esempio né la minima indicazione. 10

Se l'ente supremo fosse in questa catena delle condizioni, esso stesso risulterebbe allora un termine della serie delle condizioni, e richiederebbe (allo stesso modo che la richiedono i termini inferiori cui esso è preposto) un'ulteriore indagine riguardo al suo fondamento superiore. Se per contro lo si vuole separare da questa catena, e, in quanto esso è un ente semplicemente intelligibile, non lo si vuole comprendere nella serie delle cause naturali, quale ponte potrà allora gettare la ragione per raggiungerlo, dal momento che tutte le leggi riguardanti il passaggio dagli effetti alle cause, anzi ogni sintesi e ogni estensione della nostra conoscenza in generale, non si fondano su altro se non sull'esperienza possibile, cioè soltanto su oggetti del mondo sensibile, e possono avere significato solo a riguardare di tali oggetti? 20

Il mondo presente ci dischiude una scena così smisurata di varietà, di ordine, di finalità e di bellezza — sia che si tenga dietro a tutto ciò nell'infinità dello spazio, sia anche che lo si segua nell'illimitata divisione di questo
30 — che nonostante le conoscenze, che il nostro debole intelletto ha potuto acquistare al riguardo, ogni linguaggio, di fronte a tante meraviglie inconcepibilmente grandi, perde il suo vigore, ogni numero la sua capacità di misurare, e persino i nostri pensieri perdono ogni limitazione, cosicché il nostro giudizio su questo tutto si spegne in uno stupore muto, ma tanto più eloquente. Noi vediamo ovunque una catena di effetti e di cause, di fini e di mezzi, di regolarità nel nascere e nel perire. E in quanto nulla è
415 entrato da sé nello stato in cui si trova, allora ogni cosa accenna sempre ulteriormente ad un'altra cosa come sua causa: questa, a sua volta, rende necessaria proprio la medesima ricerca. In tal modo, l'universo si sprofonderebbe nell'abisso del nulla, se noi non ammettessimo un qualcosa, che, sussistendo per se stesso, originariamente e indipendentemente, al di fuori di questa infinita contingenza, sostenga l'universo e, come causa della sua origine, ne assicuri al tempo stesso la durata. A questa causa suprema (riguardo a tutte le cose del mondo), quale grandezza dovremo dunque attribuire? Noi non conosciamo il mondo in tutto il suo contenuto, e ancora meno sappiamo valutare la
10 sua grandezza mediante un confronto con tutto ciò che è possibile. Ma poiché riguardo alla causalità noi abbiamo bisogno di un ente ultimo e supremo, che cosa ci impedisce allora, di porre al tempo stesso tale ente, riguardo al grado di perfezione, al di sopra di ogni altra cosa possibile? Noi possiamo facilmente realizzare ciò — sebbene certo solo mediante il contorno evanescente di un concetto astratto — quando ci rappresentiamo riunita in esso, come in una sostanza unica, ogni perfezione possibile. Tale concetto è adeguato alle esigenze della nostra ragione, che è parsimoniosa di principi; non

è sottomesso in se stesso ad alcuna contraddizione; è favorevole altresì all'estensione dell'uso della ragione nel campo dell'esperienza, servendosi della guida — fornita da una tale idea — verso l'ordine e la finalità; ed infine, non è mai decisamente contrario ad alcuna esperienza. 20

Questa dimostrazione merita sempre di essere nominata con rispetto. Essa è la piú antica, la piú chiara, quella massimamente conforme alla comune ragione umana. Essa rianima lo studio della natura, e d'altra parte riceve essa stessa la propria esistenza da tale studio, acquistando cosí forze sempre nuove. Essa riesce a mostrare fini e intenzioni, là dove la nostra osservazione non li avrebbe scoperti da sé, ed estende le nostre conoscenze della natura, guidandoci con un'unità peculiare, il cui principio è al di fuori della natura. Queste conoscenze, peraltro, reagiscono sulla loro causa, cioè sull'idea che le ha prodotte, ed accrescono la fede in un supremo creatore, sino a trasformarla in una convinzione irresistibile. 30

Sarebbe quindi non soltanto desolante, ma altresì del tutto inutile, il voler sottrarre qualcosa all'autorità di questa dimostrazione. La ragione, che si rafforza incessantemente mediante argomenti dimostrativi cosí potenti (i quali, sebbene soltanto empirici, in essa si potenziano ancor sempre), non può venir scoraggiata, dai dubbi di una speculazione sottile ed astratta, sino al punto di non sapersi strappare da ogni indecisione cavillosa, come da un sogno: alla ragione basta gettare uno sguardo alle meraviglie della natura, e basta ammirare la maestà dell'universo, per sollevarsi da grandezza a grandezza sino alla piú alta di tutte, e dal condizionato alla condizione sino al creatore supremo e incondizionato.

