

è un vano atteggiare che può forse impressionare gli sprovveduti, ma che non tocca la cosa stessa.

Tutte le forme possibili di espressione dell'Assoluto, infatti, sono soltanto modi di manifestarsi dell'Assoluto stesso nella riflessione, e, in questo, sono tutte perfettamente uguali. L'essenza dell'Assoluto stesso, che è immensamente reale come ideale, non può però essere conosciuta mediante definizioni, ma soltanto con l'intuizione, perché soltanto ciò che è composto può essere conosciuto mediante una descrizione, ma ciò che è semplice deve essere intuito. Come si potrebbe descrivere esattamente la luce, in rapporto alla natura, soltanto dicendo che è un ideale come tale reale, senza che perciò il cieco dalla nascita ne acquisisca la conoscenza, così l'assolutezza, al contrario della finitezza, può essere descritta soltanto in un modo analogo, senza che per questo ne consegua che l'uomo spiritualmente cieco ne ricavi un'intuizione della vera *esistenza* della assolutezza.

Nella misura in cui quest'intuizione non può essere *datta* in modo universale, simile a quella di una qualsiasi figura geometrica, ma è qualcosa di particolare e caratteristico per ogni anima, come l'intuizione della luce per ogni occhio, si ha qui una rivelazione soltanto individuale, eppure altrettanto *universale* in quest'individualità, quanto lo è la luce per il senso empirico; questo potrebbe essere il punto in cui le istanze di Eschenmayer potrebbero essere conciliate con le affermazioni della filosofia in un ulteriore sviluppo di entrambi.

L'unico organo adeguato a un oggetto quale l'Assoluto è una forma altrettanto assoluta di conoscenza che l'anima non acquista dal di fuori con l'educazione o con l'insegnamento ecc., ma che costituisce la sua vera sostanza e ciò che vi ha di eterno in essa. Come infatti l'essenza di Dio consiste in un'idealità assoluta, conoscibile solo immediatamente, che è, come tale, assoluta realtà, così l'essenza dell'anima consiste nella conoscenza che coincide con l'assolutamente reale, e quindi con Dio. Perciò la filosofia non ha tanto lo scopo di dare all'uomo qualcosa, quanto piuttosto di separarlo, per quanto possibile, da tutto quanto gli proviene dal contingente, dal corpo, dal mondo fenomenico, dalla vita sensibile, e di ricondurlo a ciò che è originario. Perciò, ancora, l'avvicinamento alla filosofia che precede quella conoscenza può essere soltanto negativo, e cioè mostrare la nullità di tutte le opposizioni sensibili e condurre indirettamente l'anima all'intuizione dell'infinito. Così l'anima, quando vi giunge, abbandona spontaneamente ogni sussidio offerto dalla descrizione puramente negativa dell'assolutezza, e se ne libera, non appena non ne ha più bisogno.

In tutti i sistemi dogmatici, come pure nel criticismo e nell'idealismo della dottrina della scienza si parla di una realtà dell'Assoluto che sarebbe

*esterna e indipendente dall'idealità*, e perciò in tutti questi sistemi non è possibile una conoscenza immediata dell'Assoluto; giacché ci si trova di fronte qui a un'esigenza contraddittoria, quale ha trovato a sua volta la più chiara espressione proprio nella dottrina della scienza, in quanto l'in-sé diventa, a sua volta, attraverso la conoscenza stessa, un prodotto dell'anima, e quindi un *pro* noumeno e cessa di essere un in-sé.

Se si muove dal presupposto di una conoscenza puramente mediata dell'Assoluto (non importa come avvenga la mediazione), l'Assoluto del filosofo può sembrare soltanto qualcosa che viene ammesso per poter filosofare, mentre, in realtà, è vero il contrario, e cioè ogni filosofare comincia ed è cominciato soltanto in quanto l'idea dell'Assoluto è divenuta vivente. Solo la verità fa conoscere il vero, l'evidenza l'evidente; ma la verità e l'evidenza sono chiare per se stesse, e devono perciò essere assolute, anzi essere l'essenza di Dio. Prima che questo fosse riconosciuto, non era affatto possibile cogliere l'idea di quella superiore evidenza che viene cercata nella filosofia, e soltanto dopo che nella tradizione il termine e il nome di filosofia furono applicati anche a uomini che mancarono di quell'impulso interiore, costoro hanno cercato di filosofare anche senza quella conoscenza la cui prima origine era insieme l'origine della filosofia.

Ma chi ha colto quell'evidenza che si trova nell'idea dell'Assoluto e soltanto in essa, e che nessun linguaggio umano è in grado di descrivere, non troverà meno inadeguati tutti i tentativi di ricondurre e limitare quell'evidenza all'ambito dell'aspetto individuale dell'individuo mediante la fede, il presentimento, il sentimento o qualsiasi altro nome si voglia inventare a questo scopo; tentativi che non soltanto non raggiungono quell'evidenza, ma ne sopprimono la stessa essenza.

DISCENDENZA DELLE COSE FINTE DALL'ASSOLUTO } S.  
E LORO RAPPORTO AD ESSO }

Qui sarebbe il caso di usare le parole che Platone scrive al tiranno di Siracusa: «Quale problema ci poni, o figlio di Dionigi e di Doride, quando dici: *qual è il fondamento di ogni male?* Questo problema è infatti come una spina piantata nell'anima fin dalla nascita, per cui chi non se la strappa, non può mai diventare veramente partecipe della verità. Nel giardino, sotto i lauri tu mi dicevi di averlo tu stesso pensato e che è una tua scoperta. Io ti rispondeva che se era così, mi avresti risparmiato molti ulteriori sforzi

Dopo quanto si è detto, dobbiamo dunque distinguere: l'assolutamente ideale, che si libra al di sopra di ogni realtà e non esce mai dalla sua eternità, e che, secondo la terminologia avanti proposta, è Dio; l'assolutamente reale che non può essere la vera realtà di quell'ideale, senza essere un altro Assoluto, solo configurato diversamente; e il termine mediatore di entrambi, l'assolutezza o la forma. Nella misura in cui, in virtù di essa, l'ideale si obietiva nel reale come una copia indipendente, la forma può esser definita un'autoconoscenza: solo che questa autoconoscenza non deve esser intesa come un semplice accidente o attributo dell'assolutamente ideale, ma essa stessa come una realtà indipendente e assoluta; perché l'Assoluto non può essere fondamento ideale di qualche cosa che non sia altrettanto assoluto; proprio come, per la stessa ragione, anche ciò in cui l'ideale conosce se stesso, il reale, deve essere un Assoluto e una realtà indipendente, e non si mescola con l'ideale che sussiste per sé nella sua purezza e limpida idealità.

