

PHILOSOPHICAL READINGS

A FOUR-MONTHLY ONLINE PHILOSOPHICAL JOURNAL

RR

III

NUMBER 3

AUTUMN/WINTER 2011

Special Issue on:

**THE SOURCES OF THE *KRITIK*
*DER REINEN VERNUNFT***

ARTICLES

Ferdinando L. Marcolungo

Kant e l'Essere necessario: un confronto con la tradizione wolffiana

3

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

« Inné » et « acquis », « épigénétique » et « préformé » : conflits antinomiques et solutions réciproques

11

Mario Longo

All'origine della nozione kantiana di "idea": il confronto con Johann Jakob Brucker

24

Gualtiero Lorini

I concetti di "predicato" e "determinazione" tra Baumgarten e Kant

49

Federica Basaglia

La dimostrazione dell'immortalità dell'anima di David Fordyce nella *Kritik der reinen Vernunft*

61

Giuseppe Motta

Evidenzen. Die Abschaffung der Form in Ch. G. Selles Auseinandersetzung mit Kant

73

Serena Feloj

Non tanto i materiali quanto il disegno. La *Vernunftlehre* di H.S. Reimarus come fonte di Kant

78

REVIEWS

95

R.A. Makkreel e S. Luft (cur.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2009) (M. Sgarbi); S. Marino, *Un intreccio dialettico. Teoresi, estetica, etica e metafisica in Theodor W. Adorno* (Roma: Aracne, 2010) (C. Casadei); L.A. Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010) (M. del Rosario Acosta López).

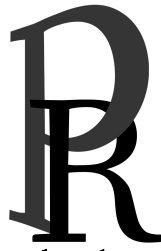
CALL FOR PAPERS

113

ABSTRACTS AND INDEXING

114

ISSN 2036-4989



Philosophical Readings

A Four-Monthly Philosophical Online Journal

Philosophical Readings, a four-monthly journal, ISSN 2036-4989, features articles, discussions, translations, reviews, and bibliographical information on all philosophical disciplines. *Philosophical Readings* is devoted to the promotion of competent and definitive contributions to philosophical knowledge. Not associated with any school or group, not the organ of any association or institution, it is interested in persistent and resolute inquiries into root questions, regardless of the writer's affiliation. The journal welcomes also works that fall into various disciplines: religion, history, literature, law, political science, computer science, economics, and empirical sciences that deal with philosophical problems. *Philosophical Readings* uses a policy of blind review by at least two consultants to evaluate articles accepted for serious consideration. *Philosophical Readings* promotes special issues on particular topics of special relevance in the philosophical debates. *Philosophical Readings* occasionally has opportunities for Guest Editors for special issues of the journal. Anyone who has an idea for a special issue and would like that idea to be considered, should contact the Executive editor.

Executive editor: Marco Sgarbi, *Università di Verona*.

Associate editor: Eva Del Soldato, *Scuola Normale Superiore di Pisa*.

Assistant editor: Valerio Rocco Lozano, *Universidad Autónoma de Madrid*.

Editorial Advisory Board: Laura Boella, *Università Statale di Milano*; Elio Franzini, *Università*

Statale di Milano; Alessandro Ghisalberti, *Università Cattolica di Milano*; Piergiorgio Grassi, *Università di Urbino*; Margarita Kranz, *Freie Universität Berlin*; Sandro Mancini, *Università di Palermo*; Massimo Marassi, *Università Cattolica di Milano*; Roberto Mordacci, *Università Vita e Salute San Raffaele di Milano*; Ugo Perone, *Università del Piemonte Orientale*; Stefano Poggi, *Università di Firenze*; Riccardo Pozzo, *Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee-CNR*; José Manuel Sevilla Fernández, *Universidad de Sevilla*.

Editorial Board: Raphael Ebgi, *Università San Raffaele di Milano*, Eugenio Refini, *Warwick University*; Alberto Vanzo, *Otago University*; Francesco Verde, *Università "La Sapienza" di Roma*; Antonio Vernacotola, *Università di Padova*.

Board of Consultants: This board has as its primary responsibility the evaluation of articles submitted for publication in *Philosophical Readings*. Its membership includes a large group of scholars representing a variety of research areas and philosophical approaches. From time to time, *Philosophical Readings* acknowledges their service by publishing the names of those who have read and evaluated manuscripts in recent years.

Submissions: Submissions should be made to the Editors. An abstract of not more than seventy words should accompany the submission. Since *Philosophical Readings* has adopted a policy of blind review, information identify the author should only appear on a separate page. Most reviews are invited. However, colleagues wishing to write a review should contact the Executive editor. Books to be reviewed, should be sent to the Executive editor.

Kant e l'Essere necessario: un confronto con la tradizione wolffiana

.....
Ferdinando Luigi Marcolungo
Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e
Psicologia, Università di Verona, Verona
(Italia)
.....

I.

Nei momenti più significativi, in cui precisa la novità della posizione critica, per chiarire i propri concetti Kant introduce alle volte tra parentesi il corrispondente termine latino in uso nella tradizione filosofica che l'ha preceduto, disseminando così quasi *en passant* degli indizi precisi che permettono di riprendere le fila dello sviluppo del suo pensiero segnandone la progressiva presa di distanza dal passato. Questo avviene in modo significativo soprattutto nella *Dialettica trascendentale* a proposito degli argomenti a favore dell'esistenza di Dio, quando il confronto con la metafisica tradizionale si fa più serrato e decisivo, anche se lascia aperto il cammino per una *metafisica critica* che sia consapevole dei propri limiti e fornisca un valido sostegno agli sviluppi della *ragion pratica*. Il rimando rimane affidato all'indicazione del termine, senza alcun riferimento testuale preciso; e questo rende certamente interessante la ricerca di un possibile riscontro, nonostante l'esito si presenti fin dall'inizio alquanto problematico.

Si prenda ad esempio il passo della sezione dedicata all'ideale trascendentale in cui Kant

sottolinea la natura puramente concettuale del principio della determinazione completa:

alle Verneinungen (welche doch die einzigen Prädikate sind, wodurch sich alles andere vom realsten Wesen unterscheiden läßt,) sind bloße Einschränkungen einer größeren und endlich der höchsten Realität, mithin setzen sie diese voraus, und sind dem Inhalte nach von ihr bloß abgeleitet. [...] Daher wird der bloß in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals auch das Urwesen (*ens originarium*), sofern es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*), und, sofern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (*ens entium*) genannt. Alles dieses aber bedeutet nicht das objektive Verhältnis eines wirklichen Gegenstandes zu anderen Dingen, sondern der Idee zu Begriffen, und läßt uns wegen der Existenz eines Wesens von so ausnehmendem Vorzuge in völliger Unwissenheit (A578-579, B606-607).

Alla ricerca dei possibili rimandi, si può prendere avvio dal testo della *Metaphysica* di Alexander Gottlieb Baumgarten (AA XIV, XV, XVII), in cui si ritrovano alcuni riscontri precisi, a partire dal ruolo svolto dalla negazione sulla scorta dell'adagio scolastico *omnis determinatio negatio*: ogni determinazione (*Bedingung*) rinvia a un positivo da cui intende distinguersi, come limitazione di quella *omnitudo realitatis* alla quale Kant aveva poco prima fatto riferimento:

Wenn also der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transzendentes Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrat des Stoffes, daher alle möglichen Prädikate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts anderes, als die Idee von einem All der Realität (*omnitudo realitatis*). Alle wahren Verneinungen sind alsdann nichts als Schranken, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn

nicht das Unbeschränkte (das All) zum Grunde läge (A575-576, B603-604).

Al di là della differenza di lessico e di stile, il testo di Baumgarten su questo punto appare quanto mai eloquente, proprio nel delineare il passaggio dai temi cari alla tradizione wolffiana a quelli specifici presenti nel lessico kantiano:

Omnes realitates sunt vere positiva, nec ulla negatio est realitas, §. 36. Ergo si vel maxime coniungantur in ente omnes, numquam ex iis orietur contradictio, §. 13. Ergo omnes realitates sunt in ente compossibiles. Iam ens perfectissimum est entium realissimum, §. 806. Ergo enti perfectissimo convenit omnitudo realitatum, earumque, quae ullo in ente esse possunt, maximarum, §. 805, 190 (§ 807, p. 331).

Il passaggio dal criterio della *compossibilità* a quello della *determinazione completa* appare chiaro dal confronto dei due passi, fino a giungere al perfetto calco terminologico, sia pure nella variante tra il singolare e il plurale del genitivo (*realitatum-realitatis*): si tratta pur sempre di quella *omnitudo* che Kant indica in tedesco con il termine *All* e che coniuga nella *Critica* nelle sue varie derivazioni, distinguendo ad esempio, sempre nella *Dialettica trascendentale*, tra “Allgemeinheit (*Universalitas*)” e “Allheit (*Universitas*) oder Totalität der Bedingungen”. Di qui l’affermazione che solo l’*Incondizionato* (“das Unbedingte”) può rendere possibile la *totalità delle condizioni* (A322, B379). Nel passo di Baumgarten appare inoltre chiara l’equivalenza tra *ens perfectissimum* ed *ens realissimum*, legata a quell’intreccio tra il criterio della *perfezione* come *compossibilità* e la *positività* o *realitas* che la

qualifica rispetto al semplice negativo. E qui, ancora una volta, il testo di Baumgarten può tornarci in aiuto per chiarire quell’espressione, “das höchste Wesen (*ens summum*)”, che abbiamo ritrovato poco sopra. Quando parla dell’eccellenza di Dio rinvia infatti al criterio della massima perfezione possibile:

Ens alio perfectius est illo SUPERIUS. Deus est spiritus supremus, §. 889, 796, ENS SUPRAMUNDANUM, quatenus maiorem perfectionem habet, quam totus aliquis mundus, isque vel optimus, §. 361, 843. Cumque plura entia perfectissima extra se posita sint impossibilia, §. 846, deus est ens absolute summum (§ 925, p. 378).

Questa eccellenza di Dio come *ens realissimum* si ritroverà ancora una volta verso la fine della *Dialettica trascendentale* quando Kant indicherà appunto come risultati della teologia trascendentale l’affermazione di un “*ens originarium, realissimum, ens entium*” (A631, B659). Ma fin dall’inizio, a partire dalla sezione dedicata all’Ideale trascendentale, il ruolo del termine appare decisivo, se Kant lo indica una prima volta declinandolo al genitivo (“der Begriff eines *entis realissimi*”, A576, B604) e lo riprende più avanti, sempre all’interno del testo tedesco, nella sezione dedicata alla prova cosmologica (A605, B633; A607, B635; A608, B636). Il ruolo svolto dal termine latino viene confermato dall’uso più frequente del suo calco tedesco, “allerrealste Wesen”, fin dalla prima edizione nella *Dialettica trascendentale* (A583, B611; A596, B624; A603, B631; A605, B633; A607, B635; A608, B636; A619, B647; A640, B668), ripreso poi anche nell’*Introduzione* della seconda edizione della *Critica* (BXXXII).

Ma la presenza della tradizione wolffiana si può ritrovare fin dall'avvio delle considerazioni kantiane sull'Ideale trascendentale, indicato appunto fin dal titolo della sezione come *Prototypon transcendentalis*. Nel testo troviamo più di un rimando lessicale alla *Metaphysica* di Baumgarten:

Das Ideal ist ihr also das Urbild (*prototypon*) aller Dinge, welche insgesamt, als mangelhafte Kopien (*ectypa*), den Stoff zu ihrer Möglichkeit daher nehmen, und indem sie demselben mehr oder weniger nahekommen, dennoch jederzeit unendlich weit daran fehlen, es zu erreichen (A578, B606).

Ancora una volta il tema della possibilità torna a svolgere un ruolo decisivo, ma quel che più ci interessa è il riscontro terminologico, che si può ritrovare in Baumgarten là dove sviluppa alcuni dei "praedicata entis relativa", e in particolare il senso della causa finale:

EXEMPLAR* est, cui simile intenditur, et causa impulsiva cum sit, §. 342, est causa, §. 307, quae exemplaris dicitur, eiusque causatum EXEMPLATUM** (*ectypon*, copia) vocatur. EXEMPLAR, quod non habet aliud, est ARCHETYPON*** (originale). Exemplar et exemplatum et coexemplaria connectuntur nexu eausali §. 313, qui NEXUS EXEMPLARIS est (*typicus*)".

E in nota si precisano gli equivalenti in tedesco: "* das Muster. ** der Abdruck. *** das Urbild" (§ 346, p. 107).

Se rispetto al testo kantiano possiamo notare una variante nel termine *Prototypon* rispetto all'*Archetypon* presente in Baumgarten – anche se si tornerà a parlare nell'*Appendice* alla *Dialettica transcendentalis* di *intellectus archetypus* (A695, B723) –, si può notare il riscontro preciso per quanto riguarda il termine lati-

no, ricalcato ancora una volta sul greco, con cui si indicano le copie (*ectypa*), ma soprattutto si ritroverà di frequente l'uso di *Urbild*, che già Baumgarten indicava come equivalente di *Archetypon*. Lo si ritrova fin dall'inizio della *Dialettica transcendentalis* quando si chiarisce la natura delle idee (A313, B370; A315, B372; A317, B374; A318, B374), per poi tornare nel capitolo dedicato all'*Ideale della ragion pura* (A569, B597; A570, B598) e nell'*Appendice* (A673, B701), oltre che nell'*Architettonica* all'interno della *Dottrina transcendentalis del metodo* (A838, B866; A839, B867). Frequenti anche i derivati: *Nachbild* (A568, B596; A569, B597; A678, B706; A838, B866) e *nachbilden* (A766, B794; A836, B864). Sarebbe troppo ampio ripercorrere l'uso del termine *Einbildungskraft* in Kant, in corrispondenza con le indicazioni di Baumgarten sul "PHANTASMA (imaginatio, visum, visio)" (§ 557, pp. 197-198) e sulla *Phantasia* (§ 571, p. 203), indicati come corrispondenti in tedesco di *Einbildung* ed *Einbildungskraft*. Il rimando all'*Urbild* ossia, alla fin fine, all'Ideale trascendentale appare decisivo per la stessa scienza, che ha bisogno di ritrovare un'unità superiore in grado di ricomprendere la molteplicità dell'esperienza. In tal senso Kant non mancherà nell'*Architettonica* di servirsi del termine *monogramma* (A833, B861) per sottolineare il ruolo dello schema per lo sviluppo delle nostre conoscenze, in qualche modo riallacciandosi a quegli ideali enciclopedici già espressi in passato da Comenius, in una linea di pensiero che Wolff stesso non aveva mancato di riprendere quando nella *Psychologia empirica* (§§ 138-172) aveva sviluppato il tema della *facultas fingendi* e del *significatus hieroglyphicus*, in

grado di esprimere nella concretezza del segno qualcosa che eccede il campo delle nostre dirette conoscenze.

II.

Accanto al ruolo svolto dall'Ideale trascendentale e dal concetto di *ens realissimum*, appare ugualmente decisivo in Kant, proprio per il suo collegamento con la tradizione wolffiana, quello di *ens necessarium*, anche se il termine latino non compare nel testo della *Critica* e ritorna invece con frequenza l'equivalente tedesco *das nothwendige Wesen*, da considerarsi ormai d'uso comune. I due termini vengono alla fine strettamente collegati nella prospettiva critica, come emerge dal rinvio alla prova ontologica che per Kant sarebbe racchiuso nella stessa prova cosmologica. Al termine del capitolo, nella settima sezione, dedicata alla *Critica di ogni teologia trascendentale*, i due termini sono accomunati come espressione appunto di quella *teologia trascendentale* alla quale si riconosce un ruolo importante, sia pure fondamentalmente negativo. Il concetto di un "essere necessario e realissimo" ("eines nothwendigen und allerrealsten Wesens", A640, B668) ci consente di evitare ogni forma di ateismo, deismo o antropomorfismo, anche se non appare in grado di offrirci una *teologia naturale*, ossia una teologia che ci consenta di parlare di una "somma intelligenza" ("die höchste Intelligenz"), "mediante un concetto che essa deriva dalla natura (della nostra anima)" (A631, B659).

Tra le righe si può forse rintracciare qui una lontana eco del sistema wolffiano, che appunto fin dal titolo del secondo volume

della *Theologia naturalis* chiariva che intendeva appunto dimostrare l'esistenza e gli attributi di Dio "ex notione entis perfectissimi et natura animae". Al di là di tale suggestione, rimane comunque chiara la distanza tra Kant e Wolff: l'Essere Necessario di cui si parla nella *Critica* rimane nella cerchia della teologia trascendentale e proprio per questo si lega strettamente all'*Ens realissimum* su cui ci siamo finora soffermati. Ora proprio il modo con cui Kant tratta del tema della necessità, in generale e nelle sue diverse specificazioni, rinvia a specifiche problematiche già presenti nella tradizione wolffiana, in una trama di rinvii che qui è possibile solo indicare in modo sommario. Già in Wolff possiamo notare infatti un duplice livello: da una parte l'ontologia, dove la distinzione tra necessario e contingente si riallaccia alla tradizione scolastica, coniugandone le diverse formulazioni; dall'altra il discorso su Dio, dove tale distinzione viene collegata in modo specifico all'argomentazione a posteriori, sviluppata appunto nel primo volume della *Theologia naturalis*. Allo stesso modo anche in Kant il tema della necessità riveste un ruolo importante già nell'impianto più generale della *Critica* e torna con forza in tutta la sua attualità nella *Dialettica trascendentale*, a partire dalla quarta antinomia fino alla trattazione della prova cosmologica.

Fin dall'inizio, nel rivendicare la specificità del proprio intento critico, Kant sottolinea che si tratta pur sempre di superare il piano contingente dell'esperienza particolare per giungere a considerazioni di carattere necessario; come si ricorda nella *Prefazione alla seconda edizione*, occorre che gli oggetti dati

(*gegebene Gegenstände*) si regolino sui concetti (*Begriffe*), “sui quali devono necessariamente regolarsi” (“nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung nothwendig richten [...] müssen”) (BXVII-XVIII). Si ricorda di seguito che vi sono anche “oggetti che sono semplicemente – ma necessariamente – pensati dalla ragione” (“bloß durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht”), dei quali tuttavia non si può dare conoscenza, dato che “i tentativi per pensarli [denken] (perché si devono [müssen] pure poter pensare)” non sono riusciti a fornirne un’esperienza determinata (BXVIII). E poco oltre torna a sottolineare la distinzione ricordando che ciò che ci spinge “necessariamente” (“nothwendig”) a oltrepassare i limiti (“die Grenze”) dell’esperienza è l’Incondizionato (“das Unbedingte”),

welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst nothwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt (BXX).

Il termine “nothwendig”, qui introdotto per lo più nella forma avverbiale, appare comunque collegato alle singole determinazioni (“Bedingungen”) dell’esperienza, rispetto alle quali l’Incondizionato (“das Unbedingte”), pur “necessariamente” pensato, rischia di rimanere, come dirà alle volte Kant, solo un’Idea. Il collegamento tra le due coppie concettuali nothwendig/zufällig e bedingt/unbedingt può risultare particolarmente significativo in rapporto alla tradizione wolffiana. Nella *Metaphisica tedesca* di Wolff troviamo infatti indicata la *necessitas hypothetica* o determinata con l’espressione “unter

gewissen Bedingungen” (§ 330), in particolare per quanto riguarda il mondo (§ 567), ragione per cui occorre distinguere tra l’assolutamente necessario e ciò che è tale solo in rapporto a delle condizioni precise:

Es ist aber allerdings ein merklicher Unterscheid – sottolinea Wolff – unter demjenigen, was schlechterdings nothwendig ist, und was nur unter einer gewissen Bedingung, als, in unserem Falle, in Ansehung des gegenwärtigen Zusammenhanges der Dinge nothwendig ist (§ 575).

Il collegamento viene confermato anche dal testo della *Metaphisica* di Baumgarten, là dove si viene a distinguere, sempre nella parte dedicata all’ontologia, tra *necessarium* e *contingens*, come primo punto dei *praedicata entis interna disiunctiva*. Anche qui, dopo una prima distinzione logica, che indica il necessario come l’opposto di ciò che è impossibile, si vengono a distinguere le diverse accezioni della necessità. Vale la pena riprendere l’intero paragrafo e soprattutto evidenziare la corrispondenza tra i termini nel passaggio dal latino al tedesco, così come viene indicata nelle note:

Cuius oppositum in se impossibile est, est illud NECESSARIUM IN SE *) (metaphysice, intrinsecus, absolute, geometricae, logice). Cuius oppositum est extrinsecus tantum impossibile, est NECESSARIUM HYPOTHETICE **) (secundum quid). Entis determinatio, qua necessarium est, est eius NECESSITAS***). Ergo necessitas est vel ABSOLUTA ****) (consequentis), vel HYPOTHETICA *****) (consequentiae), illa, qua aliquid est in et per se, haec, qua aliquid est hypothetice tantum necessarium. *) an sich, schlechterdings, unbedingt, nothwendig. **) bedingt nothwendig. ***) Nothwendigkeit. *****) die schlechterdings so genannte (unbedingte). *****) die bedingte (§102, pp. 28-29).

Oltre alla tradizionale distinzione tra *an sich* e *unter gewissen Bedingungen*, troviamo ancora una volta la traduzione di *absolute* con *schlechterdings*, secondo quell'uso già testimoniato dal breve glossario tedesco-latino in appendice alla *Metafisica tedesca* di Wolff (“*Schlechterdinges nothwendig, Absolute necessarium, geometrice necessarium, metaphysice necessarium*”); ma quel che può essere più interessante, qui appare il termine *unbedingt*, a indicare appunto la necessità incondizionata o assoluta.

III.

Che la necessità assoluta costituisca per Kant qualcosa che non può essere determinato e quindi, per definizione, appartenga appunto all'Incondizionato (“*das Unbedingte*”) appare chiaro dal modo con cui tratta nella *Critica* del concetto di Assoluto e di Totalità. Nella critica all'argomento ontologico dirà categoricamente:

Die unbedingte Nothwendigkeit der Urtheile aber ist nicht eine absolute Nothwendigkeit der Sachen. Denn die absolute Nothwendigkeit des Urtheils ist nur eine bedingte Nothwendigkeit der Sache, oder des Prädikats im Urtheile” (A594-595, B621-622).

Ma già all'inizio della *Dialettica trascendentale* aveva avvertito l'opportunità di precisare l'uso del termine *absolut*, sottolineando che occorre distinguere tra necessità assoluta e necessità interna, prendendo le distanze dal puro criterio della possibilità o impossibilità logica:

diese innere Nothwendigkeit ist in gewissen Fällen ein ganz leerer Ausdruck, mit welchem wir nicht den

mindesten Begriff verbinden können; dagegen der von der Nothwendigkeit eines Dinges in aller Beziehung (auf alles Mögliche) ganz besondere Bestimmungen bei sich führt (A325, B382).