Ora, sebbene noi non abbiamo nulla da obiettare contro la razionalità e l'utilità di questo modo di procedere — anzi, dobbiamo piuttosto raccomandarlo e incoraggiarlo — non per questo tuttavia possiamo approvare le pretese ad una certezza apodittica e ad un assenso non

- 10 bisognoso né di favori né di appoggio estraneo, che sono avanzate da questo modo di dimostrazione. Non può quindi in alcun modo sorgere un danno per la buona causa, se rintuzziamo il linguaggio dogmatico di uno sprezzante cavillatore, abbassandolo al tono moderato e modesto di una fede che è sufficiente a tranquillizzare, ma non impone tuttavia una sottomissione incondizionata. Io sostengo quindi, che la dimostrazione fisico-teologica non potrà mai da sola provare l'esistenza di un ente supremo, e che piuttosto essa dovrà sempre lasciare l'incarico di integrare questa deficienza alla prova ontologica (cui essa serve soltanto di introduzione). Di conseguenza, io asserisco che la prova ontologica contiene pur sempre l'unico argomento possibile (quando si ammetta che una dimostrazione speculativa possa avere
- 20 luogo), che nessuna ragione umana potrà trascurare.

I momenti essenziali della suddetta dimostrazione fisico-teologica sono i seguenti. 1) Ovunque nel mondo si trovano chiari segni di un ordinamento determinatamente intenzionale, attuato con grande sapienza, e raccolto in un tutto indecristribilmente vario nel contenuto, e al tempo stesso illimitatamente grande nell'estensione. 2) Questo ordinamento finalistico è del tutto estraneo alle cose del mondo, ed inerisce ad esse solo in modo contingente; ossia, la natura delle cose differenti non avrebbe potuto spontaneamente, con la riunione di mezzi così vari, accordarsi in vista di

30 fini determinati, se tali mezzi non fossero stati scelti e disposti in modo del tutto opportuno, secondo certe idee fondamentali, da un principio razionale ordinatore. 3) Esiste dunque una causa sublime e saggia (o parecchie cause), la quale dev'essere la causa del mondo, non semplicemente come natura onnipotente e operante alla cieca, che è causa mediante la fecondità, bensì come intelligenza, che è causa mediante la libertà. 4) L'unità di tale causa si può dedurre con certezza, rispetto a

30 ciò cui giunge la nostra osservazione, dall'unità della re-

lazione reciproca delle parti del mondo, intese come elementi di un edificio costruito con arte, e al di là di questo campo, si può dedurre con verosimiglianza, in base a tutti i principî dell'analogia.

417

Non voglio qui cavillare con la ragione naturale su questa sua inferenza, che si presenta quando essa, basandosi sull'analogia di alcuni prodotti naturali con quello, che l'arte umana produce facendo violenza alla natura e costringendola a non procedere secondo i suoi fini, ma a plasmarsi ai nostri (cioè basandosi sulla somiglianza di certi prodotti naturali con le case, le navi, gli orologi), deduce che proprio una siffatta causalità — cioè intelletto e volontà — deve stare alla base della natura, dal momento che la ragione naturale deriva la possibilità interna della natura liberamente operante (la quale rende primieramente possibile ogni arte e forse persino la ragione stessa) da un'altra arte ancora, che è tuttavia sovrumana. Ora, sebbene questo modo di inferire non possa forse reggere alla critica trascendentale piú severa, occorre tuttavia confessare che, quando si voglia dare un nome ad una causa, noi non possiamo al riguardo procedere in modo piú sicuro che seguendo l'analogia con siffatti prodotti conformi ad uno scopo, i quali sono i soli, di cui noi conosciamo pienamente le cause e gli effetti. La ragione non potrebbe giustificarsi di fronte a se stessa, se dalla causalità che essa conosce volesse passare ad oscure e indimostrabili ragioni esplicative, che essa non conosce.

10

In base a questa inferenza, la finalit  e l'armonia di cos  tante opere naturali dimostrerebbero semplicemente la contingenza della forma, ma non gi  della materia, cio  della sostanza del mondo. Per provare ci , infatti, occorrerebbe ancora poter dimostrare, che le cose del mondo sarebbero in se stesse incapaci di un siffatto ordine e di una siffatta armonia, in conformit  di leggi universali, nel caso in cui non fossero, persino nella loro sostanza, il prodotto di una sapienza suprema. A questo

20

scopo, peraltro, sarebbero necessari argomenti ben diversi da quelli fondati sull'analogia con l'arte umana. La dimostrazione di cui si è parlato, quindi, potrà tutt'al più provare un architetto del mondo, sempre assai ostacolato riguardo alla plasmabilità della materia
 30 da lui elaborata, ma non proverà un creatore del mondo, all'idea del quale tutto sia sottomesso. Ciò è ben lungi dal bastare per il grande fine cui si tende, cioè per dimostrare un ente originario, sufficiente per tutte le cose. Se noi volessimo provare la contingenza della materia stessa, dovremmo allora ricorrere ad un argomento trascendentale, il che peraltro si è appunto voluto evitare qui.

L'inferenza, dunque, procede dall'ordine e dalla finalità universalmente osservabili nel mondo, e intesi come una struttura totalmente contingente, all'esistenza di una
 418 causa proporzionata a tutto ciò. Il concetto di questa causa, peraltro, deve farci conoscere riguardo ad essa qualcosa di completamente determinato; tale concetto non può quindi essere altro se non il concetto di un ente, che possiede — in quanto ente sufficiente a tutto — ogni potenza, ogni sapienza, ecc., e in una parola, ogni perfezione. In effetti, i predicati di potenza e d'eccellenza grandissimi e stupefacenti, smisurate, non forniscono alcun concetto determinato, e non dicono propriamente ciò che sia la cosa in se stessa; piuttosto, non sono altro se non rappresentazioni relative della grandezza dell'oggetto (oggetto che l'osservatore del mondo confronta
 10 con se stesso e con il proprio potere di comprensione), le quali risultano ammirative nella stessa misura, sia che si ingrandisca l'oggetto, sia che in relazione ad esso si impiccolisca il soggetto che osserva. Quando si tratta della grandezza (di perfezione) di una cosa in generale, non c'è allora nessun concetto determinato se non quello che comprende tutta quanta la perfezione possibile: soltanto la somma totale (*omnitudo*) della realtà è determinata completamente nel concetto.

Voglio certo sperare, che nessuno presumerà di comprendere il rapporto tra la grandezza del mondo da lui osservata (tanto nell'estensione quanto nel contenuto) e l'onnipotenza, tra l'ordine del mondo e la sapienza suprema, tra l'unità del mondo e l'unità assoluta del creatore, ecc. La fisico-teologia non può dunque fornire alcun concetto determinato della suprema causa del mondo, e non è perciò sufficiente per risultare un principio della teologia, il quale debba a sua volta costituire il fondamento della religione. 20

Il passo che conduce alla totalità assoluta è del tutto impossibile per via empirica. Eppure tale passo è compiuto nella prova fisico-teologica. Di quale mezzo ci si serve dunque, per valicare un abisso così vasto?

Dopo che si è giunti ad ammirare la grandezza, la sapienza, la potenza, ecc., del creatore del mondo, allora, non potendo procedere oltre, si abbandona ad un tratto questa argomentazione condotta mediante ragioni dimostrative empiriche, e si ritorna alla contingenza del mondo, dedotta inizialmente dall'ordine e dalla finalità del mondo. 30 È soltanto da questa contingenza, che si passa poi, unicamente mediante concetti trascendentali, all'esistenza di un qualcosa di assolutamente necessario; e in seguito, dal concetto della necessità assoluta della causa prima si passa al concetto, universalmente determinato o determinante, del creatore del mondo, cioè al concetto di una realtà comprensiva di tutto. La prova fisico-teologica, di conseguenza, trovandosi arenata nella sua impresa, si trae d'imbarazzo passando bruscamente alla prova cosmologica; e poiché quest'ultima non è altro se non una dissimulata dimostrazione ontologica, così la prova fisico-teologica, in realtà, riesce a raggiungere il suo scopo solo mediante la ragione pura, sebbene abbia inizialmente negato ogni parentela con questa, ed abbia dichiarato di fondarsi per intero su chiare prove tratte dall'esperienza.

I fisico-teologi non hanno perciò motivo, di compor-

tarsi così sdegnosamente di fronte al modo trascendentale di dimostrare, guardandolo dall'alto in basso con l'arroganza di chiaroveggenti conoscitori della natura, come se si trattasse di una ragnatela intessuta da oscuri cavillatori. In effetti, solo che essi volessero esaminare se stessi, troverebbero allora che, dopo di essere proceduti per un buon
10 tratto sul terreno della natura e dell'esperienza, e dopo di essere rimasti nondimeno sempre egualmente lontani dall'oggetto, che era sembrato di fronte alla loro ragione, essi abbandonano improvvisamente questo terreno e passano nel regno delle semplici possibilità, dove sperano di giungere, sulle ali delle idee, vicino a ciò che si era sottratto a ogni loro indagine empirica. Una volta che con un salto così potente essi credono infine di aver messo piede su di un terreno solido, allargano il concetto ormai determinato (in possesso del quale, senza sapere come, essi sono giunti) all'intero campo della creazione, e spiegano l'ideale — che era unicamente un prodotto della ragione pura — mediante l'esperienza (sebbene tale chiarimento sia abbastanza povero e assai inferiore alla dignità
20 del suo oggetto), senza tuttavia voler confessare, che a questa conoscenza, o a questa supposizione, essi sono giunti attraverso un sentiero diverso da quello dell'esperienza.

Di conseguenza, la prova fisico-teologica si fonda sulla prova cosmologica, e questa a sua volta si fonda sulla prova ontologica dell'esistenza di un unico ente originario, inteso come ente supremo. E poiché nessun'altra via — al di fuori di queste tre — rimane aperta alla ragione speculativa, così la prova ontologica fondata su meri concetti puri della ragione è l'unica possibile, se può dirsi possibile una qualche dimostrazione di una proposizione sovrastante in tale misura ogni uso empirico dell'intelletto.