

mente, se noi non vogliamo restar impigliati nelle nostre affermazioni più comuni, a considerare tutte le percezioni, si chiamino esse interne od esterne, semplicemente come una coscienza di ciò che si appartiene alla nostra sensibilità, e i loro oggetti esterni non come cose in sé, ma soltanto come rappresentazioni, di cui, come d'ogni altra rappresentazione, noi possiamo essere immediatamente coscienti, ma che si dicono esterni perché appartengono a quel senso che diciamo senso esterno, la cui intuizione è lo spazio; il quale per altro, a sua volta, non è se non un modo di rappresentazione interna, in cui certe percezioni si connettono tra loro.

Se agli oggetti esterni attribuiamo il valore di cose in sé, è assolutamente impossibile comprendere come noi dobbiamo giungere alla conoscenza della loro realtà fuori di noi, fondandoci semplicemente sulla rappresentazione che è in noi. Infatti fuor di sé non si può sentire, ma soltanto in se medesimo; e l'intera autocoscienza non da quindi se non soltanto nostre proprie determinazioni. L'idealismo scettico, dunque, ci costringe a ricorrere all'unico rifugio che ci rimane, ossia alla idealità di tutti i fenomeni, che noi abbiamo dimostrata nell'Estetica trascendentale indipendentemente da queste conseguenze, che allora non potevamo prevedere. Ma, se si domanda se dopo ciò il dualismo abbia luogo soltanto nella psicologia, la risposta è: Certamente! Ma solo nel senso empirico, che cioè nel contesto dell'esperienza la materia, come sostanza nel fenomeno, è realmente data al senso esterno, come l'Io pensante, perimenti come sostanza fenomenica, innanzi al senso interno; e secondo le regole che questa categoria introduce nel contesto delle nostre percezioni, si esterne e sì interne, per formare un'esperienza, devono anche i fenomeni, da ambo le parti, esser unificati tra loro. Che se si volesse estendere il concetto del dualismo, come per solito accade, e prenderlo nel senso trascendentale, né esso né il pneumatismo a esso opposto da un lato, né il materialismo dall'altro avrebbero il menomo fondamento, poiché allora verrebbe meno la determinazione dei propri concetti, e la differenza del modo di rappresentarsi gli oggetti, che ci restano ignoti per quel che sono in sé, si prenderebbe per una differenza delle cose stesse. L'Io, rappresentato dal senso interno nel tempo, e gli oggetti nello spazio fuori di me, sono bensì fenomeni specificamente affatto diversi, ma non perciò son pensati come cose diverse. L'oggetto trascendentale, che è a base dei fenomeni esterni, come quello che è base dell'intuizione interna, non è in sé né materia né essere pensante, ma un principio

a noi ignoto dei fenomeni che ci danno il concetto empirico della prima come della seconda parte.

Se adunque, secondo che evidentemente ci obbliga a fare la presente Critica, restiamo fedeli alla regola sopra stabilita, di non spingere le nostre inchieste al di là dei limiti in cui l'esperienza possibile può fornircene l'oggetto, noi non ci lasceremo mai venire l'idea di istituire una ricerca intorno agli oggetti dei nostri sensi per ciò che essi possono essere in se stessi, cioè senza nessun rapporto ai sensi. Ma se lo psicologo prende i fenomeni per cose in sé, sia come materialista, accogliendo nella sua dottrina unicamente la materia, sia, come spiritualista, soltanto esseri pensanti (secondo cioè la forma del nostro senso interno), o, come dualista, l'una e l'altro, quasi cose in sé esistenti, egli è sempre preso nell'equivoco di dover escogitare come possa esistere in sé quel che pure non è una cosa in sé, ma soltanto il fenomeno di una cosa in generale.

CONSIDERAZIONE SULLA SOMMA DELLA PSICOLOGIA PURA
IN CONSEGUENZA DI QUESTI PARALOGISMI

Se noi paragoniamo la psicologia, come fisiologia del senso interno, con la somatologia, come fisiologia degli oggetti dei sensi esterni, noi troviamo, — a parte che in entrambe molto può esser conosciuto empiricamente, — questa notevole differenza, che nell'ultima scienza molto tuttavia può esser conosciuto a priori dal semplice concetto di essere esteso impenetrabile, ma nella prima dal concetto di un essere pensante non può essere ricavato nulla per cognizione sintetica a priori. La causa è questa. Benché entrambi siano fenomeni, pure il fenomeno che sta innanzi al senso esterno è qualcosa di stabile e permanente, che fornisce un sostrato a fondamento delle determinazioni mutevoli, e quindi un concetto sintetico, quello cioè dello spazio e di un fenomeno in esso, laddove il tempo, unica forma della nostra intuizione interna, non ha niente di permanente, e quindi fa conoscere solo la vicenda delle determinazioni, ma non l'oggetto determinabile. Infatti in ciò che diciamo anima, tutto è in continuo flusso e non c'è nulla di permanente, salvo forse (se si vuole) l'Io così semplice, perché questa rappresentazione non ha un contenuto, e quindi non ha un molteplice, onde pare anche rappresentare o, per dir meglio, designare un oggetto semplice. Questo Io dovrebbe esser una intuizione, la quale, essendo presupposta nel pensiero in generale (prima di ogni esperienza) fornirebbe, come intuizioni a priori, proposizioni sintetiche, se do-

vesse essere possibile realizzare una conoscenza razionale pura della natura di un essere pensante in generale. Se non che questo io è così poco intuizione come concetto di un qualunque oggetto, ma è la semplice forma della coscienza¹, che può accompagnare le due specie di rappresentazioni ed elevarle così a conoscenze, in quanto cioè qualche altra cosa sia data nell'intuizione, che porga materia alla rappresentazione di un oggetto. Tutta dunque la psicologia razionale cade, come scienza che trascende tutte le forze della ragione umana, e non ci resta altro che studiare la nostra anima con la guida dell'esperienza e tenerci nei limiti delle questioni, che non vanno al di là dei termini, dentro i quali l'esperienza interna possibile può presentare il loro contenuto.

Ma quantunque essa non abbia, come conoscenza estensiva, nessuna utilità, anzi come tale sia composta di meri paralogismi, non le si può tuttavia negare una importante utilità negativa, se essa non deve valere se non come trattazione critica dei nostri raziocinii dialettici, e precisamente dei raziocinii della ragione comune e naturale.

A che ci è necessaria una psicologia semplicemente fondata su principi razionali puri? Senza dubbio, principalmente allo scopo di assicurare il nostro Me pensante contro il pericolo del materialismo. Ma questo fa il concetto razionale che noi abbiamo dato del nostro Me pensante. Lungi infatti dal rimanere, secondo questo concetto, qualche timore che, sottratta la materia, sarebbe perciò distrutto ogni pensiero e la stessa esistenza dell'essere pensante, è stato piuttosto chiaramente dimostrato che, se io sottraggo il soggetto pensante, tutto il mondo corporeo deve cadere, come quello che non è se non il fenomeno nel senso del nostro soggetto e una specie di rappresentazione del medesimo.

Certo, così io non conosco meglio questo Me pensante rispetto alle sue proprietà, né posso scorgere la sua permanenza, anzi neppure l'indipendenza del suo esistere dal qualunque sostrato trascendentale dei fenomeni esterni: perché questo, al pari di quello, mi è ignoto. Ma, poiché nondimeno è possibile attingere d'altronde che da meri principi speculativi motivi di sperare un'esistenza indipendente e costante in ogni vicenda del mio stato, della mia natura pensante, s'è già molto guadagnato così, a potere, con la libera confessione della mia propria ignoranza, respingere tuttavia gli attacchi

¹ Kant sostituì più tardi in una postilla al suo esemplare: «l'oggetto a noi ignoto della coscienza».

dommatici di un avversario speculativo, e dimostrargli che ei non può della natura del mio soggetto saper di più, per negare la possibilità alle mie speranze, che non io per attaccarmi ad esse.

Su questa apparenza trascendentale dei nostri concetti psicologici si fondano poi anche tre questioni dialettiche, che formano lo scopo proprio della psicologia razionale, e che non posson essere risolte altrimenti che per le ricerche precedenti; ossia 1) della possibilità del commercio dell'anima con un corpo organico, cioè dell'animalità e dello stato dell'anima nella vita dell'uomo; 2) dell'inizio di questo commercio, cioè dell'anima alla nascita e prima della nascita dell'uomo; 3) della fine di questo commercio, cioè dell'anima alla morte e dopo la morte dell'uomo (questione dell'immortalità).