Il piano della necessità assoluta va distinto da quello della pura necessità logica, e soprattutto occorre ricordare che non ci si può limitare al piano puramente concettuale. Nella critica alla prova ontologica tornerà a distinguere, in modo parallelo, tra la possibilità logica e la possibilità reale, con un chiaro rimando alle considerazioni già svolte nel *Beweis* diciotto anni prima:

Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargetan wird; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Prinzipien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatz der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schließen (A596, B625).

Il richiamo al *Beweis* appare qui essenziale, soprattutto in ordine all'analogia distinzione tra necessità logica e necessità assoluta; la prima ha a che fare solo con il possibile, la seconda con il *reale*. Kant introduce qui il concetto di una “*absolute Realnothwendigkeit*” (AA II, 82:14) e precisa che qualcosa sarà in tal senso “*schlechterdings nothwendig*” non perché l'opposto si qualifica come contraddittorio, ma perché la sua non esistenza verrebbe a togliere ogni possibilità reale, ossia “*das*

Materiale zu Denklichen und alle Data aufhebt” (AA II, 82:28).

Va qui sottolineato soprattutto questo richiamo al *reale*, al contenuto *materiale* che viene offerto dall’esperienza; ancora una volta però, come si è notato a proposito dell’*Ens realissimum*, l’espressione potrebbe essere fuorviante se non si riallaccia alla tradizione wolffiana, dalla quale appare chiaro che *realis* è appunto il contenuto positivo di quel che si pensa, ossia quella perfezione che si trova poi compiuta soprattutto in Dio. Il richiamo ci permette di capire in che senso si debba parlare in Kant di necessità assoluta, per cui Dio viene indicato già nel *Beweis* non semplicemente come “das nothwendige Wesen”, ma come “schlechterdings nothwendiges Wesen” (AA II, 83:02). Anche nella *Critica* l’espressione ritorna frequentemente; basti ricordare l’avvio della prova cosmologica:

Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existieren. Nun existiere, zum mindesten, ich selbst: also existiert ein absolut nothwendiges Wesen (A604, B632).

Nel corso della *Critica* torna più volte l’espressione “assoluta necessità” con riferimento alle condizioni dell’esperienza: i rimandi sarebbero numerosissimi. Prova ne sia la battuta conclusiva della nota alla tesi della quarta antinomia, là dove conclude la discussione a proposito della contingenza empirica:

Die Veränderung beweist nur die empirische Zufälligkeit, d.i. daß der neue Zustand für sich selbst, ohne eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte stattfinden können, zufolge dem Gesetze der

Kausalität. Diese Ursache, und wenn sie auch als schlechthin nothwendig angenommen wird, muß auf diese Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erscheinungen gehören (A460, B488).

Sul piano della necessità assoluta in senso no-
umenico, Kant conclude invece all’impossibilità di determinarne il senso, come si esprime al termine della sezione dedicata alla prova cosmologica:

Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft (A613, B641).

Ma torniamo, per concludere, al testo di Baumgarten. Appare qui chiaro che il tema della necessità, come già si è detto, riguarda anzitutto la problematica ontologica e solo di rimando, quasi anticipando il discorso, si conclude all’esistenza di un *Ens necessarium*:

Ens, cuius existentia est absolute necessaria, est ENS NECESSARIUM *), cuius existentia est intrinsecus contingens, est ENS CONTINGENS **). *) das nothwendige Ding. **) ein zufälliges Ding (§ 109, p. 31).

Anche qui si passa subito dopo a riprendere la distinzione tra ciò che è assolutamente necessario (“Omnes entis necessarij determinationes internae”) e ciò che invece è contingente, ossia i modi delle realtà finite (§§ 110-111, pp. 31-32). Più esplicito il discorso quando si passa a parlare del concetto di causa, riprendendo la distinzione tra *ens a se* (“selbstständig”) ed *ens ab alio* (§ 307, pp. 92-93), per cui si può parlare della possibilità di un *Ens necessarium* rispetto agli esseri contingenti (§ 310, p. 94). A tali determinazioni ontologiche rimanda poi

quel che si dice nel campo della teologia naturale, là dove il ruolo decisivo è svolto dall'argomentazione a priori: si osserva che sarebbe contraddittorio che un ente ricco di tutte le perfezioni ("omnibus realitatibus gaudens") non esistesse, il che è come dire che l'opposto della sua esistenza sarebbe in sé impossibile. Per questo si conclude:

Existentia Dei est absolute necessaria. Deus est ens necessarium, cuius summa existentia est eiusdem essentia" (§ 823, p. 336).

Tale considerazione appare tuttavia successiva rispetto all'assunto fondamentale, con cui fin dall'inizio si cerca di chiarire il concetto che abbiamo di Dio. È qui che appare fondamentale la premessa che poi giocherà un ruolo decisivo nell'argomento che Kant chiamerà appunto ontologico:

Ens perfectissimum est ens reale. Ergo illi convenit realitas tanta, quanta in ente esse potest. Ens perfectissimum est realissimum, in quo plurimae maximae realitates, summum bonum et optimum metaphysicum (§ 806, p. 331).

Il rimando al testo di Baumgarten consente di chiarire il collegamento tra la tradizione wolffiana e le posizioni critiche di Kant, ma nello stesso tempo misura anche in qualche modo la distanza dai testi di Wolff, proprio riguardo al ruolo che in essi occupa il concetto dell'Essere necessario. Il secondo volume della *Theologia naturalis* sembra giustificare il collegamento con la prova a priori fin dal suo avvio, in cui si tratta *De notione Entis perfectissimi et ejus existentia*, per cui ne diventa fondamentale la definizione come ente "cui

insunt omnes realitates compossibiles in gradu absolute summo" (*Theol. nat.* II, § 6) e si può concludere che si possa dirlo anche *Ens necessarium*:

Quoniam Deus necessario existit (§ 21), ens vero, cuius existentia absolute necessaria, necessarium est (§ 309 *Ontol.*); *Deus ens necessarium est*, consequenter cum contingens sit, quod necessarium non est (§ 310 *Ontol.*) (*Theol. nat.* II, § 22).

E tuttavia non va dimenticato che in precedenza Wolff aveva svolto ampiamente nel primo volume della *Theologia naturalis* l'argomentazione a posteriori, nella quale ci si appellava al principio di ragion sufficiente per giungere all'esistenza di un *Ens necessarium* a partire dalla nostra esistenza (*Theol. nat.* I, § 24). Più che il concetto ontologico di necessità, diventa qui decisivo il legame con l'esperienza, al fine di dare spiegazione di ciò che non è in grado di assicurare la propria esistenza; per questo diventa subito dopo essenziale il passaggio alla nozione di *Ens a se* (*Theol. nat.* I, § 27), a partire dalla quale, più che da quella di *Ens necessarium*, si sviluppano tutte le restanti considerazioni.

La posizione wolffiana viene confermata anche dal riscontro con il testo della *Metafisica tedesca*, dove il tema della necessità si coniuga subito con quello dell'autosufficienza. Nel § 928 si stabilisce che esiste un essere necessario ("ein nothwendiges Ding") a partire dalla nostra esistenza chiarita alla luce del principio di ragion sufficiente e subito dopo, nel paragrafo successivo, si parla di quel "selbständiges Wesen" che ha appunto in sé la ragione ("Grund") della propria esistenza ("Würcklichkeit"). Il pia-

no della necessità è fin dall'inizio riservato al piano ontologico delle essenze (“Das Wesen der Dinge ist nothwendig”, § 38), mentre decisivo risulta quello dell'esistenza, come si dice nel § 14 (“Was Würcklichkeit ist”), in cui compare per la prima volta il richiamo a Dio, “als des nothwendigen und selbständigen Wesens”.

Come il lettore avrà notato, forse proprio qui, nell'utilizzo del termine *Wesen*, si racchiude lo snodo delle difficoltà che poi Kant svilupperà nella sua critica all'*Essere necessario*. Si tratta appunto di chiarire se il riferimento principale sia quello al piano dell'essenza oppure a quello della realtà concreta, alla *realitas* del concetto oppure alla concreta *Wirklichkeit* dell'esistenza.

« Inné » et « acquis », « épigénétique » et « préformé »: conflits antinomiques et solutions réciproques

.....
Ubirajara Rancan de Azevedo Marques
Departamento de Filosofia,
UNESP, Marília
(Brazil)

Il s'agit ici de présenter les conflits entre l'« inné » et l'« acquis », d'un côté, et l'« épigénétique » et le « préformé » de l'autre côté.¹ Telles sont, en effet, les deux premières parties de cet exposé. En ce qui concerne la troisième, il s'agira d'évaluer la portée réciproque des solutions tacitement avancées par Kant pour ces deux conflits.

I. De l'inné *versus* l'acquis à l'acquisition originare

On sait que dans bien d'œuvres, bien des *Réflexions* et bien des *Leçons* de Kant, tout au long de sa vie et concernant différents thèmes, on trouve des considérations à propos des formes de surgissement des représentations élémentaires, surtout dans la *Disserta-*

¹ Le texte suivant fait partie d'une recherche en cours appuyée par la Fondation d'Appui à la Recherche de l'État de São Paulo [FAPESP]. Tous les références aux écrits de Kant publiés par l'*Akademie-Ausgabe* adoptent les sigles proposés par la *Kant-Forschungsstelle Mainz*. Quand il n'y a pas de sigle proposée, je cite le titre entier.

tion de 1770 et dans le *Streitschrift* contre Eberhard. Dans la majorité des cas, la question est abordée à travers un cadre traditionnel dans lequel s'opposent l'inné et l'acquis. Un tel fait indique la permanence, chez Kant, d'une scène de fond dont la précarité avait été déjà dénoncé par Hume et en quelque mesure aussi par Tetens. Selon l'auteur écossais, en effet,

[...] the present question concerning the precedence of our impressions or ideas, is the same with what has made so much noise in other terms, when it has been disputed whether there be any INNATE IDEAS, or whether all ideas be derived from sensation and reflexion.¹

D'après le « Locke allemand », en outre:

Il était manifestement un malentendu entre lui [Leibniz] et Locke – bien que non pas dans le tout, mais dans la plus grande partie – ce qui était au fond de leur conflit sur les idées innées.²

Toutefois, la subsistance chez Kant d'un cadre à peu près outrepassé des formes de surgissement des représentations élémentaires ne signifie pas l'adhésion du philosophe, soit à quelqu'un de ses termes, soit à la prétendue disjonction qu'y les exhibe, ni surtout, malgré les apparences, la preuve indirecte que l'opposition *a-priori versus a-posteriori* ne si-

¹ HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. In: id. *The Philosophical Works of David Hume*. Boston: Little, Brown and Company, 1854; p. 21.

² TETENS, Johann Nicolaus. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Leipzig: M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777; v. I, p. 338.

gnalerait qu'une simple modulation devant l'inné et l'acquis.

D'autre part, la *Critique de la raison pure*, au-delà du fait qu'elle ne prolonge pas la question de l'origine des représentations élémentaires, – et c'est même un peu dommage qu'elle ne le fasse pas –, n'enregistre non plus le vocable « inné » dans aucune des formes par lesquelles Kant l'emploie,³ ni même des expressions qui, employées ici et là par le philosophe, fissent allusion à lui.⁴ En principe, cela s'accorde à merveille avec les positions de Kant lui-même. Ainsi, au milieu des années 70, dans les *Leçons de métaphysique* [Pöhlitz], par exemple, on lit:

[...] d'où viennent [les concepts] jusqu'à l'entendement? On ne peut pas les admettre comme incréés [unerschaffen] et non-nés [ungebohren], parce que cela mettrait fin à toute recherche et c'est bien anti-philosophique [unphilosophisch]. S'ils sont innés [angeboren], alors ils sont des révélations [Offenbarungen].

De même, dans les *Leçons sur l'encyclopédie philosophique* [Friedländer] on trouve une condamnation du même type: « Admettre quelque chose comme innée [angeboren], c'est bien contraire à la philosophie. » Un peu plus avant dans ce même écrit: « Recourir à l'inné [angeboren], c'est la *sacra ancora* de l'ignorance et de la décadence des philosophes. »⁵

³ « angeboren »; « angeborn »; « angeborne »; « eingeboren »; « eingeborne »; « conatus »; « innatus ».

⁴ « anerschaffen »; « unerschaffen ».

⁵ KANT, Immanuel. PhEnz, AA 29: 16.

Dans le côté de la littérature secondaire [où les références sont assez abondantes], Rudolf Eisler, dans l'entrée « inné » [*Angeboren*]" de son *Dictionnaire de concepts philosophiques*, affirme, relativement à l'*a-priori* et à l'inné, que « l'*a-priori* [...] n'a rien à voir, en soi et par soi, avec l'inné; celui-là est logique; celui-ci, psychophysique. »¹ Si on laisse de côté la caractérisation de l'inné comme « psychophysique », l'affirmation de Eisler est alors un lieu commun de l'herméneutique kantienne, au moins pour ceux qui acceptent le rapport selon lequel l'*a-priori* est pour le « logique » ce que l'inné est pour le « psychologique ». Immédiatement après, pourtant, Eisler ajoute: « Cependant, Kant met quelque fois les deux concepts en relation entre eux. »² À vrai dire, quoiqu'il ne l'eût jamais fait, cela n'aurait pas évité que l'inné et l'*a-priori* devinssent dorénavant apparentés, on peut presque dire pour toujours.

De même, dans les années 1780 surtout et à propos de l'origine des concepts Kant emploie assez fréquemment l'expression: « nicht in der Erfahrung » [quelquefois aussi: « gar nicht in der Erfahrung »]. L'insuffisance définitionnelle de cette négation pourrait peut-être signifier une indication de prudence, aussi une difficulté, voire un manque d'intérêt pour la question, la question tout simplement de l'origine. Quoi qu'il en soit, cette insuffisance, à côté de l'insuffisance de principe déjà due à l'expression « *a-priori* » a contaminé les lectures sur l'origine des représentations élémen-

taires chez Kant, et, comme on sait, a rapproché l'*a-priori* kantien du « virtuellement-inné » de Leibniz.

Cependant, on sait aussi – au moins d'après la « Réponse à Eberhard » – qu'il y a une « acquisition originaire [ursprüngliche Erwerbung] », dont la dénomination réunit, comme dans un oxymore, les possibilités en principe contraires de l'acquis [acquisition] et de l'inné [originaire].

Mais déjà la première *Critique* employait les mots « originaire [ursprünglich] » et « dérivé [abgeleitet] », bien que différemment de la *Réponse*, sans distinguer entre une « *aquisitio originaria* » et une « *aquisitio derivativa* » et dans des contextes non directement polémiques. Dans ce sens, l'espace et le temps sont dits des « conditions originairement ajoutés au sujet [dem Subject ursprünglich anhängenden Bedingungen], »³ et aussi « la forme originaire de la sensibilité, le mode originaire comme nous sommes affectés par les objets ». ⁴ Du temps, aussi, il est dit qu'il « a originairement son fondement » dans le sujet.⁵ De même, immédiatement après la table des catégories, – dans un passage dans lequel, pourtant, Kant a supprimé dans son exemplaire de l'œuvre justement l'adverbe « originairement » – on lit que la table des catégories est « l'indication de toutes les concepts originairement purs de la synthèse, lesquels concepts l'entendement contient *a priori* en lui [...] ». ⁶

¹ EISLER, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Berlin: Mittler, 1927; p. 50.

² Ibid.

³ KANT, KrV, B 60.

⁴ Id., AA 28: 178.

⁵ Id., KrV, B 422

⁶ Ibid., A 80; B 106.

Dans la première citation, dans laquelle l'espace et le temps sont présentés comme des « conditions originairement ajoutés au sujet », la portée conceptuelle de l'adverbe « originairement » y est en principe limitée, parce que « originairement » qualifie « ajoutés », c'est-à-dire, ce qui serait *en plus*, bien que, dans ce cas, on ne puisse aucunement dire que l'espace et le temps aient été *ajoutés* au sujet, vu que les deux sont constitutifs de sa faculté de connaître. Dans le dernier exemple, de la même manière, on trouve les termes « originaire », « purs » et « *a-priori* » tous réunis en fonction de la même allégation, c'est-à-dire la présence autochtone, dans l'entendement, des catégories dont la table vient d'être établie. Dans un tel cas, les significations de ces expressions semblent être tout à fait communes, ce que ne contribue à clarifier ni les vocables ni les concepts.

Dans la *Dissertation* de 1770, par ailleurs, la question de l'origine, dirigée au temps et à l'espace, était posée d'une façon directement polémique, à la fin de la Séction III du texte, bien qu'avec une tonalité symptomatiquement indifférentiste:

Enfin une question se présente, comme d'elle-même, à l'esprit de chacun: l'un et l'autre concept sont-ils *innés* ou *acquis*? La seconde hypothèse paraît déjà réfutée par nos démonstrations précédentes; mais la première fraie le chemin à une philosophie paresseuse, proclamant l'inutilité de toute recherche ultérieure, et se contentant de faire appel à une cause première: il faut donc se garder de l'admettre à la légère. Ce qu'il faut dire, c'est que les *deux concepts* sont sans aucun doute *acquis*, non point qu'ils soient abstraits des objets des sens [...], mais ils sont abstraits de l'action même par laquelle l'esprit coordonne, selon des lois permanentes, ses sensations; ce sont des sortes de types immua-

bles, qui doivent donc être connus intuitivement. Les sensations, sans doute, provoquent cet acte de l'esprit, mais elles ne donnent pas l'intuition; il n'y a donc d'inné que la loi de l'âme selon laquelle elle unit, selon un rapport déterminé, les sensations qui lui viennent de la présence d'un objet.¹

À côté d'une impostation que par rapport aux termes de la querelle de l'innéisme on pourrait définir comme déconstructionniste, on note aussi que la prudence de Kant à propos de l'option innéiste [« il faut [...] se garder de l'admettre à la légère »] reprend la critique de Leibniz à l'*ignava ratio*, un thème déjà présent dans le *Beweisgrund* et qui sera repris dans la *Raison pure*. L'admission de l'option acquisitionniste impose un renouvellement du *plan* de l'acquisition, lequel est dorénavant interne, subjectif, mais non du concept, dont la caractéristique par excellence *active* le met en opposition avec la paresse innéiste. D'un autre côté, cette même acquisition fait appel à « des lois permanentes », lesquelles coïncident avec la « loi incluse dans l'esprit », mentionnée auparavant dans la même *Dissertatio*,² et bien aussi avec la « loi de l'âme », l'unique chose qu'on peut réputer comme inné dans la sphère de la connaissance.

En commentant l'expression « lois stables et innées »,³ utilisée par Kant dans le § 4 de la *Dissertation* de 1770, Ferdinand Alquié, dans une note à sa traduction du même texte, affirme que « Kant n'est [...] pas sorti du psychologisme. Il ne distingue pas encore *a priori*

¹ Id., *Œuvres Philosophiques* [dorénavant OP]. Paris: Gallimard, 1980; I, p. 658.

² Id., AA 02: 393 / OP, I, p. 638.

³ Id., OP, I, p. 638.

et inné. »¹ Sans être d'accord avec le commentateur français sur le supposé « psychologisme » de Kant dans la *Dissertation* [c'est la même position déjà soutenue auparavant par Windelband, par exemple],² est-ce qu'on peut vraiment dire que le philosophe n'ait pas encore distingué *a priori* et inné? Je ne le crois pas, c'est-à-dire, je ne crois pas qu'il ait distingué l'un de l'autre *une fois pour toutes, dans la Dissertation ou ailleurs*. Mais cela ne me porte pas à dire que, alors, Kant ne pratique pas – et très nettement – cette distinction. Cela ne me porte qu'à dire qu'il n'est pas été suffisamment hygiénique ou assez claire dans l'utilisation de certains termes, par exemple « inné », « acquis », « originaire », « *a priori* ». Mais je crois quand même que l'« acquisition originaire » peut être le moyen par lequel on peut écarter en général le supposé innéisme psychologue de la part de Kant, cette forme d'acquisition étant sa réponse à la prétendue disjonctivité radicale de l'inné et de l'acquis. D'ailleurs, je pense que la *Dissertation* ne peut pas être accusée de présenter un point de vue innéiste-psychologue *du fait* qu'elle affirme des « lois stables et innées ». Quand Kant écrit dans son exemplaire de la *Critique de la raison pure*: « *Lex originaria*: concept de l'entendement »,³ il n'est pas si loin du vocabulaire de la *Dissertation*, bien qu'alors on ne leur impu-

terait pas un point de vue innéiste-psychologue. De même, dans cet exemplaire personnel de la première Critique, quelques lignes après cette affirmation, il s'interroge, à propos des catégories: « D'où surgissent-elles? [Woher entspringen sie?] »⁴, ce qui témoigne de la présence d'une question commune entre ces deux œuvres.

Sans que je puisse à présent considérer tous les données historiques et toutes les conséquences systématiques liées à ce problème-là, je voudrais quand même faire référence à la *Métaphysique* de Baumgarten, tout particulièrement à son § 577, dans lequel on lit:

Les aptitudes de l'âme qui ne dépendent pas de l'exercice*) mais seulement de la nature sont dites *innées***) (ce sont les dispositions naturelles); celles qui dépendent de l'exercice sont dites *acquises****); on nomme *infuses*****) les aptitudes supranaturelles, et *théoriques* les aptitudes qui ressortent aux facultés de connaissance.⁵

Dans cette classification, inné semble recouvrir la même signification qu'il a dans son usage positif par Kant. Tout au contraire, l'usage négatif du mot par le philosophe y

⁴ Ibid.

⁵ BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb. *Esthétique, précédée des Méditations philosophiques sur quelques sujets se rapportant à l'essence du poème et de la Métaphysique*. Trad., présentation et notes par Jean-Yves Pranchère. Paris: L'Herne, 1988; p. 102. Cette édition ne cite pas la traduction allemande, proposée par Baumgarten lui-même, des quelques mots latins employés dans ce passage de la *Métaphysique*: « [↗] Exercice [Übung] [↘] Innées [angeborene] ^{↗↘} Acquises [erworbene] ^{↗↘} aptitudes divines de l'âme [göttliche Fertigkeiten der Seele] . »

¹ Id., OP, I, p. 1543-1544, n. 3.

² WINDELBAND, W. «Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich». In: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, No. 2 (1877), p. 224-266.

³ KANT, *Selbständige Reflexionen im Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft (A)*, AA 23: 25.

paraît le même signalé par Baumgarten au « infus », c'est-à-dire à ce qui provient du ou est infusé par le surnaturel.