\* Questo autoconoscersi dell'assolutezza è stato inteso come un uscire dell'assolutezza da se stessa, un suo suddividersi in parti, un suo differenziarsi, e questo è un malinteso che va chiarito prima che si possa passare a rispondere alla prima questione con qualche speranza di non essere fraintesi.

« Senza dubbio (?), scrive Eschenmayer, <sup>10</sup> ogni finito e infinito è soltanto una semplice modificazione dell'eterno, ma che cos'è che determina questa modificazione, che ripartisce queste distinzioni? Se questo elemento determinante si trova nell'assoluta identità, evidentemente la offusca, e se si trova fuori di essa, allora l'opposizione è assoluta. Il conoscere se stesso, l'uscire fuori di sé, il suddividersi in parti sono una sola e identica cosa per l'identità assoluta. »

Senza indugiare qui sul fatto che Eschenmayer confonde due problemi del tutto diversi — quello della possibilità dell'autoconoscenza dell'assolutezza, e quello della genesi della differenza reale da essa (la cui comprensione richiede qualcosa di completamente diverso), limitiamoci alla questione: in che misura questo autoconoscersi deve essere un uscire dell'identità da se stessa? — Forse che, essendo stata posta così la differenza tra l'aspetto soggettivo e quello oggettivo di questo conoscere, è stata soppressa l'identità che era stata predicata dell'Assoluto? Ma l'identità viene predicata soltanto dell'assolutamente ideale, che non viene affatto soppresso nella sua identità, quando viene oggettivato in una copia reale, proprio come non può trovarsi in opposizione ad essa, giacché, come si è detto prima, non si mescola con essa, e non è *allo stesso tempo* soggetto e oggetto. O forse si tratta di un uscire da sé perché quell'autoconoscersi viene pensato come un'azione che non può esser concepita senza mutamento, o come un passaggio dall'essenza alla forma? Ma non si tratta di questo secondo

caso, perché la forma è altrettanto eterna quanto l'essenza, e inseparabile da essa, come l'assolutezza è inseparabile dall'idea di Dio. Né si tratta del primo perché la forma è un'espressione del tutto immediata dell'assolutamente ideale, senza bisogno di nessuna azione o attività di quest'ultimo (e quando lo chiamiamo atto, è perché ci serviamo di termini antropomorfi); ma, come la luce fluisce dal sole senza che il sole si muova, così la forma fluisce dall'essenza, la cui natura potrebbe venir espressa in una certa misura soltanto da chi trovasse un'espressione per indicare un'attività che è la quiete più profonda. <sup>11</sup> Il malinteso deriva dal fatto che il concetto di una successione reale, a cui insieme è connesso quello del mutamento di ciò da cui deriva, viene trasferito a questi rapporti che, per loro natura, possono essere soltanto rapporti di una successione ideale.

E in qual modo dovremmo poi considerare quell'autoconoscersi come un autosdividersi dell'Assoluto? Forse come un vegetale che si trapianta mediante delle propaggini? Forse nel senso che una parte di esso diventerebbe soggetto e l'altra oggetto? Per intendere la cosa in tal modo bisogna non aver letto né compreso neanche le prime righe delle precedenti esposizioni di questa dottrina. E dove mai si troverebbe la partizione? Nel soggetto? No, perché questo rimane assolutamente ideale nella sua totale integrità. Nell'oggetto? No, perché anche questo è l'intero Assoluto. O forse che l'oggetto si suddivida, per riprendere un'immagine spesso usata per indicare questo rapporto, in quanto vede sorgere una sua immagine riflessa? Forse che una parte di esso si trova in lui stesso e l'altra nell'immagine o, piuttosto, non si può neanche pensare un'identità più perfetta di quella che sussiste tra l'oggetto e la sua immagine, anche se non lì si deve mai confondere? <sup>12</sup>

Infine, per provare quel differenziarsi dell'identità assoluta nell'autoconoscenza, si potrebbe così argomentare: « L'identità assoluta, pensata come l'aspetto soggettivo, è pura semplicità senza differenze, mentre nell'aspetto oggettivo o reale, come opposto, diventa necessariamente non identità o differenza ». Ma, anche ammesso che questo sia vero, l'in sé rimane, anche in tal caso, libero da ogni differenza, perché è differenza soltanto ciò in cui esso diventa oggettivo, non esso stesso. Per quanto riguarda poi quella differenza, essa potrebbe soltanto consistere nel fatto che l'unica identità uguale a se stessa è diventata oggettiva in forme particolari; ma queste forme, siccome in esse l'universale, l'Assoluto, viene a coincidere con il particolare in modo tale che né l'uno viene soppresso dall'altro, né viceversa, possono essere soltanto le idee. Ma nelle idee c'è soltanto la possibilità della differenza, e non una differenza reale, perché ogni idea è un universo per sé, e tutte le idee sono come una sola idea. Se quindi quel dif-

cui al di sotto di Dio c'è una materia, priva di regola e di ordine, che l'azione divina impregna con i modelli originari delle cose, sicché essa le genera e viene così ordinata secondo leggi. E uno dei fondatori di questa dottrina si dice che sia stato il padre della vera filosofia, e così il suo nome viene profanato; un attento esame mostra infatti che questa opinione, come del resto l'intero modo corrente di rappresentare la filosofia platonica, è tratta soltanto dal *Timeo*, a cui era più facile avvicinarsi data la sua maggiore affinità con concetti moderni, più che all'elevato spirito etico dei dialoghi platonici più autentici, come il *Fedone*, la *Repubblica* ecc., spirito che è esattamente opposto a quelle rappresentazioni realistiche dell'origine del mondo sensibile. In effetti il *Timeo* non è altro che un conubio dell'intellettualismo platonico con i concetti cosmogonici più rozzi dominanti prima di Platone, e dai quali è appunto merito eterno dell'opera di Socrate e di Platone aver allontanato per sempre la filosofia.

L'insostenibilità di quel conubio risulta chiaramente anche dalle opere dei neoplatonici che, già per il semplice fatto di aver interamente escluso dal loro sistema la pretesa materia di Platone, mostrano di aver colto in modo più puro e più profondo lo spirito del loro progenitore, di quanto non abbiano fatto i posteri. I neoplatonici definirono la materia come il nulla e la chiamarono ciò che non è (*ὄνκ' ὄν*) senza ammettere che vi fosse tra essa e la divinità, o una qualche sua emanazione, un rapporto diretto o una relazione reale, come, per esempio, se la luce dell'essere divino si fosse infranta o rispecchiata nel nulla, e di qui fosse derivato il mondo dei sensi; giacché a pensatori così illuminati dalla luce dell'idealismo era tanto estranea questa forma così rozza e realistica di pensare, quanto ogni specie di dualismo. E quando la religione dei Parsi, per spiegare la mescolanza del principio finito e di quello infinito nelle cose sensibili, ammette due esseri originari, che si combattono reciprocamente e che possono venir separati e ciascuno riportato alla sua qualità propria soltanto col dissolversi del concreto (alla fine del mondo), questo essere originario opposto al reale di cui parla, non è affatto una semplice privazione, un puro nulla, ma un principio del nulla e dell'oscurità, una forza uguale a quel principio che opera nella natura sul nulla e offusca la luce nella rifrazione. Ma nel puro nulla non può riflettersi nulla, e nulla può esserne offuscato, e di fronte alla bontà assoluta, o coeterno con essa, non può esserci nessun principio cattivo, o principio del nulla; perché questo principio è dovunque principio della seconda, e non della prima nascita.

Detto in generale: dovrebbe bastare la più semplice riflessione a insegnare a tutti quelli che senza averne la disposizione, spinti dalla vuota pretesa, arrischiavano giudizi sui problemi più alti, che essi sono ugualmente

ignoranti, tanto se considerano l'Assoluto come un essere che produce positivamente il finito, quanto se mettono al di sotto di esso un elemento negativo, non importa se lo presentano come materia dotata di un infinito numero di qualità, oppure, dopo averne resa spiadra la molteplicità, come un'indeterminatezza semplice e vuota, o, infine, addirittura come il nulla. Tanto nell'uno caso come nell'altro, Dio viene reso infatti autore del male. La materia, il nulla, non ha per sé nessun carattere positivo, ma lo assume, e diventa soltanto allora principio cattivo, quando lo splendore del bene entra in conflitto con essa. Ora, costoro diranno certamente che questo conflitto non è decretato da Dio, ma dovranno pure ammettere che la prima azione o la prima emanazione divina è limitata da un principio da lui indipendente, e quindi dovranno ricadere nel più completo dualismo.

In una parola, non c'è nessun passaggio continuo dall'Assoluto al reale, e l'origine del mondo sensibile può essere pensata soltanto come un completo distacco dall'assolutezza mediante un salto. Se la filosofia potesse derivare la genesi delle cose reali in modo positivo dall'Assoluto, dovrebbe esserci nell'Assoluto il loro fondamento positivo, mentre in Dio c'è soltanto il fondamento delle idee, e anche le idee, a loro volta, producono immediatamente soltanto idee; nessuna azione positiva derivante dalle idee o dall'Assoluto stabilisce un passaggio o un ponte dall'infinito al finito. Inoltre la filosofia ha, rispetto alle cose fenomeniche, un rapporto soltanto negativo; essa non dimostra tanto che sono, quanto che non sono: come può dunque attribuir loro un rapporto positivo rispetto a Dio? L'Assoluto è l'unico essere reale, mentre le cose finite non sono reali: il loro fondamento non può trovarsi dunque in una partecipazione di realtà ad esse o al loro sottratto, una partecipazione che deriverebbe dall'Assoluto ma, al contrario, soltanto in un allontanamento, in una caduta dall'Assoluto.

Questa dottrina, tanto chiara e semplice, quanto elevata, è anche la dottrina veramente platonica qual è delineata in quelle opere che recano nel modo più puro e evidente l'impronta del suo spirito. Secondo Platone, soltanto staccandosi dal modello originario l'anima è scaduta dalla sua prima felicità, ed è nata nell'universo temporale, che la strappa da quello vero. Era un motivo tipico della dottrina più esagerata dei misteri greci, alla quale perciò Platone allude in modo abbastanza trasparente, il fatto che l'origine del mondo sensibile dovesse esser rappresentata non, come nella religione popolare, mediante la creazione, come un positivo uscire dalla asolutezza, ma, al contrario, come una caduta da essa. Questa era la base della loro dottrina morale, che consisteva precisamente nell'affermare che l'anima, l'elemento divino caduto nell'uomo, doveva essere staccata e purificata per quanto possibile dalla relazione e dalla comunione con il corpo

in modo che, morendo alla vita sensibile, riguadagnasse la vita assoluta e fosse nuovamente capace di intuire il modello originario. Questa è la dottrina che si trova ad ogni pagina nel *Fedone*, e questa dottrina sembra esser stata prefigurata simbolicamente soprattutto nei misteri elusini con la storia di Demetra e del ratto di Persefone.<sup>13</sup>

Torniamo al punto in cui eravamo rimasti. — Attraverso la stessa tacita ed eterna azione della forma, mediante la quale l'essenza dell'Assoluto si riproduce e raffigura nell'oggetto, anche l'oggetto è, come l'Assoluto, assoluto in se stesso. « L'ordinatore del tutto », dice il *Timeo*, nel suo linguaggio figurato, « era buono: ma chi è buono non prova mai invidia di nessun genere; e così, libero da invidia volle che tutto fosse per quanto possibile simile a lui. »<sup>14</sup> — Il carattere proprio ed esclusivo dell'assolutezza è che essa concede alla sua copia, con la sua essenza, anche l'indipendenza. Questo essere in se stesso, questa vera e propria realtà di ciò che è primariamente intuito, è la *libertà* e da quella prima indipendenza della copia defluisce ciò che nel mondo fenomenico, a sua volta, si presenta come libertà, e che è ancora come l'ultima traccia, e, quasi, l'impronta della divinità intuita nel mondo caduto. La copia, come un Assoluto che ha in comune con il primo Assoluto tutte le proprietà, non sarebbe in se stessa e assoluta, se non potesse cogliersi nel suo proprio esser se stessa. Per essere veramente come l'altro Assoluto. Ma non può essere come l'altro Assoluto, senza proprio perciò separarsi dal vero Assoluto e scendere da esso. Giacché essa è veramente in se stessa e assoluta soltanto nell'autooggettivarsi dell'Assoluto, cioè soltanto in quanto è nello stesso tempo in esso; e questo suo rapporto con l'Assoluto è il rapporto della necessità. L'altro Assoluto è assolutamente libero soltanto nell'assoluta necessità. E in quanto nella sua qualità propria, come libero, è separato dalla necessità, cessa anche di essere libero, e si impiglia in quella necessità che è la negazione della necessità assoluta, e, quindi, è una necessità puramente finita.

E ciò che vale per la copia, a questo proposito, vale necessariamente anche per ciascuna delle idee in essa comprese. La libertà nel suo staccarsi dalla necessità è il vero nulla, e non può perciò produrre altro che immagini della sua nullità, cioè le cose sensibili e reali. Ma allora il fondamento della caduta e quindi anche di questo produrre non si trova nell'Assoluto, ma risiede unicamente nel reale, nell'intuito stesso, che va considerato interamente come qualcosa di indipendente, di libero. Il fondamento della *parzialità* della caduta si trova nella libertà, e, nella misura in cui la libertà è posta mediante la raffigurazione dell'assolutamente ideale nel reale, si trova nella forma, e, quindi, nell'Assoluto; il fondamento della *realità* della caduta

5.

si trova invece soltanto in ciò che è caduto, che, proprio perciò, produce soltanto *da sé e per sé* il nulla delle cose sensibili.

Essendo cioè il reale, come è nell'Assoluto, immediatamente come tale anche ideale, e, quindi, *idea*, quando è separato dall'Assoluto, essendo puramente come tale in se stesso, necessariamente non può più produrre nulla di assoluto, ma soltanto negazioni dell'assolutezza, negazioni dell'idea. Siccome poi questa, come realtà, è, nello stesso tempo, immediatamente idealità, il prodotto sarà una realtà che è separata dall'idealità, che non è determinata immediatamente da essa, una realtà, quindi, che non ha insieme la completa possibilità del suo essere in sé, ma fuori di sé, e, quindi, una realtà sensibile, condizionata.

Chi produce è sempre l'*idea*, la quale, in quanto è determinata a produrre il finito, a intuirsi in esso, è *anima*. Ciò in cui essa diventa oggettiva a se stessa, non è più un reale, ma una pura apparenza, qualcosa che è sempre e necessariamente prodotto, che non è in sé, ma in rapporto all'anima e, anche in rapporto all'anima, è reale solo in quanto questa è caduta dal suo modello originario.

Nella misura in cui, proprio con l'autooggettivarsi dell'Assoluto nella forma, la copia può essere in se stessa e allontanarsi dal modello originario, il mondo fenomenico ha un rapporto, sia pur soltanto indiretto, con l'Assoluto. Perciò non si può ricondurre immediatamente la genesi di nessuna cosa finita all'infinito, ma essa può venir compresa solo attraverso la serie delle cause e degli effetti che, a sua volta, però, è illimitata, e la cui legge perciò non ha nessun significato positivo, ma soltanto un significato negativo, e cioè che *nessun finito può sorgere immediatamente dall'Assoluto e esservi ricondotto*. E così questa legge esprime già il fondamento dell'essere delle cose finite come un distacco assoluto dall'infinito.

Del resto, questa caduta è altrettanto eterna (fuori di ogni tempo) quanto l'assolutezza stessa e quanto il mondo delle idee. Giacché, come l'assolutezza nasce in una maniera eterna come idealità in un altro Assoluto, come reale, e come quest'altro Assoluto, come idea originaria, ha necessariamente un duplice aspetto, l'uno per cui è in sé, l'altro per cui è nell'in-sé, così l'idea originaria ha, per la stessa ragione, e in modo ugualmente eterno una duplice vita, come ciascuna delle idee in essa comprese: una vita in se stessa, in cui però si obbliga alla finitezza e che è una vita apparente, nella misura in cui si separa dall'altra; e un'altra vita nell'Assoluto che è la sua vera vita. Malgrado l'eternità della caduta e della sua conseguenza, l'universo sensibile, sia l'uno che l'altra sono un semplice accidente tanto rispetto all'Assoluto, come pure all'idea in se stessa, perché il suo fondamento non si trova né nell'Assoluto né nell'idea, ma sol-

tanto nell'idea considerata dal punto di vista del suo esser per sé. La caduta è inessenziale tanto per l'Assoluto come per il modello originario, perché non cambia nulla in entrambi, in quanto il caduto passa immediatamente nel nulla e, rispetto all'Assoluto come al modello originario, veramente è nulla e, soltanto, è per se stesso.

La caduta inoltre non può neppure (come si dice) essere spiegata, perché è assoluta e viene dall'assolutezza, per quanto la sua conseguenza e il destino che necessariamente reca con sé sia la non-assolutezza. Giacché l'autonomia ottenuta dall'altro Assoluto nell'autocontemplazione del primo, nella forma, giunge solo fino alla possibilità del reale essere in se stesso, ma non oltre; oltre questo limite, sta la pena, che consiste nell'impigliarsi nel finito.

Nessuno tra i filosofi moderni ha spiegato più chiaramente di Fichte questo rapporto, quando dice che principio della coscienza finita non è un fatto, ma un atto. Non meno evidente è però quanto poco i contemporanei hanno saputo trar profitto di questa sentenza.

L'essere per sé della copia, tramite la finitezza, si esprime nella sua potenza suprema come egoià. Ma come nella corsa dei pianeti la massima distanza dal centro torna immediatamente a tradursi nell'avvicinamento ad esso, così il punto del massimo allontanamento da Dio, la egoià, è, a sua volta, il momento del ritorno all'Assoluto, della sua riammissione nell'ideale. L'egoià è il principio universale della finitezza. L'anima intuisce in tutte le cose un'impronta di questo principio. Nel corpo organico l'essere in se stesso si esprime come rigidità, la raffigurazione dell'identità nella differenza o nell'animazione, come magnetismo. Nei corpi celesti, simulacri immediati dell'idea, l'egoià si manifesta come tendenza centrifuga. Dove l'unità originaria, la prima copia, cade nel mondo che ne è esso stesso copia, appare come ragione; perché la forma, come essenza del sapere, è il sapere originario, la ragione originaria stessa (Νόσος); ma il reale, come suo prodotto, è uguale al produttore e, quindi, è ragione reale e, come ragione caduta, intelletto (Νόός). \* Come dunque l'unità originaria produce da se stessa tutte le idee che sono in essa, così essa, anche come intelletto, produce, a sua volta, unicamente da se stessa le cose corrispondenti a quelle idee. La ragione e l'egoià, nella loro vera assolutezza, sono una sola ed identica cosa, e se l'egoià è il punto del sommo essere per sé di ciò che è copia, è nello stesso tempo il punto in cui nel mondo caduto si riproduce nuovamente il mondo originario, e quelle forze sopraterrane, le idee, vengono riconciliate e, nella scienza, nell'arte e nell'azione morale degli uomini, si abbassano alla temporalità. Il grande scopo dell'universo e della sua

storia è unicamente la completa conciliazione nell'assolutezza e il dissolversi nuovamente in essa.

L'importanza di una filosofia che assume, sia pur inconsapevolmente, come principio, il principio del peccato originale, espresso nella sua massima universalità, non può mai essere abbastanza apprezzata, dopo la mescolanza di idee con concetti della finitezza avutasi col dogmatismo nell'epoca precedente. È vero che questo principio, come principio di tutta la scienza, può avere come risultato soltanto una filosofia negativa, ma è già molto che il negativo, il regno del nulla, venga separato con un taglio netto dal regno della realtà e da ciò che unicamente è positivo, giacché soltanto dopo questa netta separazione quello potrebbe nuovamente tornare a farsi luce. Chi pensa di poter conoscere il principio buono senza quello cattivo, è irretito dal più grave degli errori, perché, come nel poema danteresco, anche nella filosofia la via verso il cielo si apre solo attraverso l'abisso.

Fichte dice: l'egoià è soltanto atto di se stessa, agire suo proprio, non è nulla se si prescinde da questo agire, ed è soltanto per se stessa, non in se stessa. Non ci potrebbe essere formulazione più precisa del fondamento dell'intera finitezza come qualcosa che non si trova nell'Assoluto, ma unicamente in se stesso. Quale schietta espressione dell'antichissima dottrina dell'autentica filosofia si trova in questo nulla dell'egoià, considerato principio del mondo, e come contrasta con la non-filosofia che, tremando di fronte a questo nulla, cerca di fissarne la realtà in un substrato, su cui opera il pensiero infinito, in una materia informe!

Vogliamo ora mettere in luce nella nostra esposizione alcune diramazioni di quel principio, attraverso le quali esso si estende nella natura, senza pretendere però di giungere alla completezza o di seguire un ordine rigoroso.

L'universo fenomenico non è dipendente, in quanto ha un inizio nel tempo, ma piuttosto, per la sua natura, o per il suo concetto; e veramente non ha avuto un inizio e neppure è privo di inizio, perché è un puro non-essere, e il non-essere non può essere divenuto né non divenuto.

L'anima, conoscendo la sua caduta, si sforza però di essere, in questa caduta, un altro Assoluto, e quindi di produrre qualcosa di assoluto. Essa è destinata però a produrre realmente, e quindi come negazione dell'ideale, ciò che in essa, come idea, era ideale. L'anima produce dunque cose partecolari e finite, e cerca di esprimere, per quanto possibile, in ciascuno di questi simulacri l'intera idea secondo entrambe le sue unità e, nell'immagine più perfetta di essa, perfino tutte le gradazioni dell'idea in modo che, prendendo questa o quella determinazione del prodotto da questa o quell'idea, si sforza di fare del tutto una copia perfetta del vero universo. In

*irrealtà*, mentre ogni altro rapporto all'Assoluto che non sia di separazione gli darebbe una realtà »;<sup>17</sup> in terzo luogo ha sempre presentata l'*egotità* come il vero e proprio punto di separazione e di passaggio delle forme particolari dall'unità, come vero principio della finitezza, e ha mostrato che essa è soltanto il suo *proprio atto* e che, indipendentemente dal suo agire, è veramente *nulla*,<sup>18</sup> proprio come il finito che *con essa* e soltanto *per essa* è separato dal tutto; e che si tratti di un nulla è stato affermato concordemente dall'autentica filosofia di tutti i tempi, anche se in forme diverse.

LIBERTÀ, MORALITÀ E FELICITÀ:  
SCOPO ULTIMO E INIZIO DELLA STORIA

« Mi è sembrato un problema insolubile », dice Eschenmayer,<sup>19</sup> « quello di derivare dall'identità assoluta, e, ancor più, dalla conoscenza assoluta la volontà, che reca in sé l'imponenza di una origine posta al di là dell'Assoluto ». E ancora: « Come è vero che tutte le opposizioni della sfera conoscitiva sono superate nell'identità assoluta, così è impossibile superare il contrasto principale che sussiste tra *di di qua* e *al di là* ».<sup>20</sup>

Se l'al di qua è inteso, in questo passo, come mondo fenomenico e come sfera della conoscenza finita, allora Eschenmayer troverà la più completa conferma dell'opposizione di cui parla proprio in ciò che noi abbiamo affermato ora della distinzione assoluta del mondo fenomenico dal mondo assoluto. Se invece, secondo quanto indica lo stesso passo, anche l'Assoluto ha ancora un al di là, e l'al di qua viene descritto come « la *zaworra* della volontà, che è incarnata al finito nella conoscenza », <sup>21</sup> allora è chiaro che Eschenmayer concepisce l'Assoluto in modo completamente diverso da me: ma *che cosa* egli pensi, non lo so, perché, come ho già detto, mi sembra senz'altro una contraddizione, cercare qualcosa al di fuori e al di sopra dell'Assoluto in generale.

Io mi auguro che questo fine studioso riesca a chiarire a se stesso a che cosa è ridotto il nostro Assoluto nel suo modo di intenderlo e perché; forse allora osserverà che proprio la realtà suprema da lui affermata, mediante la fede, al di là di quello che egli chiama Assoluto, è la stessa assolutezza che noi possediamo in una forma di chiaro sapere, e con una coscienza altrettanto chiara di questo sapere.

Non ha egli stesso acceso a questa assolutezza la luce che sembra volersi manifestare in lui, quando dice che la scintilla divina della libertà

comunicantesi al nostro mondo da quello invisibile, *spezza l'assoluta identità*, e soltanto allora sorgono, sulla base della sua suddivisione, da una parte il pensiero e l'essere, e dall'altra la volontà e l'azione?<sup>22</sup>

Secondo noi, il sapere è una raffigurazione dell'infinito nell'anima come oggetto, o come finito indipendente, e in una situazione analoga, a sua volta, a quella della prima copia dell'intuizione divina. L'anima, con la ragione, si risolve nell'unità originaria e le si identifica. Così le è data la *possibilità* di essere interamente in se stessa, come pure la possibilità di essere interamente nell'Assoluto.

Il fondamento della *realtà* dell'una o dell'altra cosa, non si trova più nell'unità originaria (a cui ora l'anima si rapporta, come l'unità originaria si rapportava all'Assoluto), ma unicamente nell'*anima stessa* che acquista di nuovo la possibilità di porsi nell'assolutezza, e di nuovo di cadere nella non-assolutezza e separarsi dal modello originario.

Questo rapporto di possibilità e realtà è il fondamento del manifestarsi della libertà che altrimenti è *irraggiabile*, perché il concetto di libertà implica appunto l'esser determinato soltanto da se stesso; comunque, si deve e si può indicare il primo punto di partenza della libertà, punto di partenza da cui essa cala nel mondo fenomenico.

Come l'essere dell'anima nell'unità originaria, e quindi in Dio, non è una necessità reale per essa, e anzi è più esatto dire che l'anima non può essere in quella unità pura, senza perciò essere veramente in se stessa e, quindi, assoluta, così l'anima non può, a sua volta, essere veramente libera senza essere insieme nell'infinito e, quindi, necessaria. L'anima che, cogliendosi nella sua indipendenza, subordina l'infinito alla finitezza, cade così dal modello originario, e, fatalmente, va subito incontro alla pena; l'elemento positivo dell'essere in se stesso diventa per lei negazione, e l'anima non può più produrre l'Assoluto e l'eterno, ma soltanto il non-Assoluto e il temporale. Come la libertà è la testimonianza della prima assolutezza delle cose ma, appunto perciò, è insieme il ripetersi della possibilità della caduta, così la necessità empirica è soltanto la parte caduta della libertà, la costrizione a cui si assoggetta allontanandosi dal modello originario.<sup>23</sup>

Come, al contrario, l'anima, identificandosi con l'infinito, si sottrae alla necessità finita, risulta chiaramente dal suo rapporto con la necessità assoluta. L'anima, anche nel suo produrre finito, è soltanto strumento della eterna necessità, così come le cose prodotte sono soltanto strumenti delle idee. Ma l'Assoluto ha, rispetto all'anima finita, un rapporto che è ancora soltanto indiretto e irrazionale, per cui le cose, nell'anima, non scaturiscono

immediatamente dall'eterno, ma soltanto reciprocamente l'una dall'altra, e l'anima quindi, in quanto identica con il suo prodotto, si trova nello stesso stato di sommo ottenebramento che è proprio della natura. Nell'identità con l'infinito l'anima si solleva al di sopra della necessità, che contrasta la libertà, per giungere invece a quella necessità che è l'assoluta libertà stessa, e nella quale anche il reale, che qui, nel corso naturale, appare indipendente dalla libertà, è posto in armonia con essa.

La religione, come conoscenza dell'assolutamente ideale, non presuppone questi concetti, ma piuttosto li precede e li fonda. Conoscere quell'identità assoluta che è soltanto Dio, conoscere che essa è indipendente da ogni agire, come l'essenza o l'in-sé di ogni agire, questo è il primo fondamento della moralità. Quando quell'identità di necessità e libertà si manifesta nel suo rapporto indiretto al mondo, ma come qualcosa di elevato al di sopra di esso, appare come *desirino*, e riconoscere il destino è quindi il primo passo verso la moralità. Quando il rapporto diventa un rapporto di riconciliazione cosciente con essa, l'anima la riconosce come *provvidenza*, non più, come dal punto di vista fenomenico, quale identità incompresa e incomprensibile, ma come *Dio*, la cui essenza è altrettanto visibile e palese immediatamente, per se stessa, agli occhi dello spirito, quanto la luce sensibile agli occhi dei sensi.

La realtà di Dio non è un'esigenza, derivante soltanto dalla moralità, ma soltanto chi in un qualsiasi modo conosce Dio è veramente morale: non nel senso che i comandamenti morali siano riferiti a Dio come legislatore, e perciò debbano essere eseguiti, o in un qualsiasi altro senso analogo, proprio di coloro che sanno pensare soltanto il finito, ma perché l'essenza di Dio e quella della moralità coincidono, e perché esprimere nelle proprie azioni l'essenza della moralità è come esprimere l'essenza di Dio. Del resto, si può parlare di un mondo morale soltanto se c'è Dio, e ammettere l'esistenza di Dio solo affinché ci sia un mondo morale è possibile soltanto se si rovesciano completamente i rapporti veri e necessari.

Ora, com'è il medesimo spirito che insegna alla scienza e alla vita a sacrificare la libertà finita per conquistare quella infinita, e a morire al mondo sensibile per prender dimora in quello spirituale; come quindi non c'è né dottrina morale né moralità senza intuizione delle idee, così, a sua volta, è assurda una filosofia che esclude l'essenza della moralità.

Eschenmayer<sup>23</sup> scrive: « Schelling in nessuno dei suoi scritti ha parlato in modo chiaro e esauriente del polo intelligibile o della comunità di esseri razionali, che costituisce una parte essenziale e necessaria del nostro sistema della ragione, e, quindi, ha escluso dalla ragione la virtù come una delle idee fondamentali », e ripete questa affermazione anche in altre forme.

Che la piatta mancanza di spirito scientifico voglia far vendetta della propria nullità a spese di una filosofia con accenti toccanti sulla immoralità di essa, oppure che altri subdolamente cerchino di dare un tono alla loro ristrettezza mentale con giudizi così facili, è nell'ordine delle cose, e lo si può comprendere. Ma quando Eschenmayer ha la disgrazia di cadere in questo tono, non fa che contraddire se stesso, perché come può, senza contraddirsi, dire, dello stesso sistema a cui rivolge tali accuse, che, dopo quello fichtiano, esso ha soddisfatto le esigenze della filosofia e che con esso comincia il giorno luminoso della scienza ecc.?<sup>24</sup> O forse l'idea della virtù a suo parere rientra nella sfera della non-filosofia? E un sistema filosofico può esser veramente soddisfacente, sebbene escluda l'idea della virtù dalla ragione? E vediamo ora la ragione! Siccome l'autore non ha parlato chiaramente e ampiamente della comunità morale di esseri razionali (dunque soltanto non ne ha parlato in tal modo), si può affermare che abbia escluso positivamente l'idea della virtù (il passo citato non può avere altro senso), in un sistema che tratta tutte le idee come se fossero una sola, e la cui caratteristica è di esporre tutto nella potenza dell'eterno,<sup>25</sup> nel quale soltanto, come dice Eschenmayer stesso,<sup>26</sup> « la virtù è anche vera e bella, la verità anche virtuosa e bella, e la bellezza imparentata con virtù e verità »? In una tale identità, donde potrebbe venir fuori l'esclusione di una di queste idee?

Ma altri potrebbero obiettare: « Tutto questo sembra eccellente e, all'incirca, diciamo anche noi la stessa cosa (e la dicono, effettivamente, perché sono loro divenute consuete anche queste formule, come molte altre, per il loro uso frequente), ma pensiamo qualcosa di completamente diverso ».

E allora vogliamo pronunciarci nel modo più scoperto e chiaro e dire: « Sì! Noi crediamo che ci sia qualcosa di più alto della vostra virtù e di quella moralità di cui voi parlate in modo meschino e fiacco; noi crediamo che ci sia uno stato dell'anima nel quale senza pensare né a comandamenti né a ricompense della virtù, essa agisce unicamente in conformità alla necessità interna della sua natura. Il comandamento si esprime mediante un imperativo, e presuppone il concetto del male accanto a quello del bene. Per conservarvi il male che, secondo quanto si è detto, è il fondamento della vostra esistenza sensibile, preferite concepire la virtù piuttosto come soggezione che non come assoluta libertà. E che la virtù in questo senso non sia qualcosa di sommo, lo potete già vedere dal contrasto che implica con la felicità. La destinazione dell'essere razionale non può essere quella di sottostare alla legge morale come un corpo è soggetto alla legge di gravità, e la differenza sta proprio nel fatto che l'anima è veramente morale soltanto se lo è con

libertà assoluta, e cioè se la moralità è, per essa, nello stesso tempo felicità assoluta. E come l'essere o il sentirsi infelici è la vera immoralità, così la felicità non è un accidente della virtù, ma la virtù stessa. La moralità assoluta consiste nel vivere una vita non dipendente, ma una vita che è libera proprio in quanto conforme alla legge. Come l'idea e come la sua copia, il corpo celeste, soltanto in quanto accoglie in sé il centro, l'identità, è nello stesso tempo in essa e viceversa, così anche l'anima: la sua tendenza a coincidere con il centro, con Dio è la moralità; ma la differenza sarebbe pura negazione, se questo ricupero della finitezza nell'infinito non fosse nello stesso tempo un passaggio dell'infinito nel finito, e cioè un completo essere in se stesso di quest'ultimo. Moralità e felicità sono dunque in rapporto tra loro come due diversi aspetti di una medesima unità; ciascuna, senza bisogno di esser integrata dall'altra, è assoluta per sé e comprende l'altra, e il modello originario di questa unità, che è insieme l'unità di verità e bellezza, è in Dio.

Dio è in modo perfettamente uguale felicità e moralità assoluta, ed entrambe sono attribuiti ugualmente infiniti di Dio. In Dio infatti non è pensabile moralità che non sia una necessità derivante dalle leggi eterne della sua natura, e, cioè, che non sia, come tale, insieme felicità assoluta. Ma, da capo, la felicità, per quanto riguarda Dio, sta nella necessità assoluta e, quindi, è fondata nella moralità assoluta. In Dio il soggetto è anche assolutamente oggetto, l'universale particolare. Si tratta soltanto di un medesimo essere considerato dall'aspetto della necessità e da quello della libertà.

Un'immagine, sia pur soltanto imperfetta e offuscata dalla differenza, della felicità di Dio è la natura, e della sua santità è il mondo ideale.

Dio è il medesimo in sé della necessità e della libertà; la negazione infatti, per cui la necessità appare all'anima finita come indipendente dalla libertà, scompare in lui; ma non soltanto rispetto all'anima singola che giunge a riunificarsi con lui attraverso la moralità in cui essa esprime la stessa armonia, ma anche in rapporto alla specie, Dio è la medesima essenza della libertà e della necessità, della separazione delle essenze razionali nell'individuo e dell'unità di tutti nell'intero. Dio è perciò *immediato* in sé della storia, *giacché* è l'in-sé della natura soltanto attraverso la mediazione dell'anima. Siccome, nell'egire, il reale, la necessità appare indipendente dall'anima, il suo accordo o disaccordo con la libertà non può esser compreso partendo dall'anima stessa, ma appare sempre come una manifestazione o risposta immediata del mondo invisibile. Siccome però Dio è l'armonia *assoluta* della necessità e della libertà, e quest'armonia può essere espressa soltanto nella storia come tutto, e non nell'individuo, soltanto la

storia nella sua totalità è rivelazione di Dio, e una rivelazione che si dispiega soltanto successivamente.

E per quanto la storia rappresenti solo un aspetto dei destini dell'universo, pure non deve essere compresa parzialmente, ma come simbolo di quei destini che in essa interamente si ripetono e chiaramente si rispecchiano.

La storia è un epos composto nello spirito di Dio; le sue parti principali sono due: la prima descrive l'uscita dell'umanità dal suo centro fino al massimo allontanamento da esso, e la seconda descrive il ritorno. La prima è per così dire l'Iliade, la seconda l'Odissea della storia. Nella prima l'orientamento era centrifugo, nella seconda diventa centripeto. In tal modo nella storia si esprime il grande disegno dell'intera vicenda universale. Le idee, gli spiriti, dovevano necessariamente cadere dal loro centro, e nella natura, nella sfera universale della caduta dovevano introdursi nella particolarità, in modo da poter poi tornare, come individui, nell'indifferenza e, riconciliati, essere in essa, senza turbarla.

Prima di spiegare più chiaramente questo scopo finale della storia e dell'intero fenomeno dell'universo, diamo ancora uno sguardo a un argomento sul quale soltanto la religione ci ha istruiti, e cioè il problema, così interessante per l'uomo, dell'educazione del genere umano, delle origini delle arti, delle scienze e dell'intera civiltà. La filosofia cerca di diffondere la luce della verità anche in quella zona oscura sconfinata, che la mitologia e la religione hanno riempito di creazioni fantastiche. L'esperienza dice chiaramente che l'uomo, quale appare ora, ha bisogno di essere educato e addestrato da uomini già educati e addestrati, per destarsi alla ragione, e che, qualora manchi l'educazione alla ragione, si sviluppano in lui istinti e disposizioni animali, per cui neppure si può pensare che il genere umano attuale abbia potuto sollevarsi da se stesso dall'animalità e dall'istinto alla ragione e alla libertà. Così pure, se i primi germi della civiltà fossero stati lasciati al caso, si sarebbero subito suddivisi in tante direzioni, per cui sarebbe del tutto incomprensibile quell'identità della civiltà che si ritrova nella misura in cui ci si avvicina al mondo originario e al probabile luogo di nascita dell'umanità. L'intera storia rivela a un'origine comune di tutte le arti, scienze, religioni e istituzioni politiche e, nello stesso tempo, gli estremi orizzonti della storia conosciuta mostrano una civiltà caduta da una precedente altezza, resti già sfigurati di una scienza precedente, simboli il cui significato sembra da lungo tempo perduto.

In base a queste premesse è necessario ammettere che il genere umano attuale è stato educato da nature superiori, cosicché questo genere, in cui c'è soltanto la possibilità, e non la realtà della ragione, nella misura in cui



B 472  
A 444

## TERZO. CONFLITTO DELLE

## TESI

La causalità in base a leggi della natura non è l'unica da cui sia possibile far derivare tutti i fenomeni del mondo. Per la loro spiegazione si rende necessaria l'ammissione anche d'una causalità mediante libertà.

## Dimostrazione.

Ammettiamo che non si dia alcun'altra causalità tranne quella in base a leggi della natura; in questo caso tutto ciò che accade implica uno stato precedente, a cui fa seguito infallibilmente secondo una regola. Ma lo stato precedente deve, a sua volta, esser alcunché di accaduto (di divenuto nel tempo, mentre prima non era); se infatti fosse sempre esistito, sarebbe sempre esistita anche la sua conseguenza e non avrebbe potuto sorgere a un certo momento. (Cioè, la causalità della causa per cui qualcosa avviene è a sua volta alcunché di accaduto, il quale, in base alle leggi della natura, implica a sua volta uno stato antecedente alla sua causalità; questo, ancora una volta, ne presuppone un altro ancor più remoto, e così via. Nel caso, dunque, che tutto accada in base a leggi della natura, non vi sarà altro che un inizio subalterno, mai | un inizio primo; e si renderà in tal modo rigorosamente impossibile una completezza della serie dal lato delle cause derivanti l'una dall'altra. Ma la legge della natura sta proprio in ciò, che nulla accada senza una causa sufficientemente determinata a priori. Di conseguenza, l'affermazione che ogni causalità non è possibile che in base a leggi di natura, nella sua illimitata universalità, contraddice se stessa; e dunque una siffatta causalità non può venir assunta come l'unica.

Ne risulta allora la necessità di dover ammettere una causalità in base a cui qualcosa avvenga senza che la causa producente sia ulteriormente determinata, secondo leggi necessarie, da un'altra causa più remota; la necessità dunque di ammettere una spontaneità assoluta delle cause, tale da dar inizio

## IDEE TRASCENDENTALI

## ANTIRESI

B 473  
A 445

Non c'è libertà alcuna, ma tutto nel mondo accade esclusivamente in base a leggi di natura.

## Dimostrazione.

Ammettiamo che sussista una libertà in senso trascendentale, come una specie particolare di causalità da cui potrebbero derivare gli eventi del mondo, ossia una facoltà di dare un inizio assoluto a uno stato, e quindi a una serie di conseguenze da esso derivanti; in tal caso, avrà un inizio assoluto, in virtù di tale spontaneità, non soltanto una serie, ma la stessa determinazione di questa spontaneità per la produzione della serie, vale a dire la causalità, di modo che nulla vi sarà in precedenza da cui l'accadere di questa azione sia determinata in base a leggi costanti. Ma qualsiasi inizio di un'azione presuppone uno stato della causa precedente all'azione, e un inizio primo dinamico dell'azione presuppone uno stato privo di qualunque connessione causale con lo stato precedente della medesima causa, cioè che non deriva in alcun modo da esso. La libertà trascendentale risulta dunque opposta alla legge causale ed implica fra gli stati | successivi delle cause efficienti un collegamento tale da rendere impossibile qualsiasi unità dell'esperienza; perciò non si ritrova in alcuna esperienza, e si rivela un vuoto pensiero.

Non abbiamo, dunque, che la natura in cui cercare la connessione e l'ordine degli eventi del mondo. La libertà (indipendenza) dalle leggi della natura, se è uno svincolamento dalla costruzione, lo è anche dal fillo conduttore di qualsiasi regola. Infatti, non è possibile dire che leggi della libertà intervengano nella causalità dell'ordine cosmico in luogo delle leggi della natura; se una causalità del genere risultasse infatti determinata in base a leggi, anziché libertà sarebbe essa stessa

da sé a una serie di fenomeni, svolgentesi in base a leggi di natura, e quindi una libertà trascendentale, in mancanza della quale, nello stesso corso della natura, risulta sempre incompleta la serie successiva dei fenomeni dal lato delle cause.

null'altro che natura<sup>3</sup>. Natura e libertà trascendentale stanno dunque fra loro nello stesso rapporto di legalità e illegalità, di cui la prima pone l'intelletto nella difficoltà di dover cercare sempre più in alto l'origine degli eventi nella serie delle cause, essendo la causalità in essa sempre condizionata, ma promette in compenso un'unità dell'esperienza completa e conforme a leggi; mentre l'illusione della libertà promette, sì, una sosta allo sforzo dell'intelletto indagante lungo la catena delle cause, con l'approdo a una causalità incondizionata che produce l'azione da se stessa; ma questa, cieca com'è, rompe quel filo conduttore delle regole, che solo rende possibile un'esperienza completamente connessa.

B 476  
A 443

#### NOTA ALLA

##### I. ALLA TESTI.

L'idea trascendentale della libertà è tutt'altro che tale da risolvere in sé il contenuto del concetto psicologico di questo nome, che è in gran misura empirico; essa non fa che designare il contenuto della spontaneità assoluta dell'azione, preso come il fondamento autentico dell'imputabilità dell'azione, e viene così a costituire la vera e propria pietra dello scandalo della filosofia per le insormontabili difficoltà in cui questa viene a trovarsi nell'ammettere una tal sorta di causalità incondizionata. Ciò che, a proposito della libertà del volere, ha da tempo immemorabile creato tanto imbarazzo alla ragione speculativa, non è dunque che alcunché di trascendentale e concerne semplicemente l'ammissione o meno di una facoltà che dia da se stessa inizio a una serie di cose o stati successivi. Non è richiesto con pari necessità che si spieghi come una tale facoltà sia possibile, visto che, anche a proposito della causalità in base a leggi della natura, dobbiamo accontentarci di conoscere a priori che una causalità del genere dev'essere presupposta, benché non ci sia alcuna possibilità di comprendere in qual modo avvenga che, in virtù d'una certa esistenza, sia posta l'esistenza di qualcos'altro, dovendo per questo rimetterci totalmente all'esperienza. In verità, tale necessità d'un primo inizio

#### TERZA ANTINOMIA

##### I. ALL'ANTITESTI.

B 477  
A 449

L'assertore dell'onnipotenza della natura (fisio-crazia trascendentale) ai danni della dottrina della libertà sosterebbe nel modo che segue la propria concezione contro le argomentazioni raziocinanti di tale dottrina. Se nel mondo non ammettete un primo matematico quanto al tempo, non siete allora neppure costretti a cercare un primo dinamico quanto alla causalità. Chi mai vi ha detto di inventarvi uno stato assolutamente primo nel mondo, quindi un assoluto inizio della serie dei fenomeni che via via si svolge, costringendo così entro confini l'illimitata natura, al solo scopo di procurare un luogo di sosta alla vostra immaginazione? Poiché le sostanze ci sono sempre state nel mondo — l'unità dell'esperienza, almeno, implica necessariamente un presupposto del genere — nessuna difficoltà ci impedisce di ammettere che da sempre abbia avuto luogo anche un mutamento dei loro stati, cioè una serie delle loro variazioni, restando così inutile la ricerca d'un inizio primo, tanto matematico che dinamico. Certo, senza un primo membro, rispetto al quale

3. In A si legge: « determinata in base a leggi, allora sarebbe essa stessa null'altro che natura ».