Ora io affermo che tutte le difficoltà, che si crede di trovare in queste questioni, e con cui come obiezioni dommatiche si tenta di darsi l'aria di una più profonda penetrazione della natura delle cose di quella che può avere l'intelletto comune, riposano sopra una semplice illusione, per cui si fa un'ipostasi di ciò che esiste semplicemente nel pensiero, e lo si ammette, nella stessa qualità appunto, come un oggetto reale fuori del soggetto pensante; cioè si prende l'estensione, che non è se non fenomeno, per una proprietà delle cose esterne sussistente anche senza la nostra sensibilità, e il movimento per un effetto di esse, che avvenga realmente in sé anche fuori dei nostri sensi. Infatti la materia, la cui unione con l'anima fa nascere così grande difficoltà, non è altro che una semplice forma? un certo modo di rappresentarsi un oggetto ignoto, per mezzo di quella intuizione che si dice senso esterno. Può ben dunque esserci qualcosa fuori di noi, a cui corrisponda questo fenomeno, che diciamo materia; ma, nella sua qualità di fenomeno, essa non è fuori di noi, bensì unicamente, come un pensiero, in noi, quantunque questo pensiero dal detto senso sia rappresentato come esistente fuori di noi. La materia significa adunque, non una specie di sostanza affatto diversa ed eterogenea dall'oggetto del suo interno (anima), ma soltanto la disparità dei fenomeni di oggetti (che in sé ci sono ignoti), le cui rappresentazioni noi diciamo esterne, in confronto di quelle che ascriviamo al senso interno, benché esse appartengano semplicemente al soggetto pensante né più né meno di tutti gli altri pensieri, salvo che hanno in sé questo di illusivo: che, rappresentando esse oggetti nello spazio, sembrano sciogliersi quasi dall'anima e star sospese fuori di essa, mentre pure lo stesso spazio, in cui esse sono intuite, non è se non una rappresentazione il cui ri-

scontro non può guarirsi incontrarsi, nella stessa qualità, fuori dell'anima. Ora la questione non è più del commercio dell'anima con le altre sostanze note ed estranee fuori di noi, ma solo dell'unione delle rappresentazioni del senso interno con le modificazioni della nostra sensibilità esterna, e come queste possano tra loro unirsi secondo leggi costanti, sì da coerire in una esperienza.

Finché noi accostiamo tra loro fenomeni interni ed esterni come semplici rappresentazioni dell'esperienza, noi non troviamo nessun controsenso, nulla che renda strana l'unione delle due specie di senso. Ma appena ipostatizziamo i fenomeni esterni, considerandoli, non più come rappresentazioni, ma, nella qualità stessa in cui essi sono in noi, come cose sussistenti per sé anche fuori di noi, mentre ne riferiamo azioni, che in quanto fenomeni li mostrano in relazione tra loro, al nostro soggetto pensante, allora abbiamo un carattere delle cause efficienti fuori di noi, il quale non vuoi accordarsi con gli effetti di esse in noi, poiché quello si riferisce semplicemente ai sensi esterni, ma questi al senso interno: sensi che, sebbene uniti in un soggetto, pur sono sommamente eterogenei. Allora noi non abbiamo altri effetti esterni che cangiamenti di luogo, e altre forze che semplici tendenze, risolvendosi in rapporti nello spazio come loro effetti. Ma in noi gli effetti sono pensieri, tra cui non v'ha nessun rapporto di luogo, movimento, forma ? determinazione spaziale in generale, e noi smarriamo interamente il filo conduttore delle cause negli effetti, che se ne dovrebbero dimostrare nel senso interno. Noi tuttavia dovremmo riflettere, che i corpi non sono oggetti in sé, che ci son presenti, bensì un semplice fenomeno, chi sa di qual oggetto ignoto; che il movimento non è l'effetto di questa causa ignota, ma soltanto il fenomeno del suo influxo sui nostri sensi; che per conseguenza l'uno e l'altro non sono qualcosa fuori di noi, ma solo rappresentazioni in noi; che, quindi, non il movimento della materia cagiona in noi le rappresentazioni, ma che esso stesso (quindi anche la materia, che per suo mezzo ci si rende conoscibile) è una semplice rappresentazione, e che infine tutta la presupposta difficoltà si riduce a ciò: come e per quale causa le rappresentazioni della nostra sensibilità sono tra loro in tale rapporto, che quelle che diciamo intuizioni esterne possano, secondo leggi empiriche, essere rappresentate come oggetti fuori di noi; questione, che non implica assolutamente la presunta difficoltà di spiegare l'origine delle rappresentazioni da cause efficienti esistenti fuori di noi, affatto estranee, prendendo i fenomeni di una causa ignota per la causa fuori di noi, ciò che non può dar luogo se non a confusione. In

giudizi in cui ricorre un equivoco radicatosi per lunga abitudine, è impossibile portare la rettificazione fino a quella intelligibilità che può essere richiesta in altri casi, in cui nessuna illusione inevitabile di questo genere confonde il concetto. Quindi questa nostra liberazione della ragione delle teorie sofistiche difficilmente avrà già l'evidenza che le è necessaria per una piena soddisfazione.

Ma credo di poterla raggiungere nel seguente modo.

Tutte le obiezioni possono dividersi in dommatiche, critiche e scettiche. L'obiezione dommatica è quella diretta contro una proposizione, la critica quella diretta contro la dimostrazione di una proposizione. La prima ha bisogno di una cognizione circa la costituzione della natura d'un oggetto, per poter affermare il contrario di ciò che la proposizione asserisce di questo oggetto: e appunto per questo è essa stessa dommatica, e presume di conoscere meglio dell'avversario la costituzione di cui si tratta. L'obiezione critica, lasciando intatta la proposizione nel suo valore ? non valore, e attaccando soltanto la dimostrazione, non ha punto bisogno di conoscer meglio l'oggetto, ? di attribuirsi una miglior conoscenza; essa sostiene soltanto che l'affermazione è priva di fondamento, non che sia falsa. L'obiezione scettica contrappone, l'una all'altra, tesi e antitesi come obiezioni di eguale importanza, ciascuna di esse a vicenda come domma e l'altra come obiezione, ed è pertanto da ambo i lati opposti in apparenza dommatica, per annullare ogni giudizio intorno all'oggetto. Così, dunque, l'obiezione dommatica come la scettica devono presumere entrambe tanta cognizione dell'oggetto quanta è necessaria per affermare di esso qualcosa positivamente ? negativamente. Solo quella critica è di maniera che, sostenendo semplicemente che si prende a sostegno della propria affermazione qualcosa che è nullo e semplicemente fittizio, rovescia la teoria per ciò che le toglie il suo preteso fondamento, senza per altro voler nulla decidere circa la natura dell'oggetto.

Ora noi, secondo i concetti comuni della nostra ragione, siamo dommatici rispetto al commercio in cui il nostro soggetto pensante sta con le cose fuori di noi, e consideriamo queste come veri oggetti sussistenti indipendentemente da noi, secondo un certo dualismo trascendentale, che non attribuisce quei fenomeni esterni, come rappresentazioni, al soggetto, ma li trasferisce, così come ce li porge l'intuizione sensibile, fuori di noi come oggetti, e li separa del tutto dal nostro soggetto pensante. Ora questa surrezione è il fondamento di tutte le teorie sul commercio tra l'anima e il corpo; e non si domanda mai se questa realtà oggettiva dei fenomeni sia così inte-

ramente vera, ma la si presuppone per ammessa, e si sottilizza soltanto sul modo in cui si debba spiegare e intendere. I tre ordinari sistemi escogitati sopra questo punto, e realmente i soli possibili, sono quelli dell'influsso fisico, dell'armonia prestabilita e dell'assistenza soprannaturale.

I due ultimi modi di spiegare il commercio dell'anima con la materia sono fondati sulle obiezioni contrarie al primo, che è la rappresentazione del pensiero volgare; che, cioè, quello che appare come materia non possa essere, col suo influsso immediato, la causa di rappresentazioni, come di una specie affatto eterogenea di effetti. Ma essi allora non possono legare con quello che intendono per oggetto dei sensi esterni il concetto di materia, che non è altro che fenomeno, e però già in sé semplice rappresentazione, cagionata da oggetti esterni quali si sieno; perché altrimenti direbbero: che le rappresentazioni degli oggetti esterni (i fenomeni) non possono essere cause esterne delle rappresentazioni nello spirito nostro; che sarebbe un'obiezione affatto priva di senso, perché non avverrà mai a nessuno di ritenere per causa esterna ciò che ha una volta riconosciuto per semplice rappresentazione. Essi dunque devono, secondo i nostri principi, indirizzare la loro teoria a questo, che quello che è il vero (trascendentale) oggetto dei nostri sensi esterni, non possa esser la causa di quelle rappresentazioni (fenomeni), che noi intendiamo sotto il nome di materia. Ora, poiché nessuno può a ragione asserire di conoscere qualcosa della causa trascendentale delle nostre rappresentazioni dei sensi esterni, così la loro affermazione è interamente priva di fondamento. Ma, se quelli che pretendono di migliorare¹ la dottrina dell'influsso fisico, volessero, secondo la comune maniera di pensare d'un dualismo trascendentale, vedere nella materia come tale una cosa in sé (e non il semplice fenomeno di una cosa ignota), e rivolgere la loro obiezione a dimostrare che un tale oggetto esterno, che non dimostra in sé altra causalità che quella dei movimenti, non possa più esser la causa efficiente di rappresentazioni, ma che perciò deve intervenire un terzo essere per fondare tra i due, se non un'azione reciproca, almeno tuttavia una corrispondenza e armonia; allora essi darebbero principio alla loro confutazione ammettendo nel loro dualismo il p??t?? ?e?d?? dell'influsso fisico, e così con la loro obiezione non confuterebbero tanto l'influsso naturale, ma il loro stesso presupposto

¹ *Die vermeinten Verbesserer* = i presunti correttori.

dualistico. Perché le difficoltà relative all'unione della natura pensante con la materia, provengono tutte senza eccezione unicamente da quella rappresentazione dualistica insinuata, che la materia come tale sia, non fenomeno, cioè semplice rappresentazione dello spirito, cui corrisponda un oggetto ignoto, ma l'oggetto in se stesso, così come esso esiste fuori di noi e indipendentemente da ogni sensibilità.

Contro dunque l'influsso fisico comunemente ammesso non può muoversi nessuna obiezione dommatica. Infatti, se l'avversario ammette che la materia e il suo movimento sono semplici fenomeni, e quindi soltanto rappresentazioni, egli può porre la difficoltà soltanto in questo, che l'oggetto ignoto della nostra sensibilità non può essere la causa delle rappresentazioni in noi: ciò che niente autorizza ad asserire, poiché nessuno di un oggetto ignoto può decidere che cosa esso possa fare ? non fare. Egli deve invece, secondo le prove addotte, ammettere necessariamente questo idealismo trascendentale, se non vuol fare apertamente un'ipotesi delle rappresentazioni, e trasferirle come vere cose fuori di noi.

Pure contro l'opinione comune dell'influsso fisico può esser fatta una fondata obiezione critica. Un tale presunto commercio tra due specie di sostanze, la pensante e la estesa, ha a fondamento un dualismo grossolano, e fa di queste, che pure non sono se non semplici rappresentazioni del soggetto pensante, cose che sussistono per sé. Sicché il malinteso influsso fisico può essere distrutto pienamente mostrando come nullo e fittizio l'argomento suo.

La famosa questione intorno al commercio del pensiero e dell'estensione si ridurrebbe, dunque, se si elimini tutto ciò che è immaginario, unicamente a questo: come in un oggetto pensante in generale sia possibile una intuizione esterna, cioè l'intuizione dello spazio (di ciò che lo riempie, forma e movimento). Ma a questa domanda a niuno è possibile trovare una risposta; né si può mai colmare questa lacuna del nostro sapere, bensì soltanto additarla, ascrivendo i fenomeni esterni a un oggetto trascendentale, che è la causa di questa specie di rappresentazioni, e che noi per altro non conosciamo punto, né ne otterremmo mai nessun concetto. In tutti problemi, che possono presentarsi nel campo dell'esperienza, noi trattiamo quei fenomeni come oggetti in sé, senza preoccuparci del fondamento primo della loro possibilità (come fenomeni). Ma, se andiamo al di là dei suoi confini, divien necessario il concetto di un oggetto trascendentale.

Di queste osservazioni sul commercio tra l'essere pensante e l'e-

steso, la risoluzione di tutte le controversie ? obiezioni riguardanti lo stato della natura pensante, prima di tale commercio (della vita) ? dopo tolto tale commercio (alla morte), è una conseguenza immediata. L'opinione che il soggetto pensante abbia potuto pensare prima d'ogni commercio col corpo, si enuncierebbe così: che prima del principio di questo modo di sensibilità, per cui qualcosa ci apparisce nello spazio, gli stessi oggetti trascendentali, che nello stato presente ci appaiono come corpi, han potuto essere intuiti in tutt' altro modo. L'opinione poi che l'anima, dopo la fine di ogni commercio col mondo corporeo, possa tuttavia continuare a pensare, si enuncierebbe in questa forma: che se dovesse cessare il modo di sensibilità per cui gli oggetti trascendentali, e per ora affatto ignoti, ci appaiono come mondo materiale, non perciò verrebbe anche a finire ogni intuizione di essi; ed è ben possibile che gli stessi ignoti oggetti continuino, benché certo non più nella qualità di corpi, ad esser conosciuti dal soggetto pensante.

Ora in vero nessuno può addurre la minima ragione in pro di tale affermazione fondata su principi speculativi, anzi, neppur dimostrarne la possibilità, ma soltanto presupporla; ma nessuno del pari può muover contro di essa una valida obbiezione dommatica. Giacché chiunque egli sia, della causa assoluta e intima di fenomeni esterni e corporei ne sa tanto poco quanto me ? chiunque altro. Ei non può dunque dire con fondamento di sapere su che si fondi la realtà dei fenomeni esterni nello stato presente (nella vita); quindi neppure, che la condizione di ogni intuizione esterna, oppure il soggetto stesso pensante, cesserà dopo questo stato (alla morte).

Ogni conflitto adunque intorno alla natura del nostro essere pensante e del rapporto di esso col mondo corporeo è unicamente una conseguenza di questo, che, rispetto a ciò di cui non si sa nulla, si colma la lacuna con paralogismi della ragione, facendo de' propri pensieri cose e ipostasi; donde nasce una scienza immaginaria sia rispetto a quello che afferma positivamente, sia rispetto a quello che afferma negativamente, credendosi ognuno di saper qualcosa di oggetti, di cui nessun uomo ha un concetto qual sia, ? convertendo le sue proprie rappresentazioni in oggetti, e avvolgendosi in un perpetuo circolo di equivoci e contraddizioni. Solo la freddezza di una critica severa ma giusta può liberare da questa illusione dommatica, che trattiene tanti con una felicità immaginaria tra teorie e sistemi, e limitare tutte le nostre pretese speculative soltanto al campo dell'esperienza possibile; e non quasi con scipita spiritosaggine sui tentativi sì spesso mancati ? con pii sospiri sui limiti della nostra ra-

gione, ma per mezzo di una determinazione dei suoi confini compiuta con la scorta dei principi sicuri: determinazione, che appone con la maggior sicurezza il suo *nihil ulterius* alle colonne d'Ercole che la natura stessa ha poste, per far continuare il viaggio della nostra ragione solo fin dove giungono, procedendo continue, quelle coste dell'esperienza, che noi non possiamo abbandonare senza avventurarci in un oceano senza rive; il quale tra orizzonti sempre fallaci, ci costringe infine a rinunciare a tutti gli sforzi faticosi e lunghi, come disperati.

Noi fin qui siamo rimasti ancora in debito di una spiegazione chiara e generale e pur naturale dell'apparenza trascendentale, e pur naturale, nei paralogismi della ragion pura, come anche della giustificazione dei loro ordinamenti sistematici e correnti parallelamente alla tavola delle categorie. Non avremmo potuto imprenderle al principio di questa sezione, senza correre il rischio dell'oscurità, ? di fare anticipazioni inopportune. Ora vogliamo tentar di' soddisfare a questo obbligo.

Si può far consistere ogni apparenza in ciò, che la condizione soggettiva del pensiero è presa per la conoscenza dell'oggetto. Inoltre, nell'introduzione alla Dialettica trascendentale abbiamo mostrato che la ragion pura si occupa soltanto della totalità della sintesi delle condizioni di un dato condizionato. Ora, poiché l'apparenza dialettica della ragion pura non può essere un'apparenza empirica che si trova nella conoscenza empirica determinata, così essa concernerà l'universale delle condizioni del pensiero; e non si daranno se non tre casi dell'uso dialettico della ragion pura:

1. La sintesi delle condizioni di un pensiero in generale.
2. La sintesi delle condizioni del pensiero empirico.
3. La sintesi delle condizioni del pensiero puro.

In tutti questi tre casi la ragion pura ha da fare soltanto con la totalità assoluta di questa sintesi, ossia con quella condizione, che a sua volta è incondizionata. Su questa divisione si fonda anche la triplice apparenza trascendentale, che dà luogo alle tre sezioni della dialettica e fornisce le idee ad altrettante scienze apparenti della ragion pura, alla psicologia, alla cosmologia e alla teologia trascendentali. Noi abbiamo a che fare, qui, solo con la prima.

Poiché nel pensiero in generale noi facciamo astrazione da ogni riferimento del pensiero a un qualunque oggetto (sia esso dei sensi ? dell'intelletto puro), la sintesi delle condizioni di un pensiero in

generale (n. 1) non è punto oggettiva, ma semplicemente una sintesi del pensiero col soggetto, la quale per altro falsamente è ritenuta per rappresentazione sintetica di un oggetto.

Ma ne segue, altresì, che la conclusione dialettica alla condizione di ogni pensiero in generale, che è a sua volta incondizionata, non incorre in errore pel contenuto (giacché essa astrae da ogni contenuto od oggetto), ma erra soltanto nella forma, e dev'esser detta paralogismo.

Poiché poi l'unica condizione che accompagna ogni pensiero, è l'io nella proposizione universale: Io penso, la ragione ha che fare con questa condizione, in quanto essa stessa è incondizionata. Ma essa non è se non la condizione formale, ossia l'unità logica di ogni pensiero, in cui si astrae da ogni oggetto, e pure vien rappresentata come un oggetto che io penso, ossia l'io stesso e la sua unità incondizionata.

Se uno mi rivolge in generale la domanda: di che natura è una cosa che pensa?, io non posso punto rispondervi a priori, perché la risposta dev'essere sintetica (chè una risposta analitica spiega forse il pensiero, ma non da nessuna nuova conoscenza di quello su cui poggia questo pensiero, quanto alla sua possibilità). Ma per ogni soluzione sintetica si richiede l'intuizione, che nel problema così universale è stata messa totalmente da parte. Nessuno del pari può rispondere alla domanda nella sua universalità: quale dev'esser una cosa, che è mobile? Giacché l'estensione impenetrabile (materia) non è quindi data. Ora quantunque universalmente a quelle domande io non abbia nessuna risposta, pure mi sembra che, nel caso particolare, una risposta possa darla nella proposizione che esprime l'autocoscienza: Io penso. Infatti questo Io è il primo soggetto, cioè sostanza; esso è semplice, e così via. Ma queste sarebbero allora mere proposizioni sperimentali, le quali tuttavia, senza una regola universale che esprimesse in generale a priori le condizioni della possibilità di pensare, non potrebbero contenere nessun predicato simile (che non potrebbe essere empirico). In questo modo, la mia capacità, a principio così plausibile, di giudicare intorno alla natura di un essere pensante, e per puri concetti, mi diventa sospetta, benché non ne abbia ancora scoperto l'errore.

Se non che le indagini ulteriori circa l'origine di questi attributi, che io attribuisco a me come essere pensante, possono scoprire questo errore. Essi non sono altro che categorie pure, con cui io non penso mai un oggetto determinato, ma soltanto l'unità delle rappresentazioni per determinare un oggetto delle medesime. Se non che,

senza un'intuizione che le sia a fondamento, la categoria da sola non può creare il concetto d'un oggetto; perché soltanto per mezzo dell'intuizione vien dato l'oggetto; che poi è pensato in conformità della categoria. Se io considero una cosa come sostanza nel fenomeno, devono prima essermi dati predicati della sua intuizione, in cui distinguo il costante dal variabile e il sostrato (la cosa stessa) da quello che semplicemente vi inerisce. Se dico una cosa semplice nel fenomeno, intendo con ciò che l'intuizione di essa è, bensì, una parte del fenomeno, ma essa stessa non può esser divisa, e così via. Che se qualcosa è conosciuta come semplice soltanto nel concetto, e non nel fenomeno, io non ho perciò nessuna conoscenza dell'oggetto, ma solo del concetto che mi fo di qualcosa in generale, che non è capace di nessuna intuizione speciale. Io dico soltanto che penso qualche cosa affatto semplice, poiché realmente non posso dire di più che questo solo: che qualcosa è.

Ora la mera appercezione (l'io) è sostanza nel concetto, semplice nel concetto, e così via: e a questo modo tutti quei teoremi psicologici hanno la loro esattezza incontrastabile. Tuttavia per questo non si conosce in nessun modo quel che si vuoi propriamente sapere dell'anima; perché tutti questi predicati non valgono assolutamente dell'intuizione, e non possono quindi avere né anche nessuna conseguenza che si applichi ad oggetti della esperienza: quindi sono affatto vuoti. Infatti quel concetto della sostanza non m'insegna che l'anima dura per se stessa: non mi dice che essa è una parte delle intuizioni esterne, che a sua volta non possa più esser divisa, e che, perciò, non possa nascere da alcuna trasformazione della natura e non possa morire; le proprietà che veramente potrebbero farmi conoscere l'anima nel contesto dell'esperienza, e darmi modo di sapere qualche cosa rispetto alla sua origine e al suo stato futuro. Ma se io dico per una pura e semplice categoria che l'anima è una sostanza semplice, è chiaro che, poiché il nudo concetto intellettuale di sostanza non contiene altro se non che una cosa dev'esser rappresentata come soggetto in sé, senz'essere a sua volta predicato di qualche altra, di qui non ne discende nulla quanto alla sua permanenza, e l'attributo di semplice non può aggiungere di certo questa permanenza; quindi così non si è menomamente illuminati su quel che possa appetare all'anima nei cangiamenti del mondo. Se ci si potesse dire che essa è una parte semplice della materia, di essa, da quel che l'esperienza ce ne insegna, noi potremmo dedurre la permanenza e, insieme con la natura semplice, la indistruttibilità. Ma di ciò il concetto dell'io nel principio psicologico (Io penso) non dice parola.

Ma che l'essere, che in noi pensa, presuma di conoscersi per mezzo di pure categorie, e di quelle che sotto ogni titolo di esse esprimono l'unità assoluta, dipende da ciò. L'appercezione è il fondamento stesso della possibilità delle categorie, che dalla parte loro non rappresentano altro che la sintesi del molteplice dell'intuizione, in quanto questo ha unità nell'appercezione. Quindi l'autocoscienza in generale è la rappresentazione di ciò che è la condizione di ogni unità, e intanto è a sua volta incondizionato. Si può quindi dire dell'Io pensante (anima) che si pensa come sostanza, semplice, numericamente identica in ogni tempo e correlato di ogni esistenza, da cui ogni altra esistenza dev'essere inferita: che esso non conosce se stesso mediante le categorie, ma le categorie, e per mezzo di esse tutti gli oggetti, nell'assoluta unità dell'appercezione, quindi mediante se stesso. Ora è di certo molto evidente che io quello stesso che devo presupporre per conoscere un oggetto in generale, non posso conoscerlo anch'esso come oggetto, e che il Sé determinante (il pensiero) è diverso dal Sé determinabile (soggetto pensante) come la conoscenza dall'oggetto. Pure nulla è più naturale e seducente dell'apparenza di prendere l'unità nella sintesi del pensiero per una unità percepita nel soggetto di questo pensiero. Si potrebbe dirla la surrezione della coscienza ipostatizzata (*apperceptionis substantiatae*).

Se si vuoi dare un titolo logico al paralogismo che ricorre nei raziocinii dialettici della psicologia razionale in quanto essi hanno tuttavia premesse vere, si può considerarlo come un *sophisma figurae dictionis*, in cui la premessa maggiore fa della categoria rispetto alla sua condizione un semplice uso trascendentale, la minore invece e la conclusione rispetto all'anima, che è stata sussunta sotto tale condizione, fa della stessa categoria un uso empirico. Così, per es. il concetto di sostanza nel paralogismo della semplicità è un puro concetto intellettuale, di uso meramente trascendentale; ossia di nessun uso senza le condizioni dell'intuizione sensibile. Ma nella minore lo stesso concetto è applicato a tutta l'esperienza interna, senza tuttavia stabilire prima e mettere a fondamento la condizione della sua applicazione *in concreto*, ossia la permanenza di esso; e ne vien quindi fatto un uso empirico, quantunque qui illecito.

Per mostrare infine la connessione sistematica di tutte queste affermazioni dialettiche di una psicologia razionale in un sistema di ragion pura, e però la loro completezza, si noti che l'appercezione si realizza per tutte le classi di categorie, ma solo attenendosi a quei concetti dell'intelletto che, in ciascuna di queste classi, sono per le

altre a fondamento dell'unità in una percezione possibile, quindi: sussistenza, realtà, unità (non pluralità) e esistenza; soltanto che la ragione qui le rappresenta tutte come condizioni, esse stesse incondizionate, della possibilità di un essere pensante. L'anima dunque conosce in se medesima:

1.
L'unità incondizionata del rapporto, cioè se stessa, non come inerente, ma sussistente
2.
l'unità incondizionata della qualità, cioè non come reale totalità ma semplice¹,
3.
l'unità incondizionata nella pluralità nel tempo, cioè non come numericamente diversa in tempi diversi, ma come uno e identico soggetto,
4.
l'unità incondizionata dell'esistenza nello spazio, cioè non come coscienza di più cose esterne ma solo dell'esistenza di se stessa e dell'altre cose soltanto come sue rappresentazioni.

La ragione è la facoltà dei principi. Le affermazioni della psicologia pura non contengono predicati empirici dell'anima, ma predicati che, se essi han luogo, devono determinare l'oggetto in sé, indipendentemente dall'esperienza, e quindi per mezzo della sola ragione. Devono dunque ragionevolmente esser fondati su principi e concetti universali di nature pensanti. Invece si ha che le regge tutte la rappresentazione particolare: Io sono; la quale, appunto perché esprime la formula pura di ogni mia esperienza (indeterminatamente), si annunzia come proposizione universale, che vale per tutti gli esseri pensanti, e poiché essa è per tutti i rispetti particolare, porta con sé l'apparenza di una assoluta unità delle condizioni del pensiero in generale, e così si estende al di là della sfera dell'esperienza possibile.

¹ Ancora io non posso mostrare come il semplice qui corrisponda a sua volta alla categoria della realtà, ma verrà dimostrato nel capitolo seguente a proposito di un altro uso razionale dello stesso concetto (N. d. K.).