Si, en effet, on lit l'Introduction de la *Métaphysique des Mœurs*, on y trouve l'expression « aptitude acquise de la raison [*erworbene Fertigkeit der Vernunft*] », qui on peut interpréter comme faisant allusion à la formule « aptitudes divines de l'âme [*göttliche Fertigkeiten der Seele*] » proposée par Baumgarten. Et voici le passage de Kant:

[...] l'arbitre humain est tel qu'il est en vérité affecté par les stimulations, mais non déterminé [par elles], et, partant, [il] n'est pas pour soi pure (sans aptitude acquise de la raison), mais il peut être déterminé aux actions à partir de la volonté pure.¹

Ainsi, aux « aptitudes divines de l'âme », implantées par le Créateur, on peut opposer l'« aptitude acquise de la raison », laquelle résulte d'une acquisition par la raison humaine. Une telle acquisition est fondamentalement différente de celle qui dans le passage de Baumgarten correspond aux aptitudes dépendantes de l'exercice. D'ailleurs, on peut aussi rapprocher l'infus dans ce passage-là de la *Métaphysique* de Baumgarten du sens d'« implanté [*eingepflanzt*] » chez Kant.

Si l'en est ainsi, on peut trouver dans la *Réponse à Eberhard* un usage spéculatif positif d'inné qui ne se confonde pas avec l'infus. Voici le passage bien connu de la *Réponse*:

La Critique refuse absolument les représentations naturelles ou innées; elle les considère toutes comme ac-

quises, qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement. Mais il existe également (comme disent les professeurs de droit naturel) une acquisition originelle, par conséquent aussi de ce qui n'existait pas encore auparavant, de ce qui n'a fait partie d'aucune chose avant cette action. Telle est, suivant la Critique, premièrement la forme des choses dans l'espace et dans le temps, deuxièmement l'unité synthétique du divers en concepts; car, aucune des deux n'est tirée des objets comme donnée en eux-mêmes, par notre pouvoir de connaître; celui-ci y arrive de lui-même a priori. Il doit cependant y avoir dans le sujet un principe qui fait que les représentations conçues naissent ainsi et non autrement et, de plus, qu'elles peuvent se rapporter à des objets qui ne sont pas encore donnés; ce principe, du moins, est inné.²

Dans la *Religion* aussi, inné [« angeboren » / « angeborne »] est employé dans un sens positif. En réalité, il y est employé dans un sens toujours positif, ce qui, compte tenu de l'utilisation ambiguë de l'expression chez Kant, fait de cette œuvre – à côté de la *Métaphysique des Mœurs* – un cas spécial dans le *corpus* kantien tout entier. De fait, on trouve dans le texte de la *Religion* surtout deux passages dans lesquelles l'emploi d'inné est justifié et délimité, ce que, au-delà de donner un peu de lumière à la signification positive générale de ce concept chez Kant, permet aussi de l'aligner avec l'usage qui en a été fait bien auparavant dans la *Dissertation*. En dehors de cela, dans l'une de ces deux passages il y a aussi une possible référence à l'« acquisition originelle », déjà métaphoriquement employée par

¹ KANT, MS, AA 06: 213.

² Id., *Réponse à Eberhard*. Traduction par Roger Kempf. Paris: Jean Vrin, 1959; p. 71.

le philosophe dans la “Réponse à Eberhard”. Les voici ces deux passages:

“[...] le bien ou le mal dans l’homme (comme fondement subjectif premier de l’adhésion de telle ou telle maxime par rapport à la loi morale) ne peuvent donc être dits qu’innés [“angeboren”], mais dans ce seul sens qu’ils sont, avant tout usage de la liberté dans l’expérience (depuis la prime jeunesse en revenant en arrière jusqu’à la naissance), situés au fondement et qu’on se les représente comme existant dans l’homme dès la naissance, sans pourtant que la naissance en soit la cause.”¹

Je passe à la deuxième citation:

Posséder l’une ou l’autre intention par nature comme disposition innée [angeborene] ne signifie pas qu’elle ne soit pas acquise [erworben] par l’homme qui la cultive et qu’il n’en puisse être l’auteur; cela veut seulement dire qu’elle n’est pas acquise dans le temps [nicht in der Zeit erworben sei] [...]²

Dans le premier passage cité, inné vaut comme fondement subjectif. Même si sa représentation est liée à la naissance de l’homme, elle n’indique pas une origine empirique. Dans cette acception, elle est simplement synonyme d’« *a-priori* » – une « [...] connaissance, rappelons-le, indépendante de l’expérience et même de toutes les impressions des sens [...] »³ –, appartenant ainsi au genre des connaissances qui

ne sont absolument pas acquis par les sens, mais ont leur fondement dans la nature constante de la capacité

¹ Id., OP, II, p. 32.

² Ibid., p. 36.

³ Id., KrV, B 2.

de penser de l’âme et peuvent être nommés des représentations pures.⁴

Dans le second des deux textes de la *Religion* rappelés plus haut, où Kant semble évoquer l’« acquisition originnaire », l’inné est imputé à l’homme, son « auteur ». Dans ce sens, acquérir originnairement, c’est prendre possession de ce qui n’avait jamais existé auparavant et de ce qui n’a jamais été possédé. En fait, selon le § 10 de la *Doctrine du Droit*,

[j]’acquiers quelque chose quand je fais (*efficio*) que quelque chose devienne *mien*. Est originnairement mien cet *extérieur* qui, sans même d’acte juridique, est mien. Mais est originnaire une acquisition qui n’est pas dérivée du sien d’un autre.⁵

De cette seconde citation, donc, on peut conclure qu’il y aura une autre forme d’acquisition, et qu’elle sera non temporelle [ayant présent ce qu’on lit plus en bas dans le texte, il s’agit d’y distinguer entre une « origine rationnelle [*Vernunftursprung*] » et une « origine temporelle [*Zeitursprung*] » . »

En conséquence, ce qui est acquis par moyen de « l’acquisition originnaire » ne peut pas être immédiatement objet de conscience, puisque, pour être tel, on devrait avoir *déjà* ce qui n’est pas *encore* acquis, c’est-à-dire le temps.

Radicalement élémentaire, néanmoins, « l’acquisition originnaire » semble ne peut pas être exécutée par le sujet de la connaissance. Mais si elle dût être exécutée par un intellect archétypique, quelle différence il y aurait en-

⁴ Id., Refl, AA 17: 364.

⁵ Id., OP, III, p. 511.

tre l'originellement-acquis et l'infus? Si l'espace, le temps et les catégories fussent instantanément créés par un intellect archétypique qui les infusât dans l'âme humaine, comment l'homme les pourrait acquérir originellement sans se limiter d'avance à une passivité définitivement compromettante? Or, on peut dire que l'expérience, au contraire de seulement provoquer l'actualisation de ce qui, comme tel, est déjà en nous, provoque la production, l'acquisition originaire, par l'homme, de ce qui, comme tel, n'est pas encore en nous. Bien sûr, l'homme le fait, toutefois, d'après le fondement inné, l'élément constitutif par excellence de notre subjectivité.

II. De l'épigénèse" versus la préformation à la préformation générique

En ce qui concerne le conflit entre l'épigénétique et le préformé, je vais l'aborder à partir de la thèse défendue par John Zammito dans son essai « La persistante ambivalence de Kant à propos de l'épigénèse: 1764-90 », à laquelle j'entends m'opposer. Bien sûr, je ne pourrai pas commenter son texte jusqu'au bout, mais je voudrais quand même avancer quelques observations à son égard.

« Qu'est-ce qui en général a attiré Kant pour l'épigénèse? », se demande Zammito. La première réponse, dit-il, c'est que Kant a pris le terme de Herder.¹ Si, toutefois, on admet la

¹ ZAMMITO, John. Kant's Persistent Ambivalence toward Epigenesis, 1764-90. In: HUNEMAN, Philippe [Ed.]. *Understanding Purpose. Kant and the Phi-*

datation établie par Adickes pour les *Reflexionen*, cette première réponse serait inexacte, une fois que l'œuvre de Herder, publiée en 1784, aurait été précédée au moins des dix *Reflexions*, qui, dès 1769 environ, auraient fait usage du même terme.

De toute façon, la date qu'on peut inférer de la position manifeste par Zammito a en vue les comptes rendus de Kant sur les *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, de Herder, publiés en 1785, dans un desquels on trouverait pour la première fois – voilà ce qui pense Zammito et aussi ce qui pense Phillip Sloan – le mot d'« épigénèse ». Notons cependant que ce mot y est une seule fois, et dans une citation de l'œuvre de Herder, et non dans une observation de Kant lui-même. Mais si on accepte la datation proposée par Adickes [laquelle en aucun moment est explicitement contestée par Zammito], l'affirmation de Zammito devient fautive, vu que la plus grande partie des *Reflexions* dans lesquelles l'épigénèse est nommée auront été manuscrites avant 1786.

Avant, Zammito rappelait un passage du texte *Des différentes races humaines*, dans lequel Kant définit germes et dispositions naturelles, et dont l'importance, déjà signalée par Sloan, est acceptée par lui. Voici les définitions rapportées:

Les fondements d'une évolution déterminée, posés dans la nature d'un corps organique (d'une plante ou d'un animal), quand cette évolution concerne les parties séparés, [tels fondements] s'appellent germes;

osophy of Biology. Rochester: University of Rochester Press, 2007; p. 59.

mais, quand [tels fondements] concernent seulement la grandeur ou la proportion des parties entre elles, je les appelle dispositions naturelles.¹

Selon Sloan, à propos de ce même passage,

[s]i le langage des *Keime* préformés est amplement trouvé dans les littératures embryologique et philosophique allemandes, après 1760, dans le sens de Haller-Bonnet, le concept de *Anlage* dans un usage technique embryologique est bien moins commun. Je suggère que la conjonction de ces deux notions est un indice de la nouveauté des pensées mêmes de Kant sur ces matières.²

Toutefois, si on peut certes affirmer que « les emplois de ces termes [Keim et Anlage; germ et predisposition] [...] ne peuvent pas être assumés comme occasionnelles »³, ce n'est pas pour autant que leur copieuse utilisation par le philosophe aura été toujours univoque, c'est-à-dire en conformité avec les définitions ci-dessus. De même, l'utilisation par Kant de germe, ce mot par excellence caractéristique de la théorie de l'évolution, ne signifie pas pourtant son adhésion au préformisme. Notons aussi que la signification de germe, « dans le sens de Haller-Bonnet », n'est pas en contradiction avec la signification que ce terme reçoit dans les écrits de Kant. Selon Bonsiepen: « Le germe [...] contient en soi le principe de la formation, mais non la formation

elle-même. »⁴ D'autre part, on lit dans un passage des *Considérations sur les corps organisés*, de Charles Bonnet:

[...] rien ne peut se développer qui n'ait été préformé. [...] Mais l'évolution n'exclut point par elle-même l'épigenèse. L'animal formé par *juxta-position* du concours des deux semences, subiroit ensuite la loi du développement.⁵

Malgré l'entière pertinence de l'approximation entre philosophie et science en ce qui touche le vocabulaire embryologique kantien, je pense qu'il est intéressant de se demander *si* et *dans quelle mesure* ces notions effectivement constituent « [...] la nouveauté des propres pensées de Kant sur ces matières ». Pour cela, il est utile de chercher, dans d'autres textes du philosophe, des passages qui puissent atténuer l'apparente *technicité* de ces définitions.

Or, d'après ce qu'on peut constater, il semble que ces définitions de germes et de dispositions naturelles ne furent plus employées par le philosophe ni prises rigoureusement en compte par lui. S'il en est ainsi, Kant n'aura pas maintenu la signification *une fois* attribuée à ces expressions-là, mais il aura pratiqué, au contraire, la pénétration sémantique mutuelle de l'une et de l'autre, ce que amortira une prétendue universalisation définitoire, la conver-

¹ KANT, VvRM, AA 02: 434.

² SLOAN, Philipp. R. Preforming the Categories: Eighteenth-Century Generation Theory and the Biological Roots of Kant's A Priori. *Journal of the History of Philosophy* 40:2; p. 236.

³ Ibid., p. 232.

⁴ BONSIEPEN, Wolfgang. *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: mathematische versus spekulative Naturphilosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997; p. 115.

⁵ BONNET, Charles. *Considérations sur les corps organisés*. Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1762; I, p. 145.

tissant en rigidité seulement avulse. Ne pouvant pas le faire complètement aujourd'hui, je voudrais quand même souligner trois passages dans lesquels est suffisamment clair l'emploi *mêlé* de, respectivement, germe et dispositions, germe et disposition originaires, germe et disposition naturelle.

Le mal n'a [...] aucun germe particulier, parce qu'il est simple négation et consiste simplement dans la limitation du bien. Il n'est rien de plus que l'incomplétude dans le développement du germe du bien à partir de la rudesse. Mais le bien a un germe, parce qu'il est autonome. Ces dispositions pour le bien, que Dieu a mis dans les hommes, elles ont pourtant d'être premièrement développées par l'homme lui-même, avant que le bien puisse affleurer.¹

Capacités organiques de la nature se différencient bien de [capacités] mécaniques et [de capacités] chimiques. L'homme ne peut pas inspecter [einsehen] la modification organique de la matière. Pour éclaircissement, alors, on se sert du mot germe, c'est-à-dire, fondement ou disposition originaires.²

Dans le premier cas, correspondant à un passage des *Leçons de théologie rationnelle* [Volckmann], passage qui est confirmé par les *Leçons sur la doctrine philosophique de la religion* [Pöhlitz], on a comme qu'une relation de synonymie tacite entre germe et dispositions. Après le triple emploi de germe dans trois phrases subséquentes, Kant, dans la quatrième phrase des passages en question, le substitue par « [ces] dispositions ». Dans les deux cas, chacun des termes se heurtant au même objet,

¹ KANT, RGV, AA 06: 45–46.

² Id., *Vorlesungen über Physik* [Mrongovius], AA 29: 118.

à savoir, le « bien », il ne reste pas doute qu'ils y sont pris comme des synonymes.

Dans le second cas, dans un texte qui fait partie des *Leçons de physique* [Mrongovius], il ne s'agit pas d'un exemple de synonymie, mais plutôt d'une définition de germe, bien que limitée.

Enfin, dans le second paragraphe de la troisième section de l'opuscule *Des différentes races humaines*, un peu après, partant, de la définition reproduite plus haut et détachée par Sloan et Zammito, on lit:

Le hasard ou les lois mécaniques universelles ne peuvent pas produire telles adaptations. Ainsi, nous devons considérer ces développements occasionnels comme préalablement formés. Pourtant, même où ne se révèle pas quelque adéquation à fin, la simple capacité de propager son caractère particulier acquies constitue preuve suffisante qu'il y avait déjà un germe particulier ou une disposition naturelle pour cet effet dans la créature organique.³

Aussi, dans ce point, germe [particulier] et disposition naturelle sont pris comme synonymes, ou au moins la particularité de chacun n'est pas prise en compte devant la définition existante, un peu avant, dans le même texte.

En se référant au passage inaugurale de l'Analytique des concepts dans la première édition de la *Critique de la raison pure* [lequel passage, comme on sait, resterait inchangé],⁴ Zammito, dans un autre moment de son essai affirme que « [...] le langage de 1781 est, sans équivoque, une analogie *préformiste*. »⁵ Même

³ Id., VvRM, AA 02: 435.

⁴ Cf. id., KrV, AA 66; B 91.

⁵ ZAMMITO, op. cit., p. 57.

si Kant eût prétendu « [...] une analogie entre *préformisme* et philosophie transcendantale, et non entre la dernière et [l']épigénèse, »¹ cela ne signifie pas qu'il défendait la préformation [individuelle] ni non plus que l'épigénèse devait être refusée. En effet, à propos de l'analogie épigénétique du § 27 de la *Raison Pure*, Zammito s'interroge: « Pourquoi, pour la première fois, [Kant] aurait mis la préformation dans un contexte négatif et l'épigénèse dans un [contexte] considérablement et inéditement positif? »² Sans considérer la réponse, mais en regardant seulement les termes dans lesquels l'interrogation est formulée, on doit dire que, si on a en vue les *Reflexionen*, il n'y a aucune originalité dans ce passage, ni à propos d'un contexte négatif pour la préformation [individuelle], ni à propos d'un contexte positif pour l'épigénèse. Si on veut, on peut admettre que l'épigénèse n'avait pas encore été l'objet d'une contextualisation *si* considérable, non cependant que Kant l'eût *jamais* traité positivement. On peut dire le même à propos de la préformation [individuelle]. Considérés les *Reflexions*, par exemple, la 4275 et la 4851, lesquelles auront été manuscrites respectivement en 1770-1771 et 1776-1778, elles témoigneront contre l'affirmation de Zammito. Dans ce cas, le texte de A 66, – malgré peut-être le vocabulaire que l'introduit [maintenu dans B 91 et déjà intensifié dans les *Prolégomènes*] – ne pourrait pas, du fait que « [...] le langage de 1781 est, sans équivoque, une analogie *préformiste* », être tenu comme une sorte

de déclaration informelle de la position *alors* supposée *préformiste* du philosophe. Pour Zammito, toutefois, il est évident que, en étant ainsi, sa lecture s'harmonise toute entière avec la thèse de la « persistante ambivalence », renforçant aussi le *nervus probandi* qui la soutient, à savoir la dette de Kant envers Herder, dette qu'il aurait contracté en 1785, d'où, *alors*, sa *découverte* de l'épigénèse.

Il est vrai que seulement cinq ans après, en 1790, dans le § 81 de la troisième *Critique*, Kant concevra l'épigénèse comme un « système de la préformation générique ». Dans ce passage de l'œuvre, le philosophe indique l'opposition entre deux modalités de cause [occasionnelle et préétablie] et la distinction entre éduction et production dans la sphère commune de la préformation, subdivisée en préformation individuelle et préformation générique:

1. caractère occasionnel de la cause;
2. caractère préétablie de la cause;
 - 2.1 être organique comme éduct: système des préformations individuelles ou théorie de l'évolution; système des générés [Zeugungen] comme éducts; théorie de l'involution ou de l'emboîtement [Einschachtelung];³
 - 2.2 être organique comme produit: système des genres comme produits; système de l'épigénèse ou système de la préformation générique.⁴

¹ Ibid., p. 58.

² Ibid., p. 61.

³ Cf. id., KU, AA 05: 422–423.

⁴ Ibid.

D'autre part, selon Adickes, l'indication du philosophe obéirait aux divisions et sous-divisions suivantes:

1. théorie de l'évolution [préformation];
 - 1.1 théorie occasionnelle de l'évolution;
 - 1.2 théorie préstabliste de l'évolution;
 - 1.2.1 ovisme;
 - 1.2.2 animalculisme;
2. théorie de l'épigénèse.¹

Le cadre présenté par Adickes, sans être faux [bien que non exactement fidèle au texte kantien], renforce, pourtant, l'opposition entre la préformation [1] et l'épigénèse [2], tandis que, d'après Kant, il s'agirait plutôt d'opposer deux modalités de cause [occasionnelle et préétablie] et de distinguer l'éduct et le produit *dans le champ commun de la préformation* [subdivisée en préformation individuelle et préformation générique].

La formule préformation générique indiquerait-il une sorte d'accommodation entre le préformisme et l'épigénèse, voire la *crystallisation* de la persistante ambivalence du philosophe à propos des deux systèmes, ou plutôt, peut-être, la définition d'un mouvement éventuellement stimulé, par exemple, par les *Essais* de Tetens, œuvre qui, ayant été beaucoup prise en compte par Kant, justement propose une « épigénèse par évolution [Epigenesis durch Evolution] » ou « à partir de l'évolution [von der Evolution] ».² S'il est un peu étrange que Kant ne le pas dise lui-même,

¹ Cf. ADICKES, *Kant als Naturforscher*. Berlin: Walter de Gruyter, 1925; II, p. 427-428.

² Cf. TETENS, op. cit., 2, p. 512.

il est bien plus étrange encore – si on le prend comme défenseur exclusiviste de l'épigénèse – qu'il ne parle jamais de Caspar Friedrich Wolff et de sa *Theoria Generationis*, bien qu'il le fasse à propos de Blumenbach.

De toute façon, le fait est que l'épigénèse, « système de la préformation générique » en 1790, peut être, comme telle, la conclusion d'une tendance, ce qui pourrait expliquer la permanence, dans la *Raison pure*, de A 66 en B 91, et la friction de ce passage avec B 167, laquelle friction serait alors résolue trois ans après. Et je crois que c'est bien en raison de la dissolution de la contrariété apparemment radicale entre l'épigénèse et le préformisme que, dans la conclusion de ce même § 81 de la troisième *Critique*, Kant a pu écrire: « [...] avec le plus petit effort possible du surnaturel [mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen] », le « mode d'explication [Erklärungsart] » du « défenseur de l'épigénèse [Vertheidiger der Epigenesis] » « transfère à la nature tout ce qui suit dès le premier commencement [alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt] ».³

III. Conclusion

En guise de conclusion, je voudrais seulement ébaucher quelques suggestions interprétatives à partir de ce que Kant lui-même a dit concernant la réunion entre l'inné et l'acquis, d'une part, et entre l'épigénétique et le préformé, d'autre part.

³ KANT, KU, AA 05: 424.

Les indications du philosophe à ce sujet se trouvent toutes dans quelques-unes des ses *Reflexionen*. Cependant, elles ne prennent pas en compte la relativité de ces oppositions-là, une relativité qui les dissout enfin respectivement sous les formes d'une « acquisition originnaire » et d'une « préformation générique ». Compte tenu de ce fait, on doit prendre les indications de Kant comme un témoignage d'une possibilité non explicitement développée, et non comme l'exhibition d'une association formellement établie entre le plan gnoseologique et le plan embryologique. Voici quelques-unes de ses indications sur ce point:

Crusius explique les principes réels de la raison selon le *systema praeformationis* (*g* à partir de principes subjectives); Locke, comme Aristote, selon l'*influxus physicus*; Platon et Malebranche, à partir de l'*intuitus intellectualis*; nous, selon l'*épigénèse*, à partir de l'usage des lois naturelles de la raison [...]¹

Si les concepts sont simplement *educta* ou *producta*. * préformation et épigénèse * (*g producta* ou par influx physique (*g* empirique) ou par la conscience de la constitution formelle de notre sensibilité et entendement à l'occasion de l'expérience; par conséquent, *producta a priori*, non *a posteriori*)²

Origine des concepts transcendants: 1. *per intuitionem mysticam*; 2. [*per*] (*g influxum sensitivum*; 3. *per*

praeformationem; 4. *per epigenesin intellectualem*. (*g intellectualia* intuitive ou discursive) [...]³

Le système logique des connaissances intellectuelles est [...] ou l'empirique ou le transcendantal: le premier, d'Aristote et de Locke; le deuxième, ou celui de l'épigénèse ou celui de l'involution; acquis ou inné. [...]⁴

Bien sûr, il faudrait commenter chacun de ces passages, – surtout peut-être le dernier, qui introduit des problèmes à propos de la signification de « transcendantal » et d' « involution » – ce qui pourtant n'est pas mon objet aujourd'hui. Ce que je voudrais suggérer, d'après ce que Kant l'a dit lui-même, c'est qu'on peut établir un rapport entre le développement des représentations élémentaires et le développement des corps organisés, en disant par exemple que: l'inné est pour les représentations élémentaires de la connaissance ce que les germes et les dispositions sont pour les corps organisés. Dans le plan gnoseologique, le développement se donne par moyen de l'« acquisition originnaire »; dans le plan embryologique, par moyen de l'épigénèse. Avec cela, pourtant, il semble que l'inné qui caractérise le *Grund*, de même que ce petit morceau-là de « surnaturel [Übernatürlich] » rappelé au passage par Kant dans le § 81 de la troisième *Critique*, l'un et l'autre pourraient

¹ Id., Refl, AA 17: 492. D'après la datation de Adickes, cette réflexion aurait été manuscrite aux alentours de 1770-1771.

² Id., Refl, AA 18: 08. D'après la datation de Adickes, cette réflexion aurait été manuscrite aux alentours de 1776-1778.

³ Ibid., p. 12. D'après la datation de Adickes, cette réflexion aurait été manuscrite aux alentours de 1776-1778.

⁴ Ibid., p. 275. D'après la datation de Adickes, cette réflexion aurait été manuscrite aux alentours de 1780-1783 (probabilité majeure) ou de 1788-1789 (probabilité mineure).

être rapprochés respectivement des idées innées d'après Leibniz – « [...] des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles [...] »¹ – et du processus de formation des corps organisés, selon ce que nous en dit l'auteur de la *Monadologie* dans un passage de sa correspondance avec Clarke:

Quant aux *Mouvements* des corps célestes, & plus encore quant à la *formation* des plantes & des animaux; il n'y a rien qui tienne du *Miracle*, excepté le commencement des ces choses. L'organisme des animaux est un *mécanisme* qui suppose une Préformation Divine: Ce qui en suit, est purement naturel, & tout à fait *mécanique*.²

S'il en sera ainsi, pourtant, on pourra dire, comme l'a fait une fois Gérard Lebrun: « [...] ce grand homme [Kant] était quand même avant tout un post-leibnizien. »³

¹ LEIBNITII, God. Guil. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. In: id., *Opera Philosophica*. Berolini: Sumtibus G. Eichleri, 1840; p. 196.

² LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. "Cinquième Ecrit de M. Leibn." In: CLARKE, Samuel. *The Works of Samuel Clarke*. London: John and Paul Knapton, 1738; p. 667.

³ Lettre à moi-même du 21/12/89.

All'origine della nozione kantiana di 'idea': il confronto con Johann Jakob Brucker

Mario Longo

Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e
Psicologia, Università di Verona, Verona
(Italy)

I.

È nota l'antipatia di Kant per gli storici della filosofia, ai quali, in apertura dei *Prolegomeni*, si rivolge con sarcasmo chiedendo di lasciare in pace i filosofi e di dar loro il tempo necessario per portare a termine la loro opera prima di esprimere un giudizio⁴. D'altra parte, qualche ragione per essere risentito gli era offerta proprio da una sorta di congiura degli storici della filosofia del tempo che si erano sollevati contro la presunta originalità del suo "idealismo trascendentale", da Johann Georg Feder e da Christian Garve, autori della recensione-stroncatura della sua *Kritik der reinen Vernunft*, a Christoph Meiners e a Johann August Eberhard, per non parlare di Dieterich Tiedemann, il quale, attaccato e quasi aggredito dai kantiani, chiude-

⁴ I. KANT, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di F. Ciafardone, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 40: "Vi sono dei dotti che hanno come propria filosofia la storia della filosofia (sia antica che moderna); non sono scritti per loro i presenti Prolegomeni. Essi devono attendere che coloro che si studiano di attingere alle fonti stesse della ragione, abbian conclusa l'opera loro; allora toccherà ad essi di dare al mondo la notizia dell'accaduto".

rà anzitempo (siamo nel 1797, in pieno kantismo imperante) il suo *Geist der spekulativen Philosophie*, che, nonostante la sua incompiutezza, costituisce la più importante e significativa opera di storia della filosofia uscita in Germania mezzo secolo dopo la *Historia critica philosophiae* di Johann Jakob Brucker¹. Tuttavia, si sa anche che Kant ha svolto, nella sua qualità di professore, diversi corsi universitari di storia della filosofia, per i quali egli, che storico della filosofia non era, si è ampiamente servito della letteratura storico-filosofica disponibile, seguendo i vecchi manuali del Gentsken e del Walch, ma anche quelli più recenti del Feder e del Meiners, oltre ai più famosi del Brucker, del quale in particolare ha sicuramente utilizzato e consultato i cinque volumi (in sei grossi tomi) della *Historia critica philosophiae*².

¹ Sulla storia della storiografia filosofica del tardo illuminismo tedesco, cfr. M. LONGO, *Scuola di Gottinga e "Popularphilosophie"*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello e G. Piaia (d'ora in avanti: SSGF), 1979-2004, vol. III: *Il secondo illuminismo e l'età kantiana*, Antenore, Padova 1988, pp. 671-878.

² Cfr. E. FELDMANN, *Die Geschichte der Philosophie in Kants Vorlesungen*, "Philosophisches Jahrbuch", IL (1936), pp. 167-198; G. MICHELI, *Kant storico della filosofia*, Antenore, Padova 1980; G. MICHELI, *Filosofia e storiografia: la svolta kantiana*, in SSGF, III, pp. 879-957. Del manuale in latino del Brucker, *Institutiones historiae philosophicae usui academicae iuventutis adornatae*, Lipsiae 1747, uscì un'edizione ancora a fine '700, in piena *aetas kantiana*, a cura di Friedrich Gottlob Born (autore della traduzione latina delle opere di Kant), il quale vi aggiunse dei *Supplementa* sugli ultimi sviluppi del pensiero europeo, da Hume a Kant (Leipzig 1790).

Ciò che è più notevole e per noi interessante è determinare l'uso che di tutto questo materiale informativo e bibliografico ha voluto o saputo fare un filosofo come Kant. La tendenza degli studiosi è stata, in genere, quella di sottolineare un utilizzo soltanto strumentale di questo tipo di materiale, al quale la speculazione kantiana avrebbe dato un senso totalmente (e significativamente) nuovo e originale³. Per quanto riguarda in particolare Platone, si è preferito richiamare l'influsso di un filosofo come Nicolas Malebranche o dei neoplatonici inglesi del Seicento (i cosiddetti Platonici di Cambridge) piuttosto che di uno storiografo quale Jakob Brucker⁴; in ogni caso, anche ammettendo questo tipo di influsso e di presenza, si è ravvisata verso Platone, da parte di Kant, una "congenialità" speculativa che lo portava "naturalmente" oltre l'esposizione storiografica bruckeriana, come sottolineò a suo tempo Max Wundt⁵.

³ Cfr. H. von STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Plato und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie*, vol. III: *Verhältniss des Platonismus zur Philosophie der christlichen Zeiten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1875 (reimpr. Minerva, Frankfurt am Main 1962), p. 279: "Aber es wäre gewiss sehr unrichtig, wenn man desswegen von der Originalität und überhaupt von den Verdiensten Kants irgendwie geringer denken wollte. Es ist sicher kein geringes Verdienst, Altes neu zu verwerthen, als Neues an Materialien herbeizuschaffen".

⁴ F. HERMANN, *Kants Platonismus und Theismus*, "Kantstudien", 8 (1903), p. 88.

⁵ Cfr. M. WUNDT, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1924, reimpr. G. Olms Verlag,

Un tentativo di impostare un confronto Kant-Brucker meno sbilanciato a favore del grande filosofo di Königsberg è stato compiuto da Gerhard Mollowitz in un lungo saggio apparso in "Kant-Studien" nel 1935¹. Mollowitz procede da una serie di testi kantiani che hanno per tema il confronto con Platone, ricavandoli sia dalle grandi opere edite come la *Dissertatio* del '70, la *Kritik der reinen Vernunft*, la *Kritik der Urteilskraft*, sia dai testi rimasti inediti e pubblicati postumi come le numerose *Vorlesungen*, e li mette poi a confronto con passi ricavati dalla *Historia critica philosophiae* del Brucker. Attraverso questo confronto il Mollowitz intende dimostrare che, ogniqualvolta cita Platone o richiama di-

rettamente o indirettamente dottrine platoniche, Kant si riferisce non ai dialoghi ma alla ricostruzione del pensiero dell'Ateniese fornita dal Brucker: "Questo significa che l'interpretazione kantiana di Platone e della filosofia platonica così com'essa si esprime nelle specifiche citazioni kantiane non trae origine da uno studio della filosofia originale di Platone, ma deriva essenzialmente dall'opera storico-filosofica del Brucker"². In particolare, Mollowitz individua come rilevanti per la costituzione della filosofia critica tre aspetti della dottrina platonica che Kant avrebbe desunto dal Brucker: 1. La distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile; 2. La nozione platonica di idea, nel duplice senso di oggetto dell'intuizione intellettuale di Dio e di archetipo delle cose sensibili (alla maniera dei numeri pitagorici); 3. La sostanziale differenza tra l'intuizione divina che produce da sé le idee e l'intuizione intellettuale umana la quale, oscurata a partire dalla nascita (a causa dell'unione dell'anima con il corpo), rivela la sua incapacità di cogliere le idee nelle loro forme originarie³.

Hildesheim-Zürich-New York 1984. Wundt riconosce apertamente l'uso del Brucker (non solo della *Historia critica* ma anche del manuale) a proposito della dottrina kantiana di "idea", che egli considera centrale per la formazione della filosofia critica. Pur facendo notare la collocazione in un certo senso "strategica" della citazione del Brucker nel primo libro della dialettica trascendentale, Wundt sottolinea come Kant "mit congenialen Verständnis" abbia saputo andare oltre il Brucker, intavolando con lo stesso Platone un vero dialogo filosofico (p. 217). Del tutto negativo, invece, era stato il giudizio espresso da Heinrich von Stein, che si configura come una vera e propria stroncatura dell'interpretazione platonica avanzata dal Brucker; questi avrebbe a tal punto travisato l'immagine di Platone da rappresentare piuttosto se stesso che quell'antico filosofo: "Aber "Du gleichst dem Geist, den Du begreifst, nicht mir" würde Plato ein Recht haben, seinem gelehrten Geschichtsschreiber entgegenzuhalten" (STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, vol. III, p. 333).

¹ G. MOLLOWITZ, *Kants Platoauffassung*, "Kantstudien", 30 (1935), pp. 13-64.

² Ivi, p. 18.

³ Cfr. Ivi, pp. 39-40. Così conclude il Mollowitz: "Aus diesen drei Kernpunkten nun, einzeln oder untereinander verbunden gebraucht, vor allem aber in einer spezifischen Art der Aneignung durch Kant, die zugleich Um- und Weiterbildung bedeutet, entwickelt sich die Wirksamkeit Platons auf die Kantische Philosophie, wobei dann allerdings hinsichtlich der fundierenden Konzeption des Gesamtkritizismus noch andere Einflüsse von Bedeutung sind, nämlich Prinzipien der aristotelisch-scholastischen Tradition, deren Auswirkungen aber hier nicht näher untersucht werden können".

Mi propongo qui di riprendere l'impostazione del Mollowitz, il quale non si preoccupa di reinterpretare il platonismo a partire da Kant (un po' come facevano i neokantiani come Natorp o come ancor oggi in genere fanno molti studiosi di Kant), ma cerca di ricostruire e valutare il tipo di platonismo che avrebbe agito sulla speculazione kantiana, facendo riferimento alla *Historia critica* del Brucker che ne sarebbe stata il tramite. Con questo non intendo, peraltro, assolutizzare questo tipo di influsso, dato che la formazione filosofica di Kant va ben oltre l'ambito degli studi platonici, e andrebbero pertanto valutate e tenute presenti, come del resto ricorda lo stesso Mollowitz, anche altre tradizioni di pensiero, *in primis* l'aristotelico-scolastica¹, ma non vorrei nemmeno dare per scontate o definitivamente acquisite le conclusioni cui giunge il Mollowitz. In effetti, l'interpretazione del platonismo che egli attribuisce al Brucker e che questi avrebbe trasmesso a Kant, deve essere almeno in parte rivista, in primo luogo attraverso una più attenta lettura dei testi bruckeriani, non soltanto della *Historia critica* ma anche delle altre opere storiografiche a partire dalla *Historia philosophica doctrinae de ideis*, che è tutta impostata su un confronto critico con la dottrina platonica delle idee; in secondo luogo si dovrà tener conto della letteratura

¹ Sono noti in questo campo i classici lavori di Mariano Campo e di Giorgio Tonelli e poi di Giuseppe Micheli, di Riccardo Pozzo e di Reinhard Brandt; ci limitiamo a citare l'ultimo in ordine di tempo: M. SGARBI, *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica*, G. Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 2010.

storiografica più recente, la quale ha fornito una versione più articolata e complessa della storia del platonismo in età moderna rispetto all'immagine abbastanza compatta e uniforme delineata dal Mollowitz. In particolare è stata messa in discussione la tesi sostenuta da quest'ultimo che vi sia una unità interpretativa del platonismo che, procedendo da Filone d'Alessandria e passando attraverso il medio e il neoplatonismo, sarebbe giunta infine, con la mediazione fondamentale di s. Agostino, di altri Padri della Chiesa e degli Scolastici, inalterata al Rinascimento e all'età moderna, e che sia questo tipo di platonismo, descritto e assimilato dal Brucker, a condizionare Kant e la sua filosofia. Si è messo in rilievo da più parti l'emergere proprio nel tardo Cinquecento, nel pieno delle dispute teologiche seguite alla Riforma, di una profonda dicotomia tra l'autentica dottrina di Platone, che sarebbe caratterizzata dal dualismo, e quella di Plotino, caratterizzata invece da una forma di monismo e di immanentismo che porterebbero verso lo spinozismo. L'approfondimento di questa tematica ha condotto ad una revisione fondamentale delle tradizionali interpretazioni di questi due grandi pensatori dell'antichità, la quale ha visto impegnati filosofi e storici della filosofia (e della Chiesa) nei secoli dal Cinquecento al Settecento². Il Brucker è

² Cfr. E.N. TIGERSTEDT, *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An Outline and Some Observations*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki-Helsingfors 1974. Sulla base della ricostruzione offerta dal Tigerstedt, il declino dell'interpretazione neoplatonica del platonismo risulta un processo graduale, determinato non soltanto da ragioni critico-

stato uno dei protagonisti di questo dibattito e la sua opera è stata un veicolo importante per l'affermarsi di un'interpretazione di Platone svincolata su alcuni punti fondamentali da una lettura di tipo neoplatonico, un'interpretazione tuttavia per nulla favorevole o interessata a possibili riprese o sviluppi di questa linea di pensiero; questo tipo di approccio al platonismo raggiunse la sua più ampia diffusione nel corso del Settecento, nell'età dell'illuminismo, di cui esprime in pieno lo spirito e le istanze filosofico-scientifiche¹, e

filologiche ma da sostanziali ragioni di tipo filosofico e teologico, come dimostra la traduzione di Platone che l'ugonotto Jean de Serres (Serranus) contrappone a quella di Ficino. Tra i filosofi che auspicarono una comprensione del platonismo distinta da quella del neoplatonismo, Tigerstedt ricorda Leibniz (pp. 53-54; su questo aspetto, cfr anche SSGF, I, p. 412); tra gli storici della filosofia un posto di rilievo è riservato a Brucker (pp. 57-61), il quale avrebbe insistito non soltanto sulla separazione tra Platone e neoplatonismo ma anche nel mettere in luce la estraneità del pensiero platonico rispetto al cristianesimo. Ciò comportò una sostanziale svalutazione dello stesso platonismo; cfr., particolarmente per quanto riguarda l'aspetto politico del platonismo, A. NESCHKE, *Le degré zéro de la philosophie platonicienne. Platon dans l'Historia critica philosophiae de J. J. Brucker*, "Revue de methaphysique et de morale", 97/3 (1992), pp. 377-400. Tra gli studi più recenti, cfr. G. VARANI, *Pensiero "alato" e modernità. Il neoplatonismo nella storiografia filosofica in Germania (1559-1807)*, Cleup, Padova 2008, pp. 302-313; L. CATANA, *The Historical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 82-87.

¹ Cfr. F. ADORNO, *Brucker e Hegel storici del pensiero antico. Note preliminari*, in "Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Co-

lombardia", vol. XXXI, nuova serie-XVII- anno 1966, Firenze, Leo S. Olschki ed. 1966, pp. 251-284. Le diverse interpretazioni di Platone e di Plotino fornite dal Brucker e da Hegel sono assunte da Francesco Adorno come chiare testimonianze del legame della storiografia filosofica con lo spirito del proprio tempo, rispettivamente dell'illuminismo e dell'idealismo; entrando più nel dettaglio, Adorno avvicina il lavoro del Brucker al contesto in cui si forma l'opera classica dell'illuminismo europeo, l'*Encyclopédie*.

II.

Entriamo ora, finalmente, *in medias res*, mettendo a confronto i testi, facendo tesoro della silloge raccolta dal Mollowitz, ma

lombardia", vol. XXXI, nuova serie-XVII- anno 1966, Firenze, Leo S. Olschki ed. 1966, pp. 251-284. Le diverse interpretazioni di Platone e di Plotino fornite dal Brucker e da Hegel sono assunte da Francesco Adorno come chiare testimonianze del legame della storiografia filosofica con lo spirito del proprio tempo, rispettivamente dell'illuminismo e dell'idealismo; entrando più nel dettaglio, Adorno avvicina il lavoro del Brucker al contesto in cui si forma l'opera classica dell'illuminismo europeo, l'*Encyclopédie*.

² Cfr. J.-L. VIEILLARD-BARON, *Platonisme et interprétation de Platon à l'époque moderne*, J. Vrin, Paris 1988, p. 64: "A travers l'ébranlement des fausses certitudes, qui se soit celles des théodicées ou celles des *Aufklärer* spiritualists ou sceptiques, rationalists ou empiristes, le platonisme allait à nouveau, dans l'idéalisme allemande, server de phare à la pensée, de guide au cheminement de l'Esprit". Si era, invece, assistito, a giudizio di Vieillard-Baron, nel corso del Settecento ad una semplificazione tematica della filosofia platonica, ricondotta per lo più alla riflessione teologica riguardante la natura di Dio, allo scopo di combattere ogni forma di ateismo, ma insieme anche di spinozismo e di misticismo, in una battaglia che vede uno storico della filosofia come il Brucker alleato a un teologo e storico della Chiesa, come Johann Lorenz Mosheim. Il valore delle opere di questi due autori esce, tuttavia, molto ridimensionato dalla pagine di Vieillard-Baron.

concentrandoci esclusivamente (o quasi) sulla breve sezione dal titolo *Von den Ideen überhaupt*, introduttiva al primo libro della Dialettica trascendentale della *Kritik der reinen Vernunft*. È in questo contesto che appare l'unica citazione kantiana dell'*Historia critica philosophiae*, una citazione peraltro abbastanza nota agli studiosi del Brucker, i quali amano ricordarla nel corso del loro lavoro perché si sentono nobilitati (nel senso che viene nobilitato l'oggetto del loro studio) da questo intervento di un grande filosofo come Kant, nonostante questi si esprima negativamente o, per lo meno, in tono polemico nei confronti di quella che è, o pare essere, una delle sue fonti:

La Repubblica platonica è diventata proverbiale come un preteso esempio, che salta agli occhi, di perfezione fantastica, che non può avere sua sede se non nel cervello del pensatore sfaccendato; e il Brucker trova ridicola l'affermazione del filosofo, che un principe non possa ben governare se non è a parte delle idee. Se non che, si farebbe meglio ad insistere di più sopra questo pensiero e (dove il grand'uomo ci lascia senza il suo aiuto) metterlo in luce con nuove cure, anzi che metterlo da parte come inutile sotto il troppo misero e nocivo pretesto della sua inattuabilità¹.

Il testo del Brucker non è citato alla lettera, ma traspare abbastanza chiaramente dalle parole di Kant:

¹ KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 248; cfr. KANTS *Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. III: *Kritik der reinen Vernunft*, 2 Auflage 1787, W. De Gruyter, Berlin 1968, p. 247 (B 372-373); Bd. IV: *Kritik der reinen Vernunft* (1 Aufl. 1781), W. De Gruyter, Berlin 1968 p. 201 (A 316).

Recte vero viris acutis, et ad societatis humanae naturam attendentibus observatum est, fictam et in cerebro tantum Platonis entusiasmo philosophico repleto hanc, quam condidit, rempublicam consistere posse. Nam ad haec omnia tandem collineant, ut ita et cives et magistratus instituantur, ut ad idearum rerumque per se existentium contemplationem, corporis subjugatione, notionum abstractione, intellectus ad divina ascensu atque elevatione perveniant. Qua ratione tota tandem respublica, omnesque quas praescripsit leges, ad fanaticismum quendam hominumque metaphysicis ingenii lusibus et nugis salutem publicam quaerentium imperium relabitur².

Questa valutazione negativa del pensiero politico di Platone espressa dal Brucker viene sintetizzata da Kant con chiarezza ed efficacia; la repubblica platonica sarebbe una finzione che, in effetti, può sussistere, secondo le parole stesse usate dal Brucker, “in cerebro tantum Platonis entusiasmo philosophico repleto”, un'espressione che contiene un evidente giudizio negativo, fornito per di più in termini ironici ancora più evidenti nella versione che ne dà Kant: “preteso esempio, che salta agli occhi, di perfezione fantastica, che non può avere sua sede se non nel cervello del pensatore sfaccendato (*nur im Gehirn des müßigen Denkers*)”. Questa difesa della repub-

² BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, vol. I, p. 726. Lo stesso concetto è espresso, più in sintesi in BRUCKER, *Institutiones historiae philosophicae usui academicae iuventutis adornatae*, ed. secunda auctior et emendatior, Leipzig 1756, pp. 170-171: “Politicam prolixè in libris de legibus et de republica Plato instruxit, at nugis Pythagoricis mire corruptit, imaginariam rempublicam ad normam hypotheseos de ideis sibi effingendo. Hoc enim modo tota respublica Platonis, fanatica evasit, et in vita civili prorsus inutilis”.

blica platonica non è da intendere come un episodio marginale e ininfluenza nel contesto del discorso kantiano, bensì come la spia che segnala nella riflessione kantiana intorno alle idee una presenza ampia e, per certi versi, anche un po' ingombrante, della *Historia critica* bruckeriana, e nello stesso tempo come un episodio che rivela la ferma volontà del filosofo di prendere le distanze dal Brucker nel momento preciso in cui sembra mettere in discussione un punto qualificante della dottrina platonica delle idee, vale a dire la legittimità del loro uso, per lo meno in ambito pratico. Se, come vedremo, l'idea esclude per definizione la possibilità di ogni condizionamento empirico, il campo etico e politico, che disegna per Kant il regno della libertà, costituisce il terreno privilegiato nel quale le idee rivelano la loro efficacia e la loro realtà oggettiva.

Per comprendere il senso della citazione kantiana del Brucker, bisogna pertanto allargare il discorso a tutto il contesto, procedendo dalla definizione di "idea", che Kant fornisce nei termini della concezione classica, che per lui coincide con quella platonica, ma che in realtà è in gran parte ricavata dalle pagine dedicate dal Brucker alla illustrazione della dottrina platonica delle idee:

Platone si servì dell'espressione idea in modo, che si vede bene che per essa egli intendeva qualcosa che non soltanto non è ricavato mai dai sensi, ma sorpassa anche di gran lunga i concetti dell'intelletto, di cui si occupò Aristotele, in quanto che nell'esperienza non si incontra mai nulla che vi sia adeguato. Le idee sono per lui gli archetipi delle cose stesse, e non sem-

plici chiavi per le esperienze possibili, come le categorie¹.

Fermiamoci per adesso qui. Kant sottolinea due aspetti nella nozione platonica di idea: il primo è abbastanza scontato, ed è la sua origine non empirica, ma poi pare insistere sul secondo, sulla sua assoluta non conformità con gli oggetti dell'esperienza. Su questo secondo aspetto egli fonda la distinzione tra idee della ragione e categorie dell'intelletto, una distinzione già introdotta in premessa² e che egli qui in qualche modo cerca di giustificare, ma che non si trovava ovviamente né in Platone né in maniera altrettanto esplicita nella ricostruzione della dottrina platonica fornita dal Brucker. Il richiamo ad Aristotele per spiegare questa distinzione è un po' fuorviante e non del tutto pertinente, se si tiene conto del modo diverso con cui Kant intende le categorie, ma faceva parte del contesto da cui egli ha ricavato la sua definizione di idea, che è proprio la *Historia critica philosophiae* del Brucker. Questi, in effetti, era proceduto proprio dalla testimonianza aristotelica (con due citazioni in poche righe) per spiegare il senso delle idee platoniche:

Occasionem vero introducendi ideas Platoni exhibuit Heracliteum de materia dogma, quo juvenis imbutus erat: teste enim ARISTOTELE (cfr. *Metaph. I (A9, 6, 987a-987b)*³ (...)) Hinc, ut rerum ipsarum essentias, quas in fluxa et semper mutabili materia, quae quovis

¹ KANT, *Critica della ragion pura*, pp. 246-247 (B 370, A 313).

² Cfr. Ivi, *Dei concetti della ragion pura*, pp. 244-245.

³ Brucker, in realtà, in parte cita e in parte parafrasa Aristotele.

momento alteratur, non deprehendi putabat, declararet, ad entia ejusmodi divina, spiritualia, immutabilia et per se subsistentia, quae sola mente cerni possent, ac intelligibilia sint, delapsus est, easque primus, ut ait Aristoteles, ideas vocavit. Neque tamen rem ipsam suo ingenio debuit, uti nomen, sed a Pythagoreis, quorum metaphysicam et theologiam didicerat, accepit, in quorum schola nihil celebrius fuit illis entibus vere et per se talibus¹.

Dei due aspetti sopra ricordati, inclusi nella nozione platonica di idea come la intende Kant, il primo – l'origine non empirica delle idee, il loro carattere esclusivamente intelligibile – è espressamente contenuto nel testo del Brucker; il secondo – l'impossibilità dell'applicazione delle idee agli oggetti dell'esperienza e quindi la distinzione tra idee e concetti – è una sottolineatura assolutamente kantiana per la quale il Brucker avrebbe potuto dare poco più che uno spunto, con il richiamo a Eraclito e poi ai Pitagorici, ricavato peraltro dal contesto della citazione aristotelica.

Dopo aver distinto le idee dalle categorie e rendendosi probabilmente conto d'aver detto qualcosa in più di quello che è rintracciabile nei testi platonici, Kant pone il problema dell'interpretazione di quello che dovrebbe essere il “vero pensiero platonico”, per ottenere il quale non trova di meglio che riprendere, e questa volta citando quasi alla lettera, il testo del Brucker:

Secondo il suo pensiero (*nach seiner Meinung*), esse emanarono (*flossen ... aus*) dalla ragione suprema, donde vennero partecipate alla ragione umana, la

¹ BRUCKER, *Historia critica*, vol. I, p. 696.

quale, per altro, non si trova più nel suo stato originario, ma deve a fatica richiamare le antiche idee, ora molto oscurate, per mezzo della reminiscenza (cioè della filosofia)².

Si confronti questo passo di Kant col testo della *Historia critica*:

Hae ideae et exemplaria rerum a Deo ex se producta sunt, cum rationem Deus ex se educeret, inque hac mente sua ideae illae, sive entia intelligibilia existent,

e per quanto riguarda la reminiscenza si tenga presente un altro passo del Brucker:

Esse vero intellectionem duplicem, unam animae, quae priusquam descendat in corpus, sua tum intelligibilia contueatur; alteram ejusdem postquam demersa esset in hoc corpus, quae tum vocetur notitia naturalis. (...) Quas cum, ante nativitatem nos habuisse, inde sequatur, nec tamen eae nobiscum nascantur, fluere inde, quod obliviscamur earum, et scientia nostra, ubi eas recuperamus, sit reminiscencia³.

È la prima parte del discorso, il far “procedere” le idee da Dio, che suscita un problema interpretativo anzitutto e in maniera più accentuata per il Brucker, non tanto la seconda parte, che tratta della loro conoscenza, sulla quale i due autori sembrano concordare: la filosofia, in quanto dialettica, cioè conoscenza delle idee, è un processo faticoso di recupero di una conoscenza ormai perduta, tuttavia non in maniera definitiva, ma soltanto oscurata, per cui la ragione umana è in grado di

² KANT, *Critica della ragion pura*, p. 247 (B 370, A 313).

³ BRUCKER, *Historia critica*, Vol. I, p. 697 e p. 673.

tendervi, sforzandosi di ricordarla. Invece, che le idee siano una emanazione della mente divina, ma nello stesso tempo siano “enti per sé sussistenti”, insomma qualcosa di separato sia da Dio sia dalle cose sensibili, costituiva un grosso problema interpretativo già per il Brucker, impegnato a distinguere, per ragioni – come vedremo – essenzialmente di tipo teologico, l’originario platonismo dal neoplatonismo. È questa presunta ambiguità attribuita alla natura delle idee platoniche che ha dato spesso occasione a “cattive” interpretazioni del pensiero platonico, come furono in particolare quelle dei neoplatonici; per evidenziare tale ambiguità il Brucker ricorre continuamente nella sua descrizione della dottrina platonica a termini come “confusione”, “oscurità” e “contraddizione”, arrivando addirittura a formulare l’ipotesi che Platone non comprendesse appieno quanto egli stesso affermava e pensava:

Talis cum fuerit Plato, hancque philosophandi rationem cum sequeretur, mirum non est, eum nimiam subtilitatem sectantem, sibi ipsi tandem obscurum factum esse. Ita enim saepe rationes inducit, ut nimium abstractionibus et notionibus generalissimis insistendo, non intellexisse satis, quid dicere velit, videatur.

Poco più avanti, ancora riferendosi alla dottrina delle idee e richiamando la critica aristotelica, Brucker afferma: “pro summis sapientiae principiis venditat, quae nec intelligi satis possunt, nec satis intellexit ipse”¹.

¹ Ivi, I, p. 663, 664. Al problema dell’oscurità del pensiero platonico il Brucker dedica un lungo paragrafo articolato in una serie di considerazioni critiche: *Observationes generales de philosophia Platonis et causis*

Tenendo conto di tutto questo e del generale atteggiamento critico del Brucker nei confronti di Platone, si può comprendere il punto di vista qui enunciato da Kant in maniera un po’ inaspettata, vale a dire la possibilità (e anzi la necessità) di intendere Platone meglio di quanto egli stesso si sia compreso, cioè a prescindere dalle sue presunte o reali ambiguità, oscurità o contraddizioni, sulle quali così a lungo aveva insistito il Brucker. È tuttavia significativo che questa regola ermeneutica venga richiamata a proposito della definizione di idea, cui faceva seguito nel testo del Brucker una esplicita accusa di incoerenza rivolta a Platone, dalla quale Kant intende invece liberarlo:

Non entrerò qui in un’indagine letteraria, per stabilire il senso che il sublime filosofo annetteva a quella espressione. Noto soltanto che non è niente insolito, tanto nella conversazione comune quanto negli scritti, mediante il confronto dei pensieri che un autore espone sul suo oggetto, intenderlo, magari, meglio che egli non intendesse se medesimo (*besser zu verstehen, als er sich selbst verstand*), in quanto egli non determinava abbastanza il suo concetto, e però talvolta

obscuritatis ejus (I, pp. 659-668). Le ragioni sono così elencate: I. *Arcana methodus admissa*; II. *Modus occultandi suas opiniones (per dialogisticam methodum)*; III. *Dictio poetica ambigua et aliena*; IV. *Mathematica et imprimis geometria philosophiae adaptata*; V. *Subtilitas nimia sibi ipsi obscura et non satis constans*; VI. *Incerta ratio aliorum opiniones adducendi, et invicem conciliandi (systema Platonis ex variis aliorum systematibus conflatum, saepe contrariis)*; VII. *Academiae mutatio doctrinae*; VIII. *Syncretismus philosophiae platonicae noxius*.

parlava, o anche pensava, contrariamente alla sua propria intenzione¹.

Il principio della possibilità di comprendere un autore meglio di quanto egli stesso si comprenda viene affermato qui da Kant in un senso molto generale, anticipando un principio ermeneutico che sarà poi usato persino contro di lui – da Fichte ad esempio – e che avrà larga fortuna nell'età romantica². In realtà la tesi enunciata da Kant aveva un obiettivo più limitato, in quanto si riferiva in maniera esplicita alla definizione platonica di idea che egli aveva ricavato, come abbiamo visto, quasi alla lettera dalla *Historia critica philosophiae* e che poteva rivelare, dati i termini con cui era stata proposta, una intrinseca ambiguità, ben sottolineata del resto dal Brucker, la quale avrebbe potuto portare a fraintendimenti e a cattive interpretazioni, come erano state in effetti quelle dei neoplatonici. Era questo il pericolo che sembrava derivare dalla lettura del testo bruckeriano, il pericolo, cioè, di un'interpretazione del platonismo segnata dal misticismo e dal fanatismo, che Kant intendeva evitare proponendosi di comprendere Platone meglio di quanto egli stesso si fosse

¹ KANT, *Critica della ragion pura*, p. 247 (B 370, A 313-314).

² Cfr. le interpretazioni fornite da Fichte del sistema kantiano nella *Wissenschaftslehre* e la reazione di Kant che, nella sua sconfessione di Fichte, invita a leggere la *Critica* alla lettera, senza aggiunte di sorta. L'uso più noto dell'espressione "comprendere un autore meglio di quanto egli si comprenda" è in Schleiermacher; per gli esiti storiografici di questo atteggiamento, cfr. SSGF, IV/1, pp. 250-254.

compreso³. Con la sua dichiarazione Kant sembra, però, voler anche sottolineare il tipo di lettura che egli intende proporre dei testi platonici: una lettura da filosofo per l'appunto, che a volte si vede costretto a prescindere dalla pura "ricerca letteraria", prendendo in tal modo le distanze rispetto all'impegno di "oggettività" e di "imparzialità" cui sarebbe tenuto lo storico, un impegno che Brucker aveva dichiarato, in apertura del suo capitolo su Platone, di voler rispettare sempre, anche di fronte alle palesi incoerenze presenti nel sistema⁴.

III.

Ma in fondo, che cosa dice Kant di diverso, a proposito delle idee di Platone,

³ Cfr. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogismen*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1966, pp. 33-34. È da dire che Heinz Heimsoeth non segnala affatto il possibile contributo della *Historia critica* a proposito della definizione kantiana dell'idea platonica; egli cita una sola volta il Brucker nel corso del commento a questo paragrafo della *Transzendente Dialektik*, e senza un particolare rilievo, accennando alla difesa kantiana della repubblica platonica.

⁴ BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, I, p. 669: "Nos dictorum memores, ad ipsum Platonem ejusque dialogos respiciemus, et quantum licet, ejus verba et ratiocinia ita espendemus, ut nexum potissimum systematis secundum fidei historiae et artis rationalis leges eruamus, cogitemus tamen, et hominem fuisse Platonem, et in ratiocinando non nimis felicem, adeoque etiam ob causas supra dictas, praecipue ob consarcinata diversissima philosophumena, interdum ejus sistema male cohaerere".

che non sia stato detto dal Brucker, a parte la distinzione tra idee e categorie, che tuttavia non incide sulla definizione stessa di idea, ma ne è un semplice corollario (sia pure un'aggiunta interessantissima, dal punto di vista kantiano)? Non è, in effetti, sulla definizione delle idee che emerge la differenza, ma semmai sulla questione della realtà o meno da attribuire ad esse. Tale realtà equivale a zero per il Brucker, il quale intende le idee quali semplici chimere o finzioni della mente che solo una robusta fantasia come quella di Platone (*imaginationis foecunditate, quam iudicio valentior*) poteva immaginare esistenti; per Kant, invece, anche se non possono trovare corrispondenza con alcun oggetto empirico, così come non possono essere dedotte dall'esperienza, le idee "cionondimeno hanno la loro realtà (*ihre Realität haben*) e non sono per nulla semplici chimere". La realtà delle idee è per Kant, anzitutto e in primo luogo, di ordine pratico, come abbiamo visto sopra ricordando la citazione polemica contro il Brucker a proposito della repubblica platonica. Su questo punto, sulla questione della realtà delle idee, Kant è disposto a forzare la sua interpretazione di Platone, scostandosi volutamente dalla sua fonte storiografica. "Platone – sostiene Kant con decisione – trovava segnatamente (*vorzüglich*) le sue idee in tutto ciò che è pratico, che cioè si fonda sulla libertà"¹; ma subito dopo e in nota, riferendosi proprio a questa affermazione, riconosce che Platone si è servito delle idee anche per la co-

noscenza delle cose naturali, dichiarando però di non poterlo seguire in questa estensione dell'uso delle idee:

Ora in ciò io non posso seguirlo, come non posso seguirlo nella deduzione mistica (*in der mystischen Deduction*) di queste idee, o nelle esagerazioni (*Uebertreibungen*), onde egli in certo modo le ipostatizzava, per quanto il linguaggio alto, di cui si serviva in questo campo, si presti ad una interpretazione più moderata e proporzionata alla natura delle cose².

L'inciso finale serve a ridurre l'effetto dell'osservazione precedente alquanto negativa nei confronti di Platone, ricavata, ancora una volta, in maniera abbastanza puntuale dalla *Historia critica* del Brucker, dove a proposito delle "esagerazioni" e della "deduzione mistica delle idee", cui fa cenno Kant, se ne attribuisce sì la responsabilità maggiore alla "cattiva" interpretazione dei neoplatonici ma se ne ritrova la fonte nello stesso Platone, nel suo peculiare atteggiamento speculativo:

Neque haec a platonici systematis natura et indole aliena sunt, quod emanationem rerum sive entium spiritualium ex summo DEO mediante idea sive mente, tanquam canali, asserit, et ideas, Deos, daemones, quae peculiariter et immutabiliter per se existunt entia Platoni sunt, in hac mente tanquam regione idearum comprehensa affirmat. (...) Nec haec a Platonis quoque ingenio aliena sunt, quod ut erat enthusiasticum, ita ad largiendam principiis metaphysicis existentiam physicam erat pronissimum, id quod totum ejus sistema loquitur³.

¹ KANT, *Critica della ragion pura*, p. 247 (B 371, A 314-315).

² *Ibidem*.

³ BRUCKER, *Historia critica*, I, p. 695.

Appare chiaramente da queste parole del Brucker che per Platone la dottrina delle idee ha anzitutto un uso teoretico (essa appartiene in primo luogo alla fisica e alla metafisica), mentre l'uso pratico (l'applicazione delle idee in ambito morale e politico) viene dopo, quale conseguenza dell'uso teoretico¹, anche se ne è strettamente congiunto come appare dal mito della caverna, che secondo il Brucker delinea in sintesi, proprio a partire dalla dottrina delle idee, l'intero sistema platonico:

Patet vero ex eadem imagine, totam Platonis non physiologiam tantum, sed et ethicam ad idearum notitiam redire. Comparat enim animum cum homine captivo, corpus cum carcere, ex quo ille liberandus, et ab imaginibus umbratilibus gradibus variis ad reminiscentiam eorum, quae ante descensum in corpus noverat, et intuitionem entium vere talium, perducendus est, quod cum alibi prolixè explicuerimus².

Nel suo commento al mito della caverna il Brucker ribadisce l'accusa di "entusiasmo" e mette in guardia contro i pericoli e le assurdità del platonismo, del resto così evidenti in ambito politico:

Ex qua brevi doctrinae platonicae de ideis delineatione hominis ingenium ad enthusiasmum valde pronum clare patefit, qui eo usque processit, ut in deligendo magistratu reipublicae eos solos eligendos esse mone-

¹ Cfr. BRUCKER, *Institutiones historiae philosophicae*, pp. 166-167: "Immo huic quoque idearum hypothesei moralem doctrinam inaedificavit, liberandum esse animum, eoque solutis corporis vinculis adducendum, ut ad intelligibilia intuenda perducatur. Quod unum dogma satis prodit, quam fanatica sit Platonis philosophia, et quod tota entusiasmo faveat".

² BRUCKER, *Historia critica*, I, pp. 700-701.

ret, qui ad hanc intuitionis philosophicae, et abstractionis mentalis perfectionem pervenerunt, unde de republica ejus judicari potest³.

È indubbio che Kant si scosti dal Brucker nell'attribuire a Platone la priorit  dell'uso pratico delle idee rispetto all'uso teoretico, mentre nella *Historia critica* si afferma esattamente il contrario. In fondo, per Kant non   centrale la questione della priorit  o della prevalenza dell'uso delle idee, ma semmai la diversit  o la peculiarit  di quest'uso. Il Brucker accusa ripetutamente Platone di "entusiasmo" e di "fanatismo", riferendosi rispettivamente alla parte teoretica e alla parte pratica della filosofia di Platone, e questo atteggiamento "esagerato", e anche "pericoloso", del platonismo viene fatto dipendere dall'aver attribuito al filosofo, come suo compito specifico, la contemplazione delle idee. Kant non   d'accordo, come abbiamo visto, con questo tipo di rilievo e, nel cercare di comprendere il filosofo ateniese meglio di quanto poteva sembrare si fosse egli stesso compreso, aveva indicato l'ambito pratico come il contesto nel quale la dottrina delle idee poteva avere il suo uso necessario, oltrech  legittimo. Ma Kant non intende fermarsi a questo piano; anche se l'ambito pratico   il campo privilegiato dove le idee mostrano la loro realt ,   possibile vederne l'uso anche in campo teoretico. Il discorso kantiano si svolge a questo punto attraverso un confronto con Platone che vuole essere diretto, serrato e senza mediazioni, nel tentativo di dare un'interpretazione della dottrina delle idee

³ Ivi, I, p. 701.

sostanzialmente diversa rispetto a quella fornita dalla *Historia critica philosophiae*.

Acquisita la priorità dell'uso pratico delle idee rispetto all'uso teoretico, proprio perché quello è il campo "in cui la ragione umana dimostra una vera causalità (*wahrhafte Causalität*), e in cui le idee diventano cause efficienti (delle azioni e dei loro oggetti)"¹, Kant osserva che Platone ha trattato delle idee anche nella considerazione della natura (*in Ansehung der Natur*) e l'ha fatto non avventatamente o "esageratamente" come aveva sostenuto Aristotele e come ribadiva il Brucker, ma a ragion veduta (*mit Recht*), trovando nella natura "manifeste prove della sua origine da idee"². A commento di questa tesi Kant cita le tre prospettive in base alle quali può essere considerato il regno della natura (il mondo vegetale, il mondo animale, infine l'universo considerato nel suo ordinamento regolare), ed osserva che la natura mostra questa sua origine da idee solo se viene assunta in generale e non nei suoi elementi o componenti specifici. Nessuno di questi singoli elementi è, in effetti, adeguato rispetto all'idea perfetta della sua specie, così com'è per l'uomo, che mai realizza del tutto l'idea di umanità, che pur si trova nella sua anima; e tuttavia queste idee (vale a dire l'idea di vegetale, di animale, di uomo) hanno una loro esistenza per sé (sia pure nell'intelletto divino), completamente determinata e immutabile in quanto sono le cause originarie delle cose (*die ursprünglichen Ursachen der Dingen*). Non tanto le singole

cose, bensì la totalità del loro nesso nell'universo (*das Ganze ihrer Verbindung im Weltall*) è, però, adeguato alla perfezione dell'idea.

Il quadro interpretativo tracciato da Kant può essere ricondotto a vari tipi di letture e ad influenze diverse. Nel ricostruirne il contesto, Heinz Heimsoeth richiama, ad esempio, il possibile contributo diretto o indiretto di alcune fonti teoreticamente rilevanti, come i Neoplatonici di Cambridge, Malebranche e soprattutto Leibniz³. Da parte nostra siamo dell'opinione che non sia affatto trascurabile il contributo offerto alla riflessione kantiana dalla lettura della *Historia critica philosophiae*, la quale ha fornito la trama del discorso e, per lo meno, un certo numero di argomenti. Si pensi alla parte finale della sezione dedicata dal Brucker alle idee platoniche, là dove egli ribadisce la loro natura di sostanze in sé, separate non soltanto dalle cose sensibili ma anche dall'intelletto divino che le ha generate o nel quale sono prodotte o, anche, da cui sono emanate: queste sono le espressioni che Brucker usa e che Kant, come abbiamo visto, riprende. La questione, come si può capire già da questa premessa, è di natura eminentemente teologica. Le idee platoniche hanno realtà separata rispetto all'intelletto divino: questa è la tesi che il Brucker sostiene contro l'interpretazione neoplatonica di Platone la quale, supponendo l'identificazione di tutte le idee con l'intelletto divino, condurrebbe ad una visione della realtà di tipo monistico e

¹ KANT, *Critica della ragion pura*, p. 249 (B 374, A 317).

² *Ibidem*.

³ Cfr. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, pp. 36-38.

immanentistico, dove scompare il mondo sensibile formato da singoli individui, ciascuno dei quali possiede, invece, una sua realtà soltanto se posto in rapporto con la sua essenza intelligibile, la quale dunque deve esistere in sé, separatamente sia da Dio sia dalle singole cose. La tesi neoplatonica volta a identificare le idee con l'intelletto divino porterebbe, secondo il Brucker, a negare come scienza totalmente illusoria la "fisiologia" di Platone, oltre a renderne l'intero sistema empio ed ateistico, come è in fondo quello di Spinoza:

Ponamus jam, per ideas tantum aeterni intellectus divini notiones intellexisse Platonem, qua ratione constabit physiologiae platonicae sua veritas, essentiam et formam habere res creatas ab istis ideis? Nam si hoc ita esset, Deus ipse, ejusque essentia esset essentia equi, arboris, hominis, verbo, rerum omnium, a qua impietate tamen Platonem tota systematis ejus constitutio liberat, quicquid contra dicant, qui testimoniis fide dignis destituti in Spinozae castris militasse Platonem asserunt¹.

Per il Brucker il problema è, dunque, di stabilire come sia possibile conciliare i due caratteri insiti nell'essenza delle idee platoniche, la loro partecipazione alla natura dell'intelletto divino da cui derivano e il loro sussistere come sostanze in sé separate sia rispetto a Dio sia rispetto alle cose di cui sono gli "esemplaria". È questa la questione centrale di tutta l'interpretazione bruckeriana di Platone, la quale trova in queste pagine sulla dottrina delle idee, non a caso definita dal Brucker "il

cardine" del sistema², una sua soluzione sia pure problematica. Senza fare di Platone un filosofo del tutto compatibile o assimilabile col cristianesimo, il Brucker si sforza di liberarlo dalle accuse di ateismo e di spinozismo che, come è noto, nel Settecento finivano con l'equivalersi o con il sovrapporsi³. Lo storico svevo-bavarese prende in tal modo le distanze non soltanto dagli antichi neoplatonici, la cui opposizione al cristianesimo egli considera fuori discussione, ma soprattutto dal platonismo rinascimentale (Marsilio Ficino) e da quello inglese del '600 (Cudworth, More, Th. Gale), principali responsabili di una forma di concordismo filosofico e teologico che egli, da buon pastore evangelico memore della lezione di Lutero, considera molto pericoloso per la dottrina cristiana. Il Brucker risolve su questa base anche la *vexata quaestio* relativa al "platonismo dei Padri", i quali pur non avendo nulla da spartire coi neoplatonici, avrebbero tuttavia desunto alcuni elementi dogmatici

² BRUCKER, *Institutiones Historiae philosophicae*, p. 166: "Cardinem philosophiae suae Plato in hac idearum, sive exemplarium per se existentium consideratione posuit, unde ad eas potissimum in systemate platonico attendendum est".

³ Il problema dell'ateismo viene ripetutamente richiamato nel corso dell'intero capitolo dedicato a Platone, ma è affrontato espressamente all'interno del paragrafo sulla parte teologica della filosofia contemplativa (*Contemplativa philosophia et quidem I. Theologia*, pp. 675-682), che si conclude con la decisa affermazione della natura dualistica del sistema platonico, con la contrapposizione tra Dio e la materia: "et patere potius ex demonstratis putamus, duas substantias, Deum et materiam Platonem statuisse, sibi invicem contrarias" (p. 682).

¹ BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, I, p. 699.

da Platone, non però le dottrine fondamentali della fede, che in Platone non potevano essere trovate¹.

A differenza di altri punti del pensiero platonico che vedono un Brucker piuttosto critico e polemico, una volta messo di fronte al problema della possibilità delle idee “separate” egli sembra voler compiere uno sforzo per difendere il filosofo ateniese dall'accusa di empietà, cercando perfino di andare oltre la lettera pur di comprendere e in qualche modo giustificare le incoerenze che egli vedeva implicite nella dottrina platonica. Ciò che costituisce la natura propria delle singole cose – e qui il Brucker torna a citare il singolo cavallo, l'albero, l'uomo, e Kant, come abbiamo visto,

¹ La questione del rapporto del platonismo col cristianesimo è affrontata da molti punti di vista, ma in maniera più diretta nel paragrafo relativo ai presunti viaggi di Platone in Oriente e al suo rapporto con gli Ebrei, variamente attestato dai Padri della Chiesa dei primi secoli: *An Hebraeos doctores Plato habuit?* (pp. 635-639). Brucker rifiuta queste testimonianze dei Padri come totalmente prive di base storica, pur esprimendo un benevolo giudizio sulla loro intenzione che era l'apologia della fede cristiana contro i pagani: “maiori hac in re pietate quam iudicio usi” (p. 637). Contro i concordisti (vale a dire i neoplatonici antichi e moderni) Brucker ribadisce la natura dualistica del sistema platonico (*Platonem systematis dualistici patronum esse*: p. 638) e conclude sottolineando la non dipendenza della dottrina cristiana dal platonismo (come da ogni altra ‘sapienza’ umana): “Melioribus enim fundamentis nititur sanctissima fides nostra, quam ut a Platone ei auctoritas ulla vel firmamentum debeat accedere. Et, si verum dicendum est, quaerit haud raro divinae doctrinae hostis infelici ista comparatione, purissimos latice turbare, cujus exemplis plena est sacra historia” (p. 639).

riprende gli esempi del Brucker – deriva da una modificazione delle idee che è intervenuta a causa del loro incontro con la materia; una modificazione che tuttavia non intacca e non riguarda la natura propria delle idee, la loro sussistenza intelligibile. La tesi platonica non è considerata del tutto assurda dal Brucker: pur dichiarandola non condivisibile e per molti versi ridicola, egli la giudica coerente con tutto il sistema di Platone, che finisce con lo scontare una propria dose interna di assurdità (o di contraddittorietà) a causa del “temperamentum” dell'autore, nel quale la fantasia prevale sul giudizio:

Hoc ut evidens nobis et platonicae physiologiae consentaneum videtur, ita, non quidem verum, non tamen tam absurdum est, quam eruditissimo viro videtur: quae enim in aequo, arbore, homine etc. singularia sunt ex materiae modificatione orta, Plato ideis non adscripsit, sed tantum intelligibile aliquid, existens per se, et quoad nostrum concipiendi modum abstractum a rerum sensibilibus circumstantiis per ideas intellexit, quod illi, tanquam *teretismata* et nugae, cum Aristotele et Diogene riserunt, qui qualitates corporeas vel materiales in abstracto v. g. equeitatem, arboreitatem, eum intellexisse putarunt, qua in re Platoni iniuriam fieri nulli dubitamus. Non negamus, esse in hac quoque opinione *asumbaton* aliquod, sed id tam absurdum et ridiculum esse, ut ejus generis philosopho, qualis Plato fuit, imaginationis foecunditate, quam iudicio valentior, tribui nequeat, non videmus².

Del complesso e un po' contorto discorso bruckeriano, che per difendere Platone sul piano teologico svuota di significato filosofico l'intera dottrina delle idee, accusandola di

² BRUCKER, *Historia critica philosophiae*, I, p. 699.

incoerenza e persino di contraddittorietà, sia pur motivandola in termini psicologici, Kant conserva soltanto uno spunto polemico (un breve inciso), parlando di una certa “esagerazione” nell’uso delle idee che in Platone si sarebbe compiuta, ma subito dopo ne ribadisce il valore come sforzo di comprensione della realtà secondo principi:

Se si toglie quello che v’è di esagerato (*das Uebertriebene*) nell’espressione, lo slancio spirituale del filosofo per sollevarsi dall’osservazione della copia nell’ordine fisico dell’universo al suo sistema architettonico secondo scopi, cioè secondo idee, è uno sforzo che merita di essere rispettato e imitato¹.

Una spiegazione chiara ed esaustiva di questo passaggio è fornita da Kant nella prima Appendice alla Dialettica trascendentale, in cui egli tratta dell’uso regolativo delle idee². Non è vero che le idee della ragione non hanno alcun rapporto con l’esperienza, come vuole il Brucker; hanno tuttavia con essa un rapporto diverso rispetto alle categorie dell’intelletto. Queste hanno un uso diretto e immediato, in quanto determinano l’esperienza nella sua stessa possibilità, con la quale invece le idee hanno un rapporto soltanto mediato e indiretto, rendendo possibile la pensabilità della natura nella sua assoluta interezza. “Esagerato” può essere definito l’uso “esterno” (*überfliegend*) o “trascendente” delle idee (considerate alla stessa stregua delle categorie), non certo l’uso “interno” (*einheimisch*) o “immanente”,

¹ KANT, *Critica della ragion pura*, p. 249 (B 375, A 318).

² Ivi, pp. 407-421: *Dell’uso regolativo delle idee della ragion pura*.

che non solo è utile ma necessario per il costituirsi della scienza della natura. In ciò consiste, come sarà precisato più avanti, l’uso regolativo delle idee:

Giacché, non l’idea in se stessa, ma soltanto il suo uso può essere, rispetto a tutta l’esperienza possibile, esterno (trascendente) o interno (immanente), secondo che si applica direttamente a un oggetto, che le si presume corrispondente, o soltanto all’uso dell’intelletto in generale rispetto agli oggetti con cui esso ha da fare; e tutti gli errori di surrezione (*Subreption*) sono in ogni caso da attribuirsi a un difetto del giudizio, ma non mai all’intelletto o alla ragione³.

Bisogna evidentemente guardarsi da questo pericolo di “surrezione” che ci induce a considerare le idee alla stessa stregua dei concetti, come se fossero rappresentazioni di oggetti determinati, quando invece proprio attraverso le idee gli oggetti vengono spogliati di ogni loro condizionamento empirico ed elevati ad una validità assoluta. Quello che è per Kant un pericolo evitabile, ma tuttavia sempre incombente in quanto insito nella natura della stessa ragione, è per il Brucker una contraddizione filosoficamente insanabile che mina dall’interno la dottrina platonica delle idee, intese per l’appunto come realtà in sé sussistenti, come se fossero dotate di un’esistenza in sé, pensata e determinata fuori dal tempo e dallo spazio.

IV.

L’interpretazione bruckeriana della dottrina platonica delle idee fornisce a Kant

³ Ivi, pp. 407-408 (B 671, A 643).

l'opportunità di stabilire un dialogo con il filosofo di Atene che si rivelerà fecondo, in quanto lo avvia a risolvere alcuni punti nodali del suo sistema, come la distinzione tra l'uso teoretico e l'uso pratico della ragione, e il primato di quest'ultimo, oltre a fornire l'occasione per distinguere le categorie dalle idee della ragione, e per definire il valore di queste ultime come principi o regole per il funzionamento dell'intelletto. Nella sezione della *Kritik der reinen Vernunft*, che tratta in generale delle idee questi temi sono ben evidenziati proprio in un confronto con Platone che vuole essere diretto, ma che riproduce, in realtà, schemi e tesi interpretative che egli può aver ricavato, come abbiamo visto, in gran parte dalla lettura della *Historia critica philosophiae*. Nessuna delle tesi kantiane sopra elencate trovava, tuttavia, esplicito spazio nella ricostruzione bruckeriana, la quale costituisce il punto di partenza e di confronto per una riflessione filosofica che Kant svolse, in maniera consapevole e dichiarata, oltre i limiti di una oggettiva comprensione storiografica, alla quale invece il Brucker intendeva attenersi.

La rivalutazione kantiana delle idee nel senso platonico finiva in tal modo col coprire uno spettro molto più ampio di interessi speculativi rispetto all'unico problema del teismo al quale il Brucker voleva ancorare Platone (nel suo sforzo di distinguerlo dai neoplatonici) e per difendere il quale egli aveva messo al centro della sua interpretazione proprio la dottrine delle idee separate e per sé sussistenti. Completamente fuori dalla prospettiva del Brucker è però, in ogni caso, il tentativo di conferire realtà oggettiva alle idee platoniche, una realtà che Kant afferma anzitutto in am-

bito pratico, ma poi anche in ambito teoretico, dove alle idee è attribuita una essenziale funzione "regolativa" in ordine al costituirsi della scienza, una possibilità che il Brucker esclude categoricamente, come prova il continuo richiamare la critica aristotelica delle idee separate, che egli considera imprescindibile per avviare un serio approccio scientifico alla realtà della natura. Con la sua soluzione Kant non soltanto corregge Brucker ma va oltre una larga parte della filosofia moderna, la quale, facendo tesoro della lezione baconiana, aveva abbandonato la dottrina platonica delle idee proprio per garantire una conoscenza della realtà libera da pregiudizi di ordine metafisico. Forse il primo Kant (il Kant dei *Sogni di un visionario*) avrebbe potuto condividere il punto di vista del Brucker, non certamente o non più il Kant della *Critica della ragion pura*.

V.

Proponiamo infine, a mo' di appendice, la lettura in sintesi di uno dei primi lavori storiografici di Jakob Brucker per ricostruire la genesi della sua peculiare interpretazione delle idee platoniche: l'*Historia philosophica doctrinae de ideis*¹. L'opera, pubblicata ad Augsburg nel 1723, era già uscita a Jena in forma più ridotta quale esito finale della formazione

¹ J. BRUCKER, *Historia philosophica doctrinae de ideis qua tum veterum imprimis graecorum tum recentiorum philosophorum placita enarrantur*, Augsburg 1723; la prima versione era apparsa col titolo seguente: *Tentamen introductionis in Historiam doctrinae logicae de ideis*, Jena 1718.

filosofica del giovane Brucker svolta presso l'università di Jena, dove egli frequentava la facoltà teologica ma dove seguiva con passione anche i corsi di filosofia e di storia della filosofia del suo maestro Johann Franz Buddeus¹. E in tale contesto, caratterizzato da uno

¹ Dopo aver occupato per una decina di anni la cattedra di filosofia presso la neonata università prussiana di Halle, nel 1705 Johann Franz Buddeus passò ad insegnare teologia nella Università di Jena, dove continuò a tenere corsi di filosofia e di storia della filosofia anche presso la Facoltà filosofica. Noto per la sua polemica con Christian Wolff, contro il quale scrisse i *Bedenken über die wolffianische Philosophie* (Freiburg, 1724), di cui si servirono i pietisti di Halle per chiedere l'espulsione di Wolff dai territori prussiani, non fu in realtà ostile alla *Aufklärung*, bensì, assieme a Christian Thomasius, fu uno degli esponenti di quella tendenza 'eclettica' ed empiristica, molto prudente sul piano delle innovazioni teologiche, ma aperta tuttavia al pensiero europeo, inglese in particolare, che si impose in molte università tedesche nella prima metà del Settecento e che un po' alla volta si integrò con lo stesso wolffismo; cfr. M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945, reimpr. Olms, Hildesheim 1964, pp. 63-75; W. SPARN, *Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle. Von Johann Franz Budde zu Sigmund Jakob Baumgarten*, in *Zentren der Aufklärung. I. Halle: Aufklärung und Pietismus*, ed. N. HINSKE, Schneider, Heidelberg 1989, pp. 71-89; F. NUESSEL, *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*, Vandenhoech & Ruprecht, Göttingen 1996; F. FABBIANELLI, *Leibniz, Budde et Wolff. Trois modèles de theodicée*, in "Revue philosophique de la France et de l'Etranger", CXXVIII (2003), pp. 293-306. Il suo contributo per il crearsi di una nuova e importante stagione di studi storico-filosofici nella Germania del Settecento fu essenziale, anche a prescindere dall'aver avuto tra gli allievi Jakob Brucker; cfr. SSGF, II, pp. 373-406.

stretto legame dell'attività storico-filosofica con le tematiche di natura teologica², si definiscono gli interessi e gli orientamenti storiografici del futuro autore della *Historia critica philosophiae*³. Non a caso il titolo di *magister* in filosofia è conseguito con il saggio sulla storia intorno alla dottrina delle idee, nel quale il risvolto teologico era ben presente, benché sullo sfondo, e si accompagnava ad una serie di altre ricerche che possiamo considerare a metà strada tra la storia della chiesa, la storia della dogmatica cristiana e la storia del pensiero filosofico⁴.

² Su questo aspetto insisteva soprattutto il Buddeus, non solo nelle sue opere storiografiche ma anche in quelle teologiche. Nello stesso periodo, ossia nei primi due decenni del Settecento, si costituisce il sottogenere letterario delle opere di carattere teorico e metodologico sulla storia della filosofia, come quelle di Ephraim Gerhard e di Christoph August Heumann, nelle quali emergono, come temi teorici principali, da un lato il rapporto tra filosofia e storia della filosofia e dall'altro il rapporto tra teologia e storia della teologia (e della Chiesa) e storia della filosofia; cfr. SSGF, II, pp. 423-476.

³ Cfr. Sulla formazione filosofica e storico-filosofica di Jakob Brucker, cfr. SSGF, II, pp. 605-635; M. LONGO, *Geistige Anregungen und Quellen der Bruckerschen Historiographie*, in *Jakob Brucker (1696-1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, hrsg. W. Schmidt-Bigemann und Th. Stammen, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 159-186.

⁴ Cfr. la raccolta di scritti giovanili, il più interessante dei quali ha per titolo *De comparatione philosophiae gentilis cum Scriptura Sacra et religionis Christianae dogmatibus caute instituenda*, Jena 1719, incluso poi in J. BRUCKER, *Otium Vindelicum, sive Meletematum historico-philosophicorum triga*, Augsburg 1729, pp. 1-126.

Con l'abbandono della prospettiva di carriera universitaria a Jena e il ritorno ad Augsburg, dove intraprese la missione ecclesiastica, gli interessi storico-filosofici del Brucker andarono sempre più chiaramente delineandosi nella loro specificità e autonomia, senza tuttavia perdere di vista il quadro di riferimento teologico appreso alla scuola del Buddeus. Le ricerche svolte inizialmente su vari argomenti, in ogni caso con una prevalenza di temi legati alla filosofia antica e all'età patristica, si concentrarono poi nella realizzazione di grandi opere storico-filosofiche di carattere generale, dove la prospettiva della modernità acquistò uno spazio e un rilievo sempre maggiore, come risulta dai nove tomi delle *Kurtze Fragen aus der philosophischen Historie* (1731-37) e soprattutto dai cinque tomi della *Historia critica philosophiae* (1742-44). Il quadro storiografico andò completandosi e perfezionandosi; su molte questioni interpretative il Brucker assunse nel tempo posizioni diverse, come ci attesta il volume sesto della *Historia critica* pubblicato nel 1767, in occasione della seconda edizione dell'opera, dove è contenuta una serie interminabile di integrazioni e di correzioni (più di mille pagine in 4°), le quali recepiscono il risultato dell'intenso lavoro storiografico che il Brucker continuò a coltivare sino al termine della sua vita. Sull'interpretazione del platonismo non vengono, tuttavia, apportati cambiamenti essenziali, come risulta dalla puntuale citazione, nelle opere della maturità e ancora nei *Supplementa* della *Historia critica*, della

giovanile *Historia philosophica doctrinae de ideis*, della quale sono ricordati alcuni aggiustamenti intervenuti successivamente¹, che sono espressamente forniti per rafforzare l'impianto generale dell'interpretazione storiografica, che appare già delineato in forma quasi definitiva già nei primi decenni del Settecento.

Quando il Brucker pubblica tra il 1718 e il 1723, nelle due versioni sopra ricordate, il suo saggio sulla storia della dottrina delle idee, la questione della natura e funzione delle idee occupava un posto importante nel dibattito filosofico, in virtù non solo della capillare diffusione in tutti i paesi europei del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke², ma anche delle controversie sorte all'interno della scuola cartesiana e delle polemiche piuttosto vivaci proprio intorno alle idee che contrapposero Nicolas Malebranche e Antoine Arnauld; di quest'ultimo il Buddeus fece curare un'edizione latina del *Art de penser*, con un occhio

¹ Cfr. J. BRUCKER, *De convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis, supplemento historiae de ideis inserviens*, in *Miscellanea historiae philosophicae literariae criticae, olim sparsim edita nunc uno fasce collecta multisque accessionibus aucta et emendata*, Augsburg 1748, pp. 56-109. Il Brucker approfitta per inserire nella stessa raccolta una *Observatio ... Supplementa ad historiam de ideis exhibens* (pp. 110-146).

² Il veicolo principale per la diffusione in Europa del *Saggio* lockiano fu la traduzione francese di Pierre Coste, uscita in prima edizione ad Amsterdam nel 1700, più volte riedita e ristampata decine di volte per tutto il Settecento. Un certo effetto ebbero anche i molti estratti e riassunti, come quello curato da Jean Leclerc: *Abrégé de l'Essai de M. Locke sur l'entendement humain*, Genève 1738.

più attento alle conseguenze teologiche della questione delle idee che al problema filosofico in sé¹. Ad ogni modo lo stesso Brucker, che pure considera avviata a soluzione la grande questione delle idee solo in età moderna e a partire da Locke, dedica gran parte del suo lavoro ad illustrare la posizione degli antichi filosofi e segnatamente di Platone. Anzi, è proprio l'attualità filosofica del tema a indurre il Brucker ad approfondire la storia di questa dottrina, il cui significato 'antico' egli ritiene abbastanza dimenticato e per lo più frainteso². Ad evitare ogni equivoco, il Brucker sottolinea sin dalle prime pagine la diversità nel modo di intendere le idee tra gli antichi (i quali attribuivano loro un preminente significato di ordine teoretico, in campo fisico e metafisico), e i moderni, che invece le considerano semplicemente quali strumenti del pensiero, riferendole all'ambito della filosofia razionale o logica e non più alla metafisica e alla fisica:

Ne vero mox in limine offendamus, id quidem praenotasse non abs re erit, Logicam vocis ideae significationem ab ea paululum deflectere, qua vocem hanc in Physiologia adhibuerunt veteres philosophi. Illi enim, qui ideas tantopere adamarunt, per eas universa-

¹ Cfr. *Logica sive Ars cogitandi* (auctoribus Antonio Arnaldo et Petro Nicole). Editio nova ... *Praefationem praemisit Joh. Franciscus Buddeus*, Halae Magd. 1704.

² BRUCKER, *Historia doctrinae de ideis*: "Praesertim id nobis curae fuit, ut ferme neglectam hactenus multisque ignotam Graecorum philosophorum de ideis sententiam accurate explicarem, quia videbamus haud raro doctos quoque hic hallucinari, eamque ignorare" (*Praefatio*, p. <IV>).

lia rerum, propriaque essentiis principia intelligentes, a rerum conceptibus ideisque umbratilibus, de quibus in rationali philosophia quaedam tradiderunt, separabant, propriaque substantia gaudentes fingeant, hinc magis in Metaphysica et Physiologia universi, quam in Logica considerandas. Id quod probe notandum est, ne recentiorum circa eas placita, cum veterum sententia comparantes, eadem esse somniamus, quae ex auctorum suorum mente sunt longe diversissima³. Nonostante sia chiara la scelta di campo dello storico, che considera superato il concetto antico di "idea", è proprio su questo che egli maggiormente si concentra, con la motivazione che il concetto moderno è più noto e i testi da consultare sono più facilmente reperibili. Con questa scelta il Brucker rivela, già in questi anni giovanili, un orientamento prevalente per la ricerca in ambito storiografico che caratterizzerà poi tutta la sua vita di studioso, interessato certamente anche alle questioni teoretiche, ma affrontate e in qualche modo filtrate attraverso il lavoro dello storico. Pertanto la prima parte del saggio, assai più ampia rispetto alle altre due⁴, è interamente dedicata alla dottrina platonica delle idee e ai suoi riflessi esercitati nel pensiero antico, sulla base della convinzione che essa costituisca non soltanto il cardine del pensiero platonico⁵, ma anche il punto centrale attorno al qua-

³ Ivi, pp. 2-3.

⁴ La *Historia philosophica doctrinae de ideis* è suddivisa in tre sezioni: 1) *De philosophorum veterum placitis circa ideas*, pp. 1-174; 2) *De Christianorum veterum et medii aevi placitis de ideis*, pp. 175-228; 3) *De placitis philosophorum recentiorum circa ideas*, pp. 229-302.

⁵ Cfr. ivi, p. 113: "Mirum itaque non est, doctrinam de ideis pro cardine capiteque philosophiae platonicae haberi". Quasi negli stessi termini il Brucker si e-

le ruota tutta o quasi la speculazione filosofica, sia quella antica greco-romana sia quella patristico-scolastica. Tale centralità è da ricondurre al rilievo che le idee di Platone assumono in ambito metafisico sulla base della loro identificazione con i principi delle cose, un'importanza che non viene meno neanche nella visione aristotelica, dove le forme, intese tuttavia non come separate bensì come immerse nella realtà, assumono la stessa funzione che le idee avevano svolto nel sistema platonico¹. Scarsi e marginali sono i riferimenti alle altre scuole antiche, che il Brucker giudica estranee o indifferenti a questa linea di pensiero, nonostante una di esse, la setta epicurea, facesse presagire un superamento dell'intera problematica platonica proprio nel senso di quella che il Brucker considerava la soluzione moderna del problema, facendo delle idee, che Epicuro chiama "prenozioni", non i principi delle cose ma soltanto "omnis cogitationis fundamenta"².

Ma veniamo all'interpretazione delle idee. Platone fu il primo ad usare il termine, derivandolo probabilmente da nozioni già in uso

sprime nella *Historia critica* e nelle *Institutiones*; cfr. *supra*, n. 2, p. 38.

¹ Cfr. *ivi*, p. 169: "Platonem enim illas pro principio rerum naturalium venditasse, et summum scientiae apicem in earum cognitione constituisse, demonstratum est; Aristotelem vero formas illas materiae immersas esse statuisse. E contrario vero Heracliteos, Cynicos, Stoicos et Epicureos omnes ejusmodi substantias in super habuisse, et ex rerum physicarum contemplatione proscrispisse, abstractionibus, notionibus et anticipationibus conceptuum, quos ideas vocamus, totam de iis doctrinam absolventes".

² Cfr. *ivi*, p. 168.

presso altri popoli e altre scuole filosofiche, come quella dei Pitagorici. Questa ipotesi sarà poi, negli scritti successivi, meglio chiarita e definita attraverso l'istituzione di un parallelo tra il significato dei numeri pitagorici e delle idee platoniche, mentre verrà escluso in maniera sempre più decisa l'influsso orientale. Quello che il Brucker vuole sottolineare attraverso il confronto con i Pitagorici è in primo luogo la natura metafisica delle idee, la loro realtà ontologica e non la loro semplice natura logica, ma insieme anche quell'alone di mistero con cui Platone avrebbe avvolto la sua dottrina ad imitazione dei modelli pitagorici, conosciuti e apprezzati nel corso dei suoi viaggi nella Magna Grecia³. Questa è, in effetti, la ragione principale adottata dal Brucker anche per spiegare l'oscurità della concezione platonica delle idee, sulla quale poi tornerà ad insistere, facendone quasi un suo carattere costitutivo, aggiungendovi, tra le altre cause, lo stile poetico, il metodo del dialogo e infine una certa fluttuazione e incertezza insite nel modo di pensare dello stesso Platone ("admodum fluctuat, quod et saepius ei

³ BRUCKER, *De convenientia numerorum Pythagorae cum ideis Platonis* p. 85: "Quod si enim ea, quae Pythagoras de rerum principiis docuit, et pro Pythagoreis a veteribus nobis tradita sunt, cum Platonis philosophia conferamus, nullo negotio apparebit, Pythagoram aequae ac Platonem ad res abstractas et intellectuales proniorem, telluris immo totius systematis mundani physiologiam mundique, praesertim sublunaris, ortum et antiquorum *kosmogoniam* in *psikogoniam* quandam convertisse". La fonte per questa interpretazione del pitagorismo è l'*Archaeologia philosophica* (1692) di Thomas Burnet, sulla quale cfr. SSGF, vol. I, pp. 358-402.

accidit”). Su questa base egli afferma il grado di semplice “probabilità” da attribuire ad ogni interpretazione della dottrina platonica delle idee, compresa la propria, e si preoccupa di mettere in guardia fin da subito contro il metodo di lettura dei testi platonici adottato dai neoplatonici (e da Plotino in particolare), i quali, per superare la difficoltà, hanno frainteso Platone attribuendogli quello che secondo loro avrebbe dovuto pensare:

facile concedemus, quod dictum est, eos Platonem ita fuisse interpretatos, in hac praesertim doctrina, ut ipsis videbatur veritati consentaneum¹.

Questa presa di posizione contro l’interpretazione neoplatonica serve da premessa alla definizione di idea:

Idae Platoni sunt aeterna rerum sensibilibum exemplaria et formae, quae propria substantia gaudent, et ratione atque intelligentia suo modo continentur. Has rerum creatarum species vel DEI, vel hominis respectu considerandas esse voluit, ita, ut illi quasi sint exemplares, hisce scientificae².

Sono tre gli aspetti sui quali il Brucker insiste nel suo commento. Anzitutto, le idee so-

¹ Ivi, p. 33. Il giovane Brucker cita, in questa polemica coi neoplatonici antichi, una formula molto efficace usata da Jean Leclerc (Clericus): “Unde eos, non quid Plato dixerit, sed quid dicere debuerit exposuisse accurate iudicat IO. CLERICUS *in not. ad Orac. Zoroastris in Hist. Phil. Orient. Stanleji* (p. 33). Sulla *History of Philosophy* di Thomas Stanley e le diverse traduzioni in latino (compresa quella di Jean Leclerc, limitata alla parte della filosofia orientale, e poi quella completa, e con aggiunte, di Gottfried Olerarius), cfr. SSGF, vol. I, pp. 167-215.

² Ivi, pp. 35-36.

no i modelli delle cose sensibili, “exemplaria et formae”, come egli precisa per sottolineare la continuità su questo punto di Aristotele con Platone; in secondo luogo, le idee sussistono in sé e per sé, in maniera separata sia rispetto alle cose sensibili sia rispetto a Dio; infine, esse possono essere comprese dalla ragione e dall’intelligenza, tuttavia “suo modo”, in modo diverso per Dio e per gli uomini. Ciascuno di questi tre aspetti viene poi approfondito in un contesto caratterizzato prevalentemente da problematiche di tipo teologico; nel primo caso il tema che emerge è quello della creazione del mondo, nel secondo quello della trascendenza di Dio rispetto sia alle cose sensibili sia alle idee, nel terzo quello della sostanziale differenza tra l’intelletto divino e la ragione umana.

Anzitutto, che le idee siano, in quanto eterne, un prodotto o un’emanazione dell’intelletto divino trova una sua giustificazione nella peculiare dottrina platonica della creazione, così com’è spiegata nel *Timeo*, con tutte le differenze a lungo discusse e precisate con la concezione cristiana, per sottolineare comunque alla fine il sostanziale teismo di Platone, sia pure inficiato da un’implicita adesione al manicheismo³.

³ Ivi, p. 51: “Haec cum ita se habeant, Atheismi tamen nondum prorsus accusandus videtur Plato, qui indirecte quidem hocce principio duplici incautus viam ad eam munivit, consequentes tamen ex eo conclusiones nunquam admisit, quin inter Philosophos Graecos, quantum quidem poterat, optime de Deo docuit, observante IAC. THOMASIO *de exust. Mundi Stoica* Diss. II. §. 23. P. 29. (...) Unde ei nihil minus quam atheismum cordi fuisse, facile perspicitur, licet haud raro inter reliquos duplicis principii assertores

Con impegno ancora maggiore il Brucker affronta la questione della natura ‘separata’ delle idee, il loro sussistere per sé che sembra contraddire il primo carattere loro attribuito da Platone, cioè l’eternità, che può essere compreso, in effetti, soltanto se esse vengono ricondotte all’attività dall’intelletto divino, di cui sarebbero emanazione. Questo costituisce senz’altro il punto centrale dell’interpretazione bruckeriana delle idee, la quale si svolge tutta, e si chiarisce, nel confronto polemico con la posizione assunta su questo punto specifico dal neoplatonismo. Per superare la difficoltà insita nella dottrina platonica, Plotino avrebbe identificato *tout court* le idee col *nous*, negando loro il carattere dell’essere per sé. Una tesi del genere contrasta, secondo il Brucker, sia con la fondamentale testimonianza di Aristotele sia con passi inequivocabili presenti nel *Parmenide* e nel *Timeo*¹. In ogni caso il principio secondo cui dobbiamo interpretare i filosofi anche forzando i testi e le testimonianze pur di liberarli dalle loro contraddizioni non vale in generale come regola ermeneutica per uno storico della filosofia², e tanto meno può valere nei con-

numeretur”. Su Jacob Thomasius storico della filosofia e maestro di Leibniz, cfr. SSGF, vol. I, pp. 438-467.

¹ Ivi, pp. 65-66: “Et hic quidem suo jure antesignanus est Aristoteles, qui non Platonis solum fuit *sùnkronos*, sed et ipsum audivit, et doctrinarum praecepta ab eo hausit. Is vero, non uno loco, Platonem ideas non solum a materia, sed omnino et absolute, adeoque etiam ab intellectu divino separasse, auctor est”.

² Fin da questi anni giovanili, durante i quali il tema storiografico centrale è per Brucker il confronto tra la filosofia greco-pagana, platonica in particolare, e la

fronti di un filosofo come Platone, il quale presenta questa ed altre contraddizioni e assurdità:

Neque Platonem absolvet rei absurditas, quae a tam pervicaci viro expectari non debeat, dum *asùmfora* multa ex hac sententia consequuntur. Uti enim haud facile absurda sententia auctori debet tribui, ita tamen in contrarium quoque currendum non est, nec auctor humanus ab omni contradictionis vel absurditatis labe absolvendus. Alias duplicis principii coequalis absurditas, cujus supra Plato convictus est, et alia plurima, quae in imaginaria ejus Reipublicae constitutione occurrunt, absurda et *asùmzata* eodem hoc argumento ab eo removenda essent³.

Lo storico deve sforzarsi di giungere ad una interpretazione che risulti la più probabile o verosimile sulla base dei documenti disponibili, senza mai sforzarsi di andare oltre il testo, apportandovi maggiore chiarezza o coe-

dogmatica cristiana, egli ricorre al principio della oggettività del lavoro storico come forma di cautela contro ogni tipo di concordismo, arrivando a raccomandare piuttosto un sano atteggiamento “pirroniano”; cfr. le seguenti tre regole enunciate nel saggio, sopra ricordato, *De comparatione philosophiae gentilis cum Scriptura Sacra*: “1. Cavendum est, ne dubia et incerta sumamus pro certis et indubiis. (...); 2. Cavendum, ne linguam sectarum confundamus vel perperam intelligamus. (...); 3. Cavendum, ne in hac philosophiae gentilis comparatione cum dogmatibus sacris, majorem ei demus, quam meretur, auctoritatem”. Queste regole, ricavate dall’*Ars critica* (Amsterdam 1697) di Jean Le Clerc, sono ulteriormente approfondite e sviluppate nella *Dissertatio praeliminaris* della *Historia critica*; cfr. SSGF, vol. II, pp. 539-541.

³ BRUCKER, *Historia philosophica doctrinae de ideis*, pp. 73-74.

renza di quella che si trova nel filosofo. Questo è quanto il Brucker rivendica per la sua interpretazione delle idee separate, non mancando tuttavia di rivolgere a Platone una precisa accusa per aver intenzionalmente avvolto la sua dottrina di un velo inestricabile di oscurità, avendo voluto adottare il metodo esoterico dei Pitagorici.

Ancora maggiore fu il danno prodotto da questo modo di procedere nella parte ‘razionale’ della filosofia platonica, la quale descrive quello che abbiamo indicato come il terzo carattere delle idee, la loro natura e il loro uso in rapporto all’uomo. In questo ambito le idee sono considerate non in se stesse, come quando sono intese in rapporto all’intelletto divino, per il quale sono i modelli (“exemplaria”) delle cose; esse sono ora intese in rapporto a qualcosa di altro da sé, come è l’intelletto umano, per il quale esse costituiscono l’oggetto proprio del sapere e della scienza e sono perciò dette “scientificae”¹. La conoscenza è pensata da Platone nella forma di un processo graduale e faticoso di liberazione dalle catene del corpo da parte dell’anima, che arriva in tal modo alla contemplazione delle idee, il cui possesso le era sfuggito nel momento della sua congiunzione con il corpo. Platone definisce questo proces-

¹ Ivi, p. 86: “Hucusque intellectus divini objectum ideas Plato fecit. Versatur vero circa eas intellectus quoque humanus, ratione cujus scientificae dici possunt. Quia enim rerum sensibilibus essentialia sunt exemplaria speciesque, quin solae entium verique nomine dignae, ideo eas primarium Sapientiae objectum esse necesse est. Unde philosophiam quoque circa eas maxime occupari Plato voluit”.

so ‘reminiscenza’, illustrandolo con molta efficacia attraverso il mito della caverna, ma non fondandolo in maniera coerente e chiara se non ricorrendo alla credenza, ancora una volta di derivazione pitagorica, della metempsychosi. Sulla base della ricostruzione bruckeriana, questa è la parte della dottrina platonica che risulta più oscura e contraddittoria; l’incertezza di Platone nel campo della filosofia razionale è tale che, a giudizio del Brucker, talvolta egli dimentica la sua dottrina della reminiscenza e descrive il processo della conoscenza in termini empiristici².

La critica del Brucker alla dottrina platonica delle idee è radicale e sistematica. L’ordine seguito da Platone nella sua riflessione, che parte dalla metafisica per passare alla fisica e poi alla filosofia pratica, e giungere soltanto da ultimo alla filosofia razionale, va del tutto rovesciato, perché la questione delle idee può trovare soluzione soltanto a partire da uno studio sulla natura dell’intelletto umano e del-

² Ivi, p. 109: “Nec tamen Platonis inconstantiam hic satis mirari possumus, qui systematis sui de reminiscencia plus una vice oblitus sibi ipsi contradixit, et scientiam ex inductione et per acquisitionem nasci docuit, cujus rei clarius locus est in Theaeteto. T. II p. 197 ubi animum cum colombario comparat”. Il riferimento del Brucker è all’esempio della colombaia, con il quale Platone vuol dimostrare che la conoscenza è un sapere il cui possesso si acquista gradualmente. Per un errore tipografico è indicato il secondo volume dell’ed. Stephanus, mentre il *Theaeteto* appare, in realtà, nel primo volume, esattamente alla p. 197: PLATONIS opera quae exstant omnia.. Ex nova Ioannis Serrani interpretatione, perpetuis ejusdem notis illustrata (...) Excudebat Henr. STEPHANUS, cum privilegio Caes. Maiest. (Genevae) 1578.

le sue operazioni. Questo hanno compreso i filosofi moderni dopo Cartesio, i quali, rifiutando i principi di autorità e di scuola e scegliendo per guida la ragione e l'esperienza, hanno finalmente trovato la via giusta per avvicinarsi alla verità:

Tandem ad eos pervenimus, qui recentiori tempore vel nova moliti et secuti sunt, vel sectariae Philosophiae jugum generoso conatu excusserunt, et rationem atque experientiam duces elegerunt, quibus ad veritatem viam invenirent proximam et certissimam. Alia vero jam prodit rei facies, et mutata in melius suaeque sedi restituta idearum consideratio. Proscriptis enim ex scientiae naturalis circulo omnibus ignorantiae asyulis, incertisque et obscuris principiis, ideae quoque Platonicae, dudum jam explosae, et formae quoque substantiales, tantopere a recentioribus Peripateticis deamatae, et tanquam Palladium physicae doctrinae cultae exulare jussae sunt. Tota vero de ideis tractatio ad rationalem philosophiam, quae intellectus naturam et operationes expendit, reducta est, licet non defuerit, qui certo modo omnem, quam vocamus, primam mentis operationem rejecerit¹.

È questa la conclusione cui giunge il Brucker nella sua analisi storica intorno alle idee. La filosofia ha potuto costituirsi come sapere progressivo e positivo soltanto nell'età moderna attraverso una radicale presa di distanza dalla dottrina platonica che ha condotto a trattare la questione delle idee esclusivamente entro l'ambito della filosofia razionale. Egli pare voler insistere soprattutto sui danni che

la concezione antica delle idee (quella platonica ed aristotelica) ha prodotto nella storia del pensiero filosofico e ancora potrebbe produrre nel campo della scienza naturale, se non venisse completamente neutralizzata e rimossa. Su questo punto il Brucker rimane fermo nella sua posizione anche nelle opere seguenti, ribadendola e sottolineandola per quasi mezzo secolo, sino ai *Supplementa* alla *Historia critica philosophiae* (1767), i quali segnano il termine della sua lunga vita di studioso nel campo della storia della filosofia. In quegli stessi anni Kant cominciava ad intravedere la possibilità della sua 'rivoluzione copernicana' che, paradossalmente e in maniera del tutto inaspettata, finirà con il rimettere in circolazione, conferendole nuova dignità filosofica, quell'antica concezione di "idea" che il Brucker riteneva di aver definitivamente consegnato alla storia.

¹ Ivi, p. 229. Tra coloro che respinsero, nel processo della conoscenza, la priorità delle idee, perfino delle lockiane "idee semplici", il Brucker cita Christian Thomasius, per il quale prima viene la sensazione, poi l'idea; cfr. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie*, p. 19.

I concetti di “predicato” e “determinazione” tra Baumgarten e Kant

.....
Gualtiero Lorini

Dipartimento di Filosofia e Scienze Sociali
Università del Salento, Lecce
(Italia)
.....

I. Introduzione: un leibniziano in panni wolffiani

Tanto la figura quanto la metafisica di A. G. Baumgarten non si lasciano facilmente inquadrare nell'ampio panorama del wolffismo. Per quanto spesso eclissata dall'estetica, la riflessione più schiettamente metafisica di Baumgarten rivendica infatti una propria indipendenza, al punto che egli è stato definito “un leibniziano in panni wolffiani” piuttosto che un vero e proprio wolffiano.¹ Questo discorso sembra tanto più vero se viene riferito all'influsso esercitato da Baumgarten su di un assiduo commentatore della sua *Metaphysica*, quale fu Kant. Per quanto infatti spesso Kant parta dai paragrafi di Baumgarten per attaccarlo, talvolta in modo più che pungente, bisogna allo stesso tempo osservare come il testo baumgarteniano rappresenti il terreno su cui è osservabile e ricostruibile in modo quasi genetico il rapporto di Kant con le proprie principali fonti metafisiche. È ad esempio commentando i paragrafi della prima parte della *Metaphysica* – quella dedicata all'ontologia

– che Kant utilizza – seppur parzialmente – le posizioni di C. A. Crusius per opporsi all'indicazione wolffiana del principio di non contraddizione come principio supremo di ogni conoscenza². Baumgarten sembra essere l'autore ideale per queste operazioni di emendazione metodologica poiché affianca al rigore dell'*ordo* espositivo wolffiano l'attualità di temi leibniziani lasciati invece cadere da Wolff, tra cui la *monadologia* e l'*armonia prestabilita*³. Per quanto riguarda ad esempio il principio di ragion sufficiente, Baumgarten prende le distanze da Wolff in un senso assolutamente originale, ponendo una distinzione tra un semplice principio di ragione (secondo cui ogni possibile ha la propria *ratio* in qualcosa) ed il più noto principio di ragion *sufficiente* (che pure è sempre presupposto dal primo). Si tratta di una distinzione che fa da viatico ad un altro principio originale della metafisica baumgarteniana, ossia il principio del *rationatum*⁴. Questi noti punti di distanza

² Un buon esempio di questo atteggiamento è fornito dalla *Metaphysik Herder*, cfr. Ak XXVIII, I, 9 e ss.

³ Sul legame tra questi due temi si veda M. Casula, *cit.*, pp. 45-46, dove si osserva come la presenza di un'accezione solo parziale dell'armonia prestabilita in Wolff dipenda anche dall'assenza di una struttura monadologica di base.

⁴ Sull'importanza e l'originalità del *principium rationati* baumgarteniano, si veda M. Casula, *cit.*, p. 23. Kant stesso esprime grande ammirazione per questo principio nella *Nova Dilucidatio*, cfr. Ak I, pp. 408-409, trad. p. 41. La paginazione della traduzione italiana qui riportata si riferisce a IMMANUEL KANT, *Scritti precritici*, trad. di P. Carabellese, riveduta da R. Assunto e R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Laterza, Roma-Bari 2000.

¹ Si veda in proposito MARIO CASULA, *La Metafisica di A.G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973, p. 22.

tra Wolff e Baumgarten sembrano potersi meglio apprezzare alla luce della diversa relazione che, nelle rispettive prospettive, intercorre tra i concetti di *determinazione* e *predicato*.

La diversità di atteggiamento fra Wolff e Baumgarten emerge già ad un confronto tra gli indici dell'*Ontologia* del primo e della *Metaphysica* del secondo.

Nei due luoghi rispettivamente dedicati alla trattazione dell'*ente*, i due autori sembrano assumere posizioni significativamente diverse. Non va certamente dimenticato che nel *Discursus praeliminaris* Wolff aveva attribuito all'ontologia uno studio "de ente in genere et generalibus entium affectionibus"¹, ma questa prospettiva non sembra ripresa nella due parti in cui è divisa l'*Ontologia: De notione Entis in genere* e *De speciebus entium et eorum ad se invicem respectu*. Questa macrosuddivisione pone in rilievo l'oggetto della trattazione come è presentato nella definizione dell'ontologia: l'*ente* nella sua generalità e nei suoi rapporti con enti di altra specie. Nella definizione massimamente generale di *ente*, che è oggetto dell'ontologia, non può rientrare solamente un elenco dei predicati che appartengono all'*ente* stesso, ma deve essere presente *a priori* la ragione della loro inerenza all'*ente*. Wolff stabilisce poi una sottile relazione di priorità fra

determinazioni e predicati². Non è infatti sufficiente censire i predicati, tanto assoluti quanto relativi, dell'*ente*; bisogna piuttosto rendere ragione dell'inerenza di questi predicati all'*ente*, in modo da comprendere *a priori* cosa possa, e possa *sempre*, essergli attribuito quando siano presenti le medesime determinazioni presupposte dal predicato. Le determinazioni sono quindi il presupposto per individuare *a priori* l'appartenenza del predicato al soggetto, ed il predicato è l'esplicitazione di quelle determinazioni che sono presenti *a priori* nella definizione di *ente*. Gli esempi – continua Wolff³ – illustrano solo in parte, ossia limitatamente all'esperienza, ciò che ga-

² CHRISTIAN WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifico pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Renger, Francofurti et Lipsiae 1730¹, rist. ed. 1736², in *Gesammelte Werke*, II. Abteilung - Lateinische Schriften, Band 3, Herausgegeben und Bearbeitet von Jean École, Olms, Hildesheim 1962, V, p. 15*: "Philosophiam de ente in genere tradimus: non igitur sufficit recensere eius predicata sive absouta, sive respectiva, sed reddenda etiam ratio est, cur praedicata ista eidem convenient, ut a priori convincamur, quod eidem recte tribuantur semperque tribui possint, ubi eadem determinationes, quas praedicatum supponit, adfuerint".

³ *Ontologia*, V-VI, pp. 15*-16*: "Neque enim sufficit, propositiones aliquas per notiones confusas, quae iisdem respondet, esse claras; sed evolutione illarum facta ostendendum, quid in iis contineatur, ut praedicatum a notione subjecti divelli non posse judicemus. Exempla propositiones tantummodo ilustrant, quas experientia suggerit, minime autem illarum universalitatem stabiliunt, quae tum demum in aprico posita est, ubi patet ex determinationibus, quae notioni subiecti insunt, legitima ratiocinatione inferri posse praedicatum".

¹ CHRISTIAN WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Lipsiae 1728 (premessò alla *Logica* latina); ed. a cura di G. Gawlick - L. Kreimendahl, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, § 73.

rantisce l'inseparabilità del predicato dalla nozione del soggetto¹, mentre questa aderenza viene posta in modo universale laddove l'inferenza del predicato sia in ultima istanza legittimata dalle determinazioni interne al soggetto.

Diversamente, in Baumgarten, la divisione più generale dell'opera riguarda i predicati dell'ente: *De praedicatis entium internis (universalibus et disiunctivis)* e *De praedicatis entium externis (relativis)*. Ma sin dalle pagine della *Praefatio* alla seconda edizione (1743)² il

¹ Un efficace sviluppo della dinamica attraverso cui la completezza e la distinzione delle *notae* all'interno della *notio* portano all'individuazione di una *definitio* si rintraccia in un testo di uso scolastico, certamente noto a Kant, si tratta delle *Institutiones Philosophiae Wolfianae in usus Academicos adornatae*, Renger, Frankfurt 1746-1748, di LUDWIG PHILIPP THUMMIG: "§ 14: Notio distincta completa vocatur *Definitio*: veluti com obligatio dicitur motivi connexio cum actione. § 15: 1. Omnis adeo definitio notas continere debet, quae simul sumtae nisi rei definitae competere nequeunt 2. notae autem illi perspectae sint necesse est, cui rem definire volueris: atque ideo 3. in disciplinis termini definitionem ingredi prohibentur, qui non antea fuerint explicati, vel jure tanquam aliunde noti supponuntur, veluti termini geometrici in definitionibus astronomicis, aut metaphysici in moralibus, aut morales in iudicis 4. a verbis etiam impropriis abstinendum, nisi improprius significatus ab usitato diversus ante fuerit explicatus."

² Le *Praefationes* alla prima (1739) ed alla terza (1750) edizione sono rispettivamente una generica presentazione del testo *Auditori benevolo*, ed una difesa tecnica del principio di ragion sufficiente, mentre il punto di vista esterno che orienta la riflessione di Baumgarten, in occasione della *Praefatio* alla seconda edizione, sollecita l'autore a

termine *praedicatum* compare costantemente in endiadi con il termine *determinatio*. Qui Baumgarten concentra la propria attenzione su di una recensione alla prima edizione del testo (1739), apparsa anonima nei "Supplementa ad Acta eruditorum Lipsiensia"³ del 1742. Baumgarten lamenta come il recensore abbia mescolato le proprie personali posizioni a quelle contenute nella *Metaphysica*, generando così numerosi fraintendimenti⁴, di cui un esempio è offerto dai concetti di *sostanza* ed *accidente*⁵. Baumgarten richiama un preciso paragrafo della propria opera per mostrare l'improprietà dell'esposizione offerta dal recensore⁶ ma, al di là della specifica questione

discutere il proprio bagaglio terminologico in rapporto alla tradizione, soprattutto wolffiana.

³ "Supplementa ad Acta eruditorum Lipsiensia", T. IV. S. VI, pp. 266-273.

⁴ Cfr. ALEXANDER GOTTLIEB BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Hemmerde, Halle 1739¹ (1743²), rist. an. ed. 1779⁷, Olms, Hildesheim 1963, *Metaphysica, Praefatio Editionis II*, p. 3: "Maluisse V.C. sua meis non ita intertexuisse, ut omnino dinoscere nequeat, qui mea nondum legit. Si qui mihi crimen obscuritatis obiiciunt, *lividos verveces* ipse vocat, non ego".

⁵ "Supplementa ad Acta eruditorum Lipsiensia", Tomo IV, 1742, p. 270: "At, cum definitiones nominales ab arbitrio pendeant Philosophi, nostrum non est, hic quidquam monere. Ens illud, quod existit ut determinatio alterius, vel ita esse potest, vocatur a Cl. Autore *accidens*. Ergo ens illud, quod non exsistere potest ut alterius determinatio, erit *substantia*."

⁶ *Metaphysica, Praefatio Editionis II*, XVI, p. 3: "Sunt, in quibus verba mea mutans V.C. sensum ita simul immutavit, ut alia dixisse videar omnia. *Ens, quod existat, ut determinatio alterius, vel ita esse potest, vocari a me accidens* ait, ergo, addens, *ens illud, quod non exsistere potest ut alterius determinatio, erit*

circa la sostanza e gli accidenti, importa qui sottolineare come Baumgarten faccia seguire, per due volte, al termine *determinatio* una sorta di specificazione tra parentesi, chiamando in causa i termini *nota*, *character* e *praedicatum*. Proseguendo nel chiarimento dei presunti errori interpretativi del recensore, Baumgarten affianca a *determinatio* il solo termine *praedicatum* e l'ambiguità della parentesi viene sostituita da un *sive*, che sembra ammettere una patente sinonimia¹, del resto colta anche dal recensore che, nonostante la *Metaphysica* sia articolata in *praedicata* (interni ed esterni) degli enti, parla di *determinationes* (*realitates-negationes; internas-externas*²).

substantia. Utrumque satis aperte contra meum § 191. Mihi substantia est, quod potest exsistere, licet non sit determinatio (nota, character, praedicatum) alterius. Quod vero non potest exsistere, nisi ut determinatio (nota, character, praedicatum) alterius, accidens appello”.

¹ *Metaphysica, Praefatio Editionis II*, XVII, pp. 4-5: “Nollem equidem hanc explicationem meam facere, ob eius tamen rationem nec ego dixi substantiam, quod non potest exsistere ut alterius determinatio, s. praedicatum, sicut imputat mihi V.C. Non in eo an aliquid exsistat, ut determinatio s. praedicatum alterius, nec in eo, an non possit exsistere, ut praedicatum alterius, cardinem notionis verti iudico, sed in eo, an possit exsistere, licet nullius sit determinatio, s. praedicatum”.

² “Supplementa ad Acta eruditorum Lipsiensia”, Tomo IV, 1742, p. 267: “Pro more exponit Autor de *Ontologia, Cosmologia, Psychologia, et Theologia naturali*. [...] Determinationes dividit in realitates et negationes, in internas et externas, seu relativas. [...] Determinationes internas porro dividit in primas, quae fundant essentialia, et in secundas seu affectiones. [...] Discrimina interna ostendit posse

II. Tratti metodologici del distacco da Wolff

Rimane tuttavia legittimo chiedersi quale sia la natura del rapporto tra il concetto di *determinatio* ed i concetti di *nota*, *character* e *praedicatum*: sono queste ultime sottocategorie di *determinatio*? Questa ipotesi sembra difficile da accogliere, per almeno tre motivi:

1. Come accennato, poco dopo, *determinatio* compare più volte seguita da *sive praedicatum*; quindi, almeno rispetto al concetto di *praedicatum*, questa lettura non sembra consistente. Inoltre è Baumgarten stesso a spiegare quali segni, tra cui appunto le parentesi, egli abbia scelto per indicare termini che possono essere considerati sinonimi³.

2. Tutta la partizione della metafisica si regge su definizioni il cui oggetto è rappresentato da *determinationes*, che evidentemente devono equivalere a quei *praedicata*, su cui si regge la partizione presentata nell'indice (così accade ad esempio per le determinazioni interne dell'*ente*, tanto universali quanto disgiuntive).

repraesentari in Ente per se spectato, ac inde posse quomodocunque cognosci seu dari”.

³ *Metaphysica, Praefatio Editionis II*, XXVI, p. 13: “Declarandum itaque primum erit, me vocabula cum definiendis apud alios synonyma iuxta haec uncinis inclusa simul adducere, quo facilius intelligantur et alii, neque tamen temere meas facere denominationes in parentesi reiectas, quorum etiam non rarum incommoda soleo in acrosibus enumerare”.

3. Le vere sottocategorie della *determinatio* – come si vedrà – sono altre e si incontrano quando Baumgarten espone i predicati interni universali dell’*ente*: distinguendo tra *essentia- lia*, *affectiones* e *relationes*. Emerge quindi un punto di distanza da Wolff, che nell’*Ontologia* aveva posto le determinazioni come condizioni dell’appartenenza del predicato all’*ente* e più in generale emerge una delle possibili chiavi di lettura per l’evoluzione del lessico della metafisica: un continuo conservare ed innovare che conduce, in modo lento quanto continuo, ad una vera e propria risemantizzazione dei termini. A riprova di queste osservazioni, Baumgarten descrive il proprio rapporto con la terminologia wolffiana. Riferendosi ai concetti di *perfezione* e *confusione*, dice di avere talvolta, rispetto a Wolff, definito diversamente alcune cose e di avere ponderato attentamente la conservazione od il mutamento della definizione¹. A seguire si trova un esempio concreto di questa dinamica: si parla infatti della definizione dell’*ente*. Rispetto alla definizione wolffiana, Baumgarten ritiene di non dovervi inserire la nota della realtà, che sostiene potersi dedurre dalle altre note dimostrate nel corso del testo². Baum-

¹ *Metaphysica, Praefatio Editionis II*, XXII, p. 9: “Cum enim nunc iterum, ut supra in conceptu confusionis, non a me inventae, sed ab isto, non sine gratiis acceptae definitionis reus agar, liceat utramque defendendo declarare, num ex mutandi novandique libidine res aliquas aliter nonnumquam definiverim, an perpensis subductisque retinendae vel immutandae definitionis rationibus”.

² *Metaphysica, Praefatio Editionis II*, XXII, p. 10: “Probavi in his meis omne ens esse reale, § 136, probavi realitates non posse consentire, nisi ad

garten sta quindi modificando in parte il contenuto di una definizione wolffiana, ma in conformità ad un’indicazione metodologica che viene dallo stesso Wolff: *definitionem notae, quarum una per alteram sufficienter determinatur, non ingrediuntor*³. Nella prospettiva di Baumgarten, poiché *praedicata* e *determinationes* coincidono e non vi è una prelazione assiologica delle determinazioni sui predicati, non è possibile identificare i predicati già compresi nell’*ente* a partire da un’analisi dell’*ente* in se stesso, ma è necessario partire dai suoi predicati, ovvero dalle sue determinazioni. Baumgarten si conforma quindi ad un precetto metodologico wolffiano, ma per un via diversa rispetto a Wolff, poiché tematizza diversamente la nozione di *ente*⁴. D’altra parte Baumgarten non nasconde di inserire definizioni e dimostrazioni nuove, e non caso a riguardo di temi sui quali è certamente più leibniziano di Wolff, come ad esempio l’armonia prestabilita⁵.

realitates, § 140, negationes non nisi ad negationes, § 139. Hinc unum illud ens, quod in definitione perfectionis Wolfiana memoratur, et ratio perfectionis determinans s. focus eius dici potest, esse reale, quia ens, quia unum est, inferri cum posset, § 141, non opus erat expresse id moneri in definitione”.

³ *Metaphysica, Praefatio Editionis II*, p. 10.

⁴ La *determinazione completa* coincide con l’esistenza solo nel caso dell’individuo: l’*ente* veramente attuale per Baumgarten, come già per Leibniz, è soltanto la monade, si veda in proposito M. Casula, *cit.*, pp. 107, 113. Questo è testimoniato dal passaggio dall’armonia universale tra i *possibili* all’armonia universale tra gli enti *reali*, *attuali*, *concreti* e *singolari*, a loro volta identificati con le monadi, cfr. *ibidem*, pp. 125-126.

⁵ *Metaphysica, Praefatio Editionis II*, XXVII, pp. 13-14: “Definitiones nonnullas adieci novas et

III. L' *omnimoda determinatio*

Nell'economia del sistema di Baumgarten l'equivalenza tra *praedicatum* e *determinatio* non dà luogo a tensioni od incongruenze; solo, l'*omnimoda determinatio* richiede di essere qualificata come determinazione e non come predicato. Infatti per Baumgarten l'essenza è il complesso degli *essentialia*, le determinazioni interne che sono *ratio* delle *affectiones*. Dette *affectiones* sono determinazioni a loro volta interne, tramite cui si passa all'esistenza. A seconda che queste *affectiones* trovino negli *essentialia* la propria *ratio sufficiens*, o semplicemente la propria *ratio*, esse sono *attributi* o *modi*.

Nell'*omnimoda determinatio* si aggiungono all'esistenza anche le *relazioni*, ossia le determinazioni esterne. Una relazione presuppone almeno due termini e non può essere espressa come una singola caratteristica, ossia come un predicato interno, ragion per cui nell'indice i *predicati esterni* sono sempre posti come coppie alternative rispetto a cui l'*ente* è determinato nell'uno e o nell'altro senso: *identico e diverso, simultaneo e successivo, causa e causato*. Per questo, l'*omnimoda determinatio* non esprime un predicato, ma descrive una certa *condizione determinata dell'ente* rispetto agli altri enti, condizione che si aggiunge all'esistenza dell'*ente* permettendogli di porsi in relazione con gli altri, mentre l'*omnimoda determinatio* coincide con l'esistenza stessa so-

probationes, quales de perfectionibus cognitionis, de materia cogitante, de harmonia praestabilita, quam et universalem, et psychologiam, ex hypothesis mutatum ivi in theorema”.

lo nel caso dell'individuo attualmente esistente. Questo scarto tra *esistenza* ed *omnimoda determinatio* consente a Baumgarten di conservare l'impianto monadologico e, quindi, quello dell'armonia prestabilita, mentre Wolff – che si limita ad accogliere solo il secondo e limitatamente alla relazione fra corpo ed anima¹ – può far coincidere *esistenza* ed *omnimoda determinatio*².

Possiamo dunque provare a distinguere queste due accezioni del termine *determinatio*, come le abbiamo trovate in Baumgarten, chiamando *relazionale* l'accezione legata alle

¹ Sull'unica accezione dell'armonia prestabilita accettata dai wolffiani si veda LEWIS WHITE BECK, *Early German Philosophy: Kant and his predecessors*, Thoemmes Press, Bristol 1969, p. 226, nota 100.

² WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia*, § 226: “Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est”. Circa il fatto che nell'*omnimoda determinatio* intesa da Wolff siano presenti anche le relazioni, si veda L. W. Beck, *cit.*, p. 405. Per quanto concerne la limitazione dell'armonia prestabilita in Wolff al commercio anima-corpo si veda M. Casula, *cit.*, pp. 24, 45; per la definizione della metafisica baumgarteniana come monadologia *ibidem*, p. 32. L'armonia prestabilita in Wolff risulta quindi limitata perché priva della sua radice monadologica (cfr. *ibidem.*, p. 46) la cui assunzione da parte di Baumgarten rappresenta invece una netta presa di posizione non solo contro Wolff, ma contro tutti i wolffiani, cfr. *ibidem*, pp. 55-56. L'assunzione di una struttura monadologica da parte di Baumgarten ha una diretta ricaduta sulla sua concezione dell'esistenza e del rapporto fra quest'ultima e l'*omnimoda determinatio*, ragion per cui sarebbe un errore interpretativo ritenere che Baumgarten consideri l'*omnimoda determinatio* come sinonimo di *esistenza* per chiarire un'equivalenza già presente, ma in modo oscuro, in Wolff, cfr. *ibidem*, p. 103.

determinazioni esterne dell'ente, richiesta dalla *omnimoda determinatio*, e *predicativa* quella che può essere fatta coincidere con il termine *predicato*.

IV. La ricezione kantiana della questione

Entrambe le accezioni della *determinatio* testé introdotte sono presenti in Kant fin dal periodo precritico. In una prima fase egli sembra tuttavia propendere per un'accezione più vicina a quella relazionale, che si traduce nell'essere determinato di qualcosa rispetto ad una coppia di predicati opposti, una sorta di riproposizione del principio del terzo escluso¹. Questa condizione non viene però riconosciuta come una determinazione, malgrado si tratti di un'accezione che trova conforto in alcune fonti sottovalutate del giovane Kant, come ad esempio l'*Introductio in artem inveniendi* di Joachim Georg Darjes².

¹Principio che Baumgarten formula nel § 10 della *Metaphysica*: "Omne possibile est aut A, aut non-A, aut neutrum, §. 8, iam neutrum est nihilum, quia esset utrumque, §. 9. Ergo omne possibile aut est A, aut non-A, seu, omni subiecto ex omnibus praedicatis contradictoriis alterutrum convenit. Haec praepositio dicitur principium exclusi tertii, seu medii, inter duo contradictoria."

² JOACHIM GEORG DARJES, *Introductio in artem inveniendi*, Jenae, 1742, p. 14. Per un approfondimento sulla figura di Darjes si vedano GIORGIO TONELLI, *La disputa sul metodo matematico*, in *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di Claudio Cesa, Napoli, Prismi, 1987, p. 87 e, dello stesso autore, *La ricomparsa della terminologia*

A questo punto ci si può a buon diritto chiedere donde Kant tragga l'indicazione relativa a questa accezione della *Bestimmung*. È probabile che decisivo in questo senso sia il § 309 dell'*Auszug* di Georg Friedrich Meier, dove si sostiene che la rappresentazione del modo in cui il predicato aderisce o meno al soggetto è la determinazione del concetto dell'unione e della negazione dello stesso³.

Quest'ultima accezione sarà centrale per la ridefinizione della determinazione completa [*dürchgangige Bestimmung*] nella *Kritik der reinen Vernunft*, ed è già presente nella *Nova dilucidatio*, tanto alla *Propositio IV*⁴ quanto alla *Propositio V*⁵. Queste non sono però le sole accezioni relazionali di *determinatio* presenti

dell'aristotelismo tedesco in Kant durante la genesi della "Critica della ragion pura", in *Da Leibniz a Kant*, cit., pp. 176-178, *Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1994, pp. 6, 8, 154-155, si veda inoltre FRANCESCO VALERIO TOMMASI, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l' analogia tra la Scolastica e Kant*, Firenze, Olschki, 2008, pp. 139-143.

³GEORG FRIEDRICH MEIER, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Gebauer, Halle 1752¹, § 309: "Die Vorstellung der Art und Weise, wie das Prädicat dem Subjecte zu oder nicht zukommt, ist die Bestimmung des Verbindungsbegriffs und der Verneinung desselben (modus formalis)".

⁴ *Ak I* 391: "Determinare est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur ratio", trad. p. 14.

⁵ *Ak I* 393: "Omnis propositio vera indicat subiectum respectu praedicati esse determinatum, i.e. hoc poni cum exclusione oppositi: in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est", trad. p. 17.

nella *Dilucidatio*. Infatti, nella spiegazione del *Principio di coesistenza*, si sostiene che la ragione determinante di un predicato relativo suppone sempre la presenza di almeno un altro predicato¹. Non sorprende di rinvenire questo utilizzo del termine in una fase in cui Kant – come Baumgarten – è certamente su posizioni assai vicine a Leibniz², tanto più che l’accezione predicativa di *determinatio* è invece attaccata nelle *Lezioni di metafisica*, sin dai primi anni ‘60. Kant cerca infatti di porre un iato forte fra *determinatio* e *praedicatum* nel tentativo di distinguere chiaramente la dimensione formale della logica da quella concreta dell’esperienza, laddove la metafisica di scuola tendeva a ricondurre ogni genere di conoscenza ai principi formali della prima. Volgendosi all’esame della *Sectio III* della *Metaphysica*, concernente l’*Ens*, Kant contesta la possibilità – prospettata da Baumgarten all’altezza del § 36³ – secondo cui ciò che vie-

ne posto in qualcosa attraverso un processo di determinazione (“Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata)”) può essere identificato come una determinazione positiva oppure negativa. Kant ritiene infatti che nella considerazione di Baumgarten siano implicati tanto il livello logico, quanto quello materiale e, proprio sulla base di questa osservazione, fa notare come non si possano porre delle negazioni su di un piano in cui esse non sarebbero per nulla pensabili [*gar nicht denklich*], poiché dal punto di vista reale sarebbero pure privazioni [*bloße Beraubungen*], vale a dire nulla verrebbe posto [*nichts wird gesetzt*]⁴. Non bisogna dunque distinguere genericamente tutto ciò che può essere posto in determinazioni positive e negative, equiparando le prime alle realtà e le seconde alle negazioni, perché in questo modo si incorre nel rischio di attribuire al nulla un facoltà causale⁵. Bisogna piuttosto ritenere che ogni determinazione (che in quanto tale è già nella

¹ Ak I 413: “[...] si substantia *A* existit, et existit praeterea *B*, haec ideo in *A* nihil ponere censerit potest. Fac enim, in *A* aliquod determinare, hoc est, rationem continere determinationis *C*; quia haec est praedicatum quoddam relativum, non intelligibile, nisi praeter *B* adsit *A*, substantia *B* per ea, quae sunt ratio τού *C*, supponet existentiam substantiae *A*”, trad. p. 49.

² Si segnala inoltre che anche nella *Monadologia physica* Kant sostiene come la *determinazioni relative* [*determinationes respectivae*] della sostanza definiscano l’ambito della sua presenza esterna [*praesentia externa*], cfr. Ak I 481, trad. p. 66.

³“Quae determinando ponuntur in aliquo (notae et praedicata), sunt DETERMINATIONES, altera positiva, et affirmativa, §. 34, 10, quae si vere sit, est REALITAS, altera negativa, §. 34, 10, quae si vere sit, est NEGATIO. Negatio apparens [12] est

REALITAS CRYPTICA, realitas apparens est VANITAS.”.

⁴ Ak XXVIII, I, 14: “Man kann nicht sagen, daß alle Dinge positiv oder negativ sind: denn negative sind gar nicht denklich: sie sind bloße Beraubungen – nichts wird gesetzt”.

⁵ Kant mette in guardia da questo rischio relativamente alla possibilità di considerare il nulla come causa di ciò che appare incausato, cfr. Ak, XXVIII, I, p. 13. Più in generