

wesen teilnimmt, sich nach oben zu erheben und aus seiner eigenen Sphäre herauszutreten. „Daraus, daß die höheren Seinsformen oder höheren Seinstypen nach den niederen erscheinen oder sich offenbaren, — sagt Solowjow, — folgt gar nicht, daß sie ein Ergebnis oder ein Erzeugnis dieser letzten sind... Die Evolution der niederen Seinstypen kann nicht als solche die höheren Seinstypen schaffen, sondern sie erzeugt die materialen Bedingungen oder schafft das entsprechende Milieu für das Erscheinen oder die Offenbarung des höheren Typus. Also, jedes Erscheinen des neuen Seinstypus, ist in einem gewissen Sinne das neue Schaffen, aber ein solches neues Schaffen, das am wenigsten als das Schaffen aus dem Nichts bezeichnet werden kann; denn erstens dient der frühere Typus als materiale Grundlage für die Entstehung des neuen, und zweitens entsteht auch der eigene positive Inhalt des höheren Typus nicht wiederum aus dem Nichts; sondern, von jeher existierend, tritt er nur (in einem bestimmten Momente des Prozesses) in ein anderes Seinsgebiet, in die Welt der Erscheinungen, ein. Die Bedingungen der Erscheinung entstammen der natürlichen Evolution, und das, was darin erscheint, kommt von Gott“.

Das Vorhaben einer supernaturalistischen Evolutionstheorie, das in großen Zügen von Solowjow entworfen wurde, bedeutet keineswegs die Verleugnung der naturalistischen Untersuchungen des evolutiven Prozesses: der Supernaturalismus Solowjows ist imstande, alle von den Naturforschern streng festgestellten Tatsachen und Gesetze der Naturentwicklung in seinen Bestand einzuschließen und sympathetisch dieselben zu beurteilen. In der Tat verleugnet die Theorie Solowjows gar nicht die realen Bedingungen der Evolution, sondern fügt zu denselben noch die idealen Grundlagen derselben hinzu; weiter übernimmt diese Theorie von der Naturwissenschaft die ganze faktische Seite der Evolution, aber außerdem sieht sie in den Tatsachen noch eine wertmäßige, sinnvolle Seite. Kurz, diese Theorie nimmt der Naturwissenschaft gar nichts weg, sondern ergänzt dagegen dieselbe durch vieles und gibt allen Dingen in dieser Weise eine eigentümliche und wertvolle Beleuchtung.

Das Vorhaben Wl. Solowjows ist einer der Versuche, die idealrealistische religiöse Philosophie gemacht hat, um eine umfassende Weltanschauung auszuarbeiten, die eine Synthese der Wissenschaft, der Philosophie und der Religion enthalten soll. Indem der größte Teil der Menschen auf die scheinbaren Widersprüche zwischen den von der Naturwissenschaft entdeckten Tatsachen (genauer, den Theorien der Naturforscher) einerseits und den religiösen Vorstellungen von der Welt andererseits stößt, gibt er sich nicht die Mühe, diese Uneinigkeiten zu überwinden, und betritt ohne weiteres den Weg der Verringerung der menschlichen geistigen Natur. Manche werden kalt gegenüber der Religion und in die naturwissenschaftliche Erforschung der Welt gänzlich versinkend, verlieren sie die Einsicht in die höheren Seiten des Seins; die anderen geben sich den religiösen Interessen hin und werden indifferent dem positiven wissenschaftlichen Wissen gegenüber. Das große Verdienst solcher Systeme, wie dasjenige Solowjows, besteht eben darin, daß sie, wenn sie auch nicht eine endgültige Lösung der Rätsel des Kosmos geben, doch deutlich und einfach zeigen, daß der menschliche Intellekt zu seiner Verfügung die Wege und die Mittel hat, um an der Lösung des Problems der Vereinigung der höheren und niederen Seiten der Welt in ein einheitliches Ganzes fruchtbar zu arbeiten.

L'intelletto e la conoscenza noumenica in E. Kant.

Di Piero Martinetti (Milano).

Nella determinazione del conoscere intellettuale Kant parte dallo stesso concetto del conoscere applicato nell'Estetica e si fonda sulle stesse argomentazioni. La realtà si rispecchia in noi da principio per mezzo d'una serie di immagini frammentarie, irregolari, fortemente subbiettive: da queste l'intelletto costituisce una realtà, un ordine obbiettivo, che diventa per noi, nella sua totalità, l'archetipo della realtà, il criterio per eccellenza nella determinazione intellettuale del reale. Ora ciò è possibile solo in quanto o vi è una realtà extraintellettuale sulla quale si modellano le nostre cognizioni o l'ordine delle cose ha la stessa natura e la stessa origine di quello che l'intelletto introduce nei nostri pensieri. Nel primo caso sarebbe impossibile ogni conoscenza intellettuale a priori, ogni legge universale e necessaria delle cose, ogni affermazione apodittica: ciò che costituirebbe una contraddizione. Senza dubbio noi attingiamo le leggi di natura dall'esperienza: ma in ciascuna legge sono implicite affermazioni che valgono a priori e che ad essa conferiscono un valore apodittico; e che perciò non possono derivare dalla esperienza. Noi dobbiamo perciò cercare nell'intelletto stesso l'origine di quell'ordine obbiettivo per cui le cose costituiscono un tutto regolare, una „natura“.

Ora per quale processo l'intelletto dall'immagine fantastica del mondo, propria della coscienza primitiva, ci eleva alla concezione scientifica, che è per noi l'ideale dell'obbiettività? Eliminando l'elemento prettamente subbiettivo, sostituendo ai collegamenti subbiettivi collegamenti universalmente validi. La creazione d'una realtà obbiettiva è pertanto la creazione d'una realtà corrispondente allo spirito collettivo: la realtà della scienza è veramente la realtà dello spirito collettivo. Questo dice anche Kant là dove dice che la realtà creata dall'intelletto è la realtà quale è per la coscienza generica; vale a dire è il passaggio verso una forma superindividuale della coscienza teoretica. Come debba essere interpretata questa coscienza generica Kant non dice: ma non è lontano dal vero Maimon quando vede in essa l'anima del mondo o quell'intelletto attivo che Averroè considera come un'unità superiore nella quale si accentrano tutte le intelligenze umane.

Una grave difficoltà sembra venir qui dal fatto che anche la matematica ci dà un sistema di verità obbiettive: anzi le più obbiettive di tutte. Si può divergere nelle teorie, ma $2 \times 2 = 4$ per tutti. Che cosa vi è di più obbiettivo? Il fatto che Kant fa partecipare l'intelletto alla costituzione della matematica non toglie la difficoltà: perchè il fondamento essenziale della matematica e della sua obbiettività è dato indiscutibilmente dalle forme dell'intuizione. Senza dubbio

la matematica è una scienza e come tale concettualmente espressa; ma anche Kant rileva che qui non sta il suo momento essenziale; essa è una scienza non da concetti, ma da costruzione di concetti — cioè da intuizioni pure. Tuttavia è già significativo che i matematici stessi considerino la loro scienza come costruita su convenzioni: ora che cosa di meno obbiettivo che una convenzione? L'obbiettività della matematica è di altra natura dall'obbiettività del sapere intellettuale; e non è, nel vero e proprio senso, obbiettività. Le verità matematiche si presentano allo spirito rivestite d'un' assoluta necessità, perchè si tratta qui di forme, la cui organizzazione è definitiva per il nostro spirito. Quindi, posti gli assiomi fondamentali, la costruzione si svolge con necessità assoluta, mentre la costruzione logica è un tentare, un provare vie diverse, un cercare attraverso le rappresentazioni subbiettive la verità obbiettiva. Ma la costruzione matematica è individuale; non ha bisogno del suffragio della ragione collettiva; l'accordo è dall'identità dei principii, delle intuizioni fondamentali. E queste, come intuizioni, sono essenzialmente individuali; in questo senso ha una certa legittimità la teoria che fonda la matematica su di una convenzione: l'accordo è realmente una convenzione. Quindi la matematica è obbiettiva nel senso che svolge dinanzi all'individuo un sistema di assoluta necessità; ma non crea l'accordo delle intelligenze, non implica una coscienza generica comune. E ciò tanto è vero che la sua verità non è logicamente necessaria; noi possiamo pensare altre intelligenze che abbiano un'intuizione sensibile fondamentale diversa; non possiamo però pensare che per esse non valgano le leggi universali dell'intelligenza.

Questo concetto, che l'elaborazione intellettuale abbia per fine di creare una realtà comune a tutte le intelligenze, è anche il pensiero che sta a fondamento della deduzione trascendentale, da Kant così faticosamente ed oscuramente elaborato più volte. Riguardo allo spazio e al tempo non è necessario chiedersi se sia legittimo farne uso: noi non possiamo veder le cose altrimenti. Ma per i collegamenti intellettivi la questione è diversa. Certo noi li applichiamo in parte spontaneamente al dato sensibile; così solo abbiamo un mondo. Ma questa applicazione non è completa nè coerente. Noi applichiamo il principio di sostanza alle cose; ma dobbiamo procedere oltre e porre una sola sostanza? E così per la causa. Tanto è vero che questa applicazione ulteriore è contestabile, che l'empirismo la nega: la sola vera realtà è il dato particolare. Ed allora è inevitabile estendere il dubbio anche alle applicazioni spontanee. Ha un senso od è un'illusione l'atto per cui facciamo d'un aggregato di sensazioni una „cosa“?

L'attività intellettuale ha perciò bisogno d'una giustificazione che ci chiarisca a che cosa essa veramente serve e determini così anche i limiti nei quali deve essere applicata e contenuta. La risposta di Kant a questa domanda è prolissa, oscura e contorta. Tutte le nostre conoscenze debbono, per esser tali, venir riferite all'unità della coscienza, unificata nell'io: senza di ciò esse non sarebbero nostre conoscenze. Ora questo io che è come il punto centrale della coscienza e che Kant esprime anche col verbo „io penso“ non è identico con l'io del senso interno, che è l'io empirico ed ha un contenuto; esso è una pura unità intellettuale, senza contenuto, un soggetto formale, una funzione, non una sostanza. Kant la chiama unità sintetica dell'appercezione trascendentale. Ma appunto perciò essa è impersonale, è l'unità della coscienza in genere,

una coscienza superindividuale, identica per tutti i soggetti empirici. Ogni rappresentazione deve quindi potersi riferire ad una coscienza universale; perciò deve collegarsi con le altre in rapporti fissi, in modo che ne risulti un unico sistema accentrato nell'unità dell'appercezione trascendentale. Questo compie appunto l'elaborazione intellettuale per mezzo delle categorie.

In questa „deduzione“ Kant non distingue abbastanza chiaramente il riferimento all'io formale — che è proprio di ogni atto della coscienza — dal riferimento all'io formale generico, alla coscienza superindividuale. La funzione specifica dell'unificazione intellettuale è di creare una realtà obbiettiva: cioè una realtà valida per una coscienza generica, superindividuale. E' un'esigenza della nostra natura che noi usciamo, per così dire, dalla nostra limitazione individuale e trasformiamo la nostra visione delle cose in una visione valida egualmente per tutti; questa esigenza della validità universale è il presupposto di ogni affermazione, di ogni teoria, della sua stessa negazione. Questa è la vera giustificazione dell'unificazione intellettuale: essa crea una coscienza teoretica superindividuale e il nostro conoscere deve necessariamente, sotto pena di contraddizione, avere questo carattere.

Il problema che ci si pone è quindi questo: come mai l'introduzione di collegamenti universalmente validi è possibile? Come mai, per un atto della coscienza, che non esce dai confini della coscienza individuale, è possibile la creazione di qualche cosa di superindividuale? Gli elementi sensitivi della coscienza sono suscettibili di innumerevoli collegamenti, possono venir distribuiti in sistemi innumerevoli di unità; ora come mai vi è un sistema „normale“ di collegamenti, corrispondente alla coscienza collettiva? Anzi, poichè l'Intelletto non è che la designazione astratta di quel sistema d'attività per il quale ha origine il sistema di collegamenti normali, possiamo così esprimere la domanda: come è possibile l'Intelletto? E come all'Intelletto corrisponde il carattere obbiettivo dei suoi collegamenti, per cui noi lo contrapponiamo come realtà all'apparenza dei collegamenti subbiettivi? Non basta qui evidentemente ricorrere ad una natura specifica, non ulteriormente esplicabile, del Intelletto come coscienza teoretica collettiva; della quale natura sarebbero una misteriosa manifestazione le sue forme. La realtà propria dell'Intelletto non sarebbe in tal caso che l'apparenza propria della coscienza collettiva: e il carattere di realtà, di obbiettività, che le attribuiamo sarebbe un'illusione. Ora noi sentiamo bene che in questo carattere risiede una distinzione qualitativa di valore: la realtà concettuale dell'Intelletto si costituisce sulla realtà del senso come un ordine qualitativamente più alto per quel medesimo processo teleologico per il quale si costituisce lo spirito collettivo. Come noi, per l'attività intellettuale aspiriamo in certo modo a costituire un'anima comune a tutti gli esseri pensanti, per la quale vi sia un mondo unico ed identico, così non possiamo costituire questa realtà identica se non cercando di penetrare nelle cose, fino a quell'unità che corrisponde all'unità dell'anima generica, fino a quelle unità identiche che sono le realtà concettuali. L'anima è un'idea e l'oggetto adeguato suo sono le idee, dice Platone. Così per Kant l'oggetto adeguato dell'anima generica comune a tutti gli esseri pensanti è l'unità interiore comune ad una molteplicità d'individui, il concetto. Kant si propone questo problema in via indiretta e secondaria nella sua teoria dello schematismo trascendentale; ma le sue considerazioni non sono perciò meno interessanti. Anch'egli

è costretto in fine a chiedersi: Da quali criterii è guidato l'intelletto nella sua unificazione delle rappresentazioni? Noi abbiamo dinanzi a noi la molteplicità delle immagini; l'intelletto le raggruppa coi suoi principii in „cose“. Ora perchè l'intelletto raggruppa per esempio in una „cosa“ gli elementi a, b, c, e in un'altra „cosa“ gli elementi d, e, f? Per il realismo la questione è facilmente risolta (con un assurdo); ma se noi pensiamo che gli oggetti sono costruiti dall'attività spirituale, ci dobbiamo chiedere: che cosa la guida in questa operazione? Kant procede qui, contrariamente al solito, per la via psicologica ed affida ad una facoltà intermedia, all'immaginazione, il compito di preparare i collegamenti che poi l'intelletto sanziona. Noi non dobbiamo credere che l'intelletto crei di suo arbitrio; ci deve essere una ragione per cui l'intelletto applica questa piuttosto che quell'altra forma di unità. Ora per Kant questa ragione sta in una preformazione del materiale sensibile da parte dell'immaginazione trascendentale, la quale prepara il materiale sensibile in modo che l'intelletto non ha più se non da confermare e ratificare i rapporti già preesistenti, sebbene in altro grado, nello stesso materiale sensibile. L'organizzazione dell'esperienza in gruppi di coesistenza e di successione è l'opera di una sintesi incominciata dall'immaginazione — che è l'azione prima dell'intelletto sul senso e che ordina questi elementi secondo certi rapporti temporali che Kant chiama schemi trascendentali. Così per esempio la persistenza nel tempo è lo schema della categoria di causa e così via. Vi è quindi un'attività logica inferiore che crea il mondo subbietivo della coscienza personale: l'intelletto vero e proprio gli dà poi la propria impronta e lo trasforma in un sistema obbiettivo di rapporti necessari. Alla prima corrispondono i giudizi percettivi che esprimono un collegamento subbietivo, ma non pretendono „che io in ogni tempo ed ogni altro percepiamo la stessa cosa“; alla seconda i giudizi d'esperienza che stabiliscono una connessione necessaria.

La soluzione, come si vede, risiede nel porre un termine intermedio, che è poi sempre ancora l'intelletto stesso. La questione non è affatto risolta. Più significativa è un'altra espressione di Kant: là dove parla dell'affinità degli elementi sensibili (che non sono cose straniere, ma rappresentazioni dell'io) con le unità intellettive¹⁾. I fenomeni sono già essi stessi dei processi spirituali e l'ordine che lo spirito vi introduce non è qualche cosa di straniero; anzi lo spirito non è un'attività estrinseca, ma solo il potenziamento, la realtà intima dei fenomeni stessi. Dove risiede allora l'affinità? Nel tendere verso l'unità. I fenomeni non sono una molteplicità obbiettiva alla quale ogni ordine sia indifferente, ma sono, in una molteplicità che lo cela, l'ordine stesso dell'intelletto, il quale ne esprime la verità e la realtà. Perciò l'ordine intellettuale non è un ordine arbitrario, nè ha la sua base in un ordine extraintellettuale, ma è il coronamento naturale di un processo teleologico dello spirito.

Ma il carattere per noi più importante delle unità intellettive secondo Kant è questo: che esse sono delle pure unità formali, vale a dire delle unità nelle quali il principio unificatore che dà alla sintesi il suo carattere di realtà non può mai essere colto in sè, ma soltanto, come in un compromesso, nella sua attività sull'elemento sensitivo che esso forma e sublima. Se noi avessimo costituito questa unificazione intellettuale come lo spirito nostro ha costi-

¹⁾ Cr. d. R. Pura I-a edizione, pag. 113-114.

tuito l'unificazione matematica, noi avremmo un'intuizione intellettuale, vale a dire non avremmo più dinanzi a noi questo mondo di cose disperse, ma, come Faust desiderava, il mondo delle essenze e delle forze che tengono insieme il mondo, la realtà concettuale pura. Noi invece elaboriamo, non possediamo l'unificazione intellettuale; noi viviamo nel senso e tendiamo verso la natura intellettuale. Perciò le unità concettuali sono da noi apprese, non come cose, ma come unità formali, che non hanno contenuto se non simbolico e di esse ci serviamo per organizzare l'esperienza sotto un sistema concettuale. Sotto il quale riguardo l'attività dell'intelletto è duplice: In primo luogo esso costituisce le unità concettuali. Costituisce in primo luogo le unità dei concetti individuali, distribuendo gli elementi sensibili in certi gruppi stabili che sono le cose, oggetti dotati di proprietà. Queste unità così costituite dall'intelletto non sono esseri concettuali, ma esseri intermedi, realtà sensibili unificate sotto una forma concettuale, che è pura forma. Quindi contengono un duplice elemento: l'unità introdotta dall'intelletto, che è un'unità formale non afferrabile in sè, una semplice regola di sintesi di percezioni, che è per natura sua qualche cosa di generale, di estensibile ad un numero infinito di elementi sensibili; in secondo luogo il rivestimento sensibile, le qualità, le determinazioni temporali e spaziali. Per il primo anche il concetto individuale è già qualche cosa di generale, una persona, un tipo, che si presta anche a diventare segno d'una molteplicità di individui; per questo è già vero concetto. Per il secondo è sempre incarnato in un qui e in un ora: è intuizione.

In secondo luogo collega le unità concettuali fra loro e con le rappresentazioni. L'intelletto isola le unità concettuali (esprese dal segno) dal contenuto intuitivo: ciò dicesi „pensare“. „Per l'intuizione, che corrisponde al concetto, l'oggetto è dato; senza di essa è solo pensato“. Queste unità concettuali così isolate diventano mezzo di conoscere, ma di un conoscere indiretto, discursivo; quando io le riferisco a rappresentazioni o ad altri concetti per determinare meglio questi con il contenuto della prima. Questo secondo atto è quello che Kant chiama giudizio: „il giudizio è la facoltà di subsumere alle regole, di decidere se un particolare debba o non debba venir subordinato ad una certa unità¹⁾. Qualche volta Kant fa una cosa sola del giudizio con l'intelletto; altre volte (e già nella stessa Cr. d. R. Pura) è distinto dall'intelletto e posto accanto ad esso come una facoltà intermedia fra l'intelletto e la ragione.

Il compito dell'intelletto nostro è quindi quello di tendere a costituire una realtà per un'intelligenza pura — e così un mondo di intelligibili. Ma dico „tendere“, perchè il nostro mondo di concetti non è ancora un mondo di intelligibili. Il momento essenziale tuttavia nel concetto è il suo aspetto intelligibile, come forma, come unità: in quanto non è solo una forma astratta e nostra, ma un'unità interiore, una vita intelligibile; perciò soltanto può immedesimarsi con l'anima universale che è anch'essa un intelligibile. Ma per noi questo intelligibile si incarna sempre in un simbolo sensibile. Onde il precetto sul quale Kant insiste numerose volte: che pensare non è ancora conoscere, che un pensiero che non si riferisca ad un contenuto sensibile e non possa tradursi in esso è un esercizio a vuoto, senza valore. Ogni costruzione concettuale deve potersi tradurre in termini intuitivi: perchè l'intuizione sola è per noi sorgente di conoscenze reali.

¹⁾ Cr. d. R. Pura pag. 131.

La realtà così concettualmente ordinata è ciò che diciamo il mondo dell'esperienza, che non è più qualche cosa di assolutamente empirico ed accidentale, ma nemmeno qualche cosa di perfettamente intelligibile e costruibile a priori. Quindi è qualche cosa di intelligibile e di necessario, ma solo sotto un certo aspetto: posti gli elementi dati, quel collegamento formale che diciamo esperienza è assolutamente necessario. Perciò in un senso è vero che l'esperienza non dà assoluta necessità; di fronte all'intelligibile non è necessaria; di fronte all'elemento puramente empirico è un collegamento necessario ed universalmente valido.

La più importante conseguenza, per noi, di questo carattere formale dell'unificazione intellettuale è questo: che nessuno dei concetti puri, in quanto sono soltanto unità formali destinate a collegare i dati sensibili nell'esperienza, ha valore per la realtà assoluta. Essi non sono limitati, come il tempo e lo spazio al mondo della nostra intuizione, ma valgono per tutti gli esseri intelligenti; però, siccome per noi i limiti dell'esperienza coincidono con i limiti del nostro tempo e del nostro spazio, così per noi la validità dei concetti puri è anche chiusa in questi confini. Ora, poichè tutta la nostra attività conoscitiva consiste nell'organizzare ed unificare per mezzo dei concetti e dei principii dell'intelletto e poichè questi perdono ogni concreto significato quando vengono separati dal materiale delle intuizioni sensibili, è forza concludere che il nostro conoscere vero e proprio è limitato al campo dell'esperienza. Essendo un conoscere condizionato dal materiale empirico è un conoscere relativo a noi, fenomenico: e come tale presuppone necessariamente un essere in sè delle cose, una realtà noumenica: la quale però, non avendo noi una intuizione altra da quella del senso, è tutta fuori dal campo dell'applicazione dei concetti puri e perciò è un concetto negativo, un inconoscibile.

La questione della realtà del noumeno è stata in ogni tempo, come è ben noto, uno dei punti più controversi della filosofia kantiana ed anche oggi le interpretazioni sono lungi dall'essere concordi. La difficoltà maggiore sta nell'affermazione che i concetti puri non sono applicabili al noumeno: come possiamo allora affermare che è qualche cosa, che è il fondamento e il correlativo della realtà empirica etc.? Certo l'interpretazione grossolana, secondo la quale i noumeni sarebbero altrettante realtà causanti le sensazioni in noi, deve, nonostante le numerose espressioni di Kant in questo senso, essere respinta. Kant si vale spesso, troppo spesso, del linguaggio volgare realistico; ma la sua teoria non va interpretata secondo queste infelici trascuratezze d'espressione. Da più d'un punto della dottrina traspare infatti l'identità del noumeno con una realtà spirituale: la concezione simbolica che noi ne abbiamo è quella di un regno degli spiriti perfetti e liberi: da ogni parte siamo come segretamente rinviiati al concetto platonico-leibniziano d'un mondo ideale degli spiriti. Ma, se anche questa era la privata opinione di Kant, dal punto di vista filosofico egli insiste nel modo più energico nell'affermazione che noi ne abbiamo solo un concetto negativo, vale a dire che esso limita, determina la nostra realtà come fenomenica, lasciando per così dire il posto vuoto al di là di essa, ma senza nulla determinare circa questo al di là. Perciò egli dice che il concetto del noumeno è un concetto-limite in quanto limita la nostra sensibilità, e si sforza di escludere il più che sia possibile ogni elemento positivo da questo concetto. „Il con-

cepto del noumeno non è il concetto di un oggetto, ma il problema inevitabilmente connesso con la limitazione della nostra sensibilità, se non vi possano essere oggetti del tutto indipendenti dalla nostra intuizione sensibile; la quale questione non può avere che una risposta del tutto indeterminata e cioè che, poichè l'intuizione nostra non si estende a tutte le cose senza eccezione, vi è posto per altri oggetti che non possono essere assolutamente negati, ma, in mancanza di un determinato concetto (poichè nessuna categoria vi è applicabile), non possono nemmeno essere affermati come oggetti per il nostro intelletto²⁾.

Certo la ragione si lascia facilmente traviare a credere di averne una conoscenza positiva o coll' erigere tale astrazione in entità reale o (come più spesso avviene) col completarla per mezzo di elementi empirici che vi introducono una contraddizione: col che non riesce che ad avvolgersi in un mondo di esseri fantastici e contraddittori. A che cosa serve allora questo concetto? Almeno a questo: a delimitare la nostra conoscenza sensibile, a tener lontana ogni concezione superstiziosa (che è una forma di naturalismo anch' essa) ed ogni infondata negazione naturalistica (che è anch'essa una forma di superstizione). E se sotto l'aspetto teoretico il mondo noumenico è per noi vuoto, esso acquista per noi un contenuto per mezzo della ragion pratica, che non ce lo fa conoscere, ma ne fonda la realtà e ne autorizza almeno la rappresentazione simbolica.

Questo rigoroso concetto negativo del noumeno è perfettamente in accordo con la meticolosa cautela speculativa di Kant. Ma è esso sostenibile? Non si può invero dire che il concetto di noumeno sia puramente negativo; una pura negazione sarebbe l'ignorare questo concetto e il porre, esplicitamente o non, il mondo fenomenico come solo esistente. Non è dunque una pura negazione l'atto per cui lo apprendiamo, non è un atto che elimini da sè ogni traccia d'una qualche affermazione positiva: è un atto che, negando il carattere assoluto della realtà sensibile, pone qualche cosa di altro, il noumeno. La forma negativa dell'espressione cela un contenuto positivo.

Ma allora quale è questo e come enunciarlo se ogni contenuto del nostro conoscere è d'origine empirica e perciò inadeguato? Da una parte, se il noumeno è qualche cosa di positivo, quando lo pensiamo in qualche modo, sia pure inadeguato, lo conosciamo; dall'altra il conoscere è condizionato dalle forme e categorie che hanno la loro esclusiva funzione nella conoscenza obbiettiva dell'esperienza, la quale non può arrivare al noumeno: come si risolve questo? Vi deve essere una forma di conoscere improprio che trascende l'esperienza: il presentimento di Fries. Non sembra tuttavia necessario creare, accanto alle altre, una forma speciale di conoscenza, quasi mistica, dalla quale sarebbe difficile escludere l'arbitrio soggettivo e la fantasia.

La difficoltà si presenta già, se bene avvertiamo, nella conoscenza degli elementi stessi di questo mondo intelligibile, che noi facciamo servire alla nostra conoscenza della realtà empirica e che entrano come unità formali nell'esperienza, nella conoscenza dei concetti. Noi non abbiamo un'intuizione intellettuale dei concetti, ne abbiamo solo conoscenza come d'un'unità formale e ce ne serviamo come d'una regola per organizzare le rappresentazioni. Che cosa vuol dire che conosciamo i concetti come unità formali? Che siamo indirizzati verso di essi

²⁾ Cr. d. R. Pura, Pag. 310.

da un'unificazione di elementi sensibili, senza che li possediamo in sè, nè che possiamo sperare di possederli mai. Noi non possediamo la realtà intelligibile nè nella sua totalità nè in alcuno dei suoi infiniti aspetti, che noi crediamo di poter fissare nelle unità concettuali. Queste, in sè stesse, ci sfuggono. Ma noi possiamo avere nell'esperienza una conoscenza definita ed oggettiva perchè, dato un complesso di elementi sensibili, abbiamo nei concetti altrettante regole che ne fissano il rapporto, per cui essi sono aggruppati in un'organizzazione stabile: l'unità concettuale non ci fa conoscere quello che essa è in sè, ma serve a dare alla subbiettività del senso un poco della stabilità, necessità ed universalità dell'intelligibile — ciò che appunto diciamo obbiettività.

Ora questo medesimo ordine formale è quello che ci sospinge verso l'unità noumenica. Noi dobbiamo andare verso di essa, non come verso la causa delle rappresentazioni — grossolana figurazione della relatività del mondo empirico — ma perchè questo è costituito secondo rapporti e principii che ne esigono l'unità assoluta. Quindi sono ancora le categorie che, come Kant mostra benissimo nella Dialettica, ci spingono verso l'unità intelligibile e ce la fanno in certo modo conoscere. La conoscenza è anche qui la conoscenza d'un'unità formale; e cioè simbolica ed impropria. Ma con questo in più, che le categorie qui perdono il loro senso. Esse sono unità tra i fenomeni; e sono inadeguate ad esprimere l'unità dei fenomeni. Perciò qui la conoscenza simbolica non ha più alcun corrispondente obbiettivo; essa non può più avere nell'esperienza alcuna rappresentazione adeguata. Ma essa conserva il suo valore come designazione simbolica dell'intelligibile in quanto è per noi la direzione nel cui senso dobbiamo progredire, l'aspetto soggettivo, rivolto a noi, d'una realtà che in sè non è tale, ma che da noi può e deve essere così concepita. Nel che senza dubbio concorre l'esigenza pratica (in lato senso) del conoscere, da Kant accentuata.

Quindi le categorie non sono solo strumenti dell'esperienza: sono in sè espressioni formali dell'intelligibile che ci indirizzano verso di esso, ma sempre traducendolo in un travestimento empirico. Nello stesso tempo costruiscono l'esperienza, rendono possibile un mondo obbiettivo che è anch'esso strumento dell'elevazione dello spirito verso la sua unità. Quindi, nel loro uso immanente sono essenzialmente strumenti della conoscenza obbiettiva, cioè della costituzione della realtà obbiettiva e della vita spirituale che essa rende possibile. Nel loro uso trascendente perdono questa funzione obbiettiva, ma conservano, anzi accentuano la funzione metafisica, pur essendo sempre solo unità formali. Il presentimento di Fries non è che la conoscenza formale per mezzo delle categorie potenziate.

Il noumeno è quindi una realtà positiva ed è possibile una certa conoscenza (simbolica) dello stesso. In questo senso va corretta anche tutta la caratterizzazione puramente negativa della dialettica, la quale deve essere considerata, da questo punto di vista, non soltanto come un'analisi distruttiva delle illusioni della ragione, ma anche e più propriamente come l'introduzione critica alla grandiosa metafisica dello spirito che è disegnata nelle altre due Critiche.

Der Zufall als Bestandteil der Wirklichkeit.

Von Dimiter Michaltschew (Sofia).

Die Frage über die Natur des Zufalls, als ein Aspekt des Kausalitätsproblems, betrifft eine der ältesten Aufgaben der Philosophie. Man wird von Aristoteles bis heutzutage kaum einen Denker finden, der sich in einer oder anderen Form nicht gefragt hätte: wann sprechen wir von Zufall? Welche sind die Veränderungen, die man als „zufällige“ bezeichnet? Welcher ist der Gegensatz der Zufälligkeit? und so weiter. Und dennoch, wenn auch uralte, bleibt das Zufallsproblem ewig neu.

Aus dem Titel dieser kurzen Abhandlung wird man gleich entnehmen, daß das Zufallsproblem uns hier in einer ganz besonderen Hinsicht interessiert: gehört das Zufällige zur wirklichen Welt, oder es ist nur eine „subjektive Bestimmung“ gewisser Erscheinungen, die als solche keinen objektiven Sinn hat?

Die uralte Hauptfrage in bezug auf den Zufall kann auf folgendes zurückgeführt werden. Sollte jede Veränderung innerhalb des Wirklichen eine notwendige, d. h. ursächlich bestimmte sein, was hat es dann für einen Sinn noch zu behaupten, daß z. B. „meine Blume von dem Rauhreif zufällig beschädigt worden ist?“ Ist der Zufall eine Verneinung der Notwendigkeit? Hat das Fallen des Rauhreifes über die Blume in meinem Garten keine Ursache, mit anderem Worte, ist es nicht etwas Notwendiges?

Daß jede wirkliche Veränderung etwas ursächlich Bedingtes, also Notwendiges ist, das unterliegt heute keinem Zweifel. Daraus folgt: sollte es in der Welt Zufälle, d. h. „zufällige Erscheinungen“ geben, so müßten dieselben ebenfalls notwendig, also ursächlich bedingt sein. Der Zufall ist keine Verneinung der Notwendigkeit. Das Zufällige genau so wie das Nichtzufällige — alle beide — sind der Notwendigkeit unterworfen. Anders ausgedrückt, der Gegensatz des Zufälligen kann nicht die „Notwendigkeit überhaupt“ sein.

Zufälliges, so hat man gelehrt, nennen wir diejenige Erscheinung, deren Ursache uns noch nicht ausreichend bekannt ist. Gestern, am 15. Febr 1930, ist in einem Dorfe bei Philippopol ein Junge geboren worden. In dem Augenblick seiner Geburt haben die Leute ein starkes Erdbeben festgestellt und gleich hinzugefügt: „was für ein Zufall!“ Hätten wir die ganze Kette der wirkenden Bedingungen gekannt, die das Auftreten des Erdbebens gerade an diesem Tage und in dieser Minute bedingten, hätten wir also dieses Erdbeben vorhersehen können, so würden wir kaum von einem Zufall reden können! Nein, gesetzt, daß die Menschen den Augenblick des Erdbebens vorherbestimmen könnten, so würden sie trotzdem sagen können: „wie ist es zugefallen, daß unser Kind ausgerechnet in diesem Augenblick geboren wurde!“ Wären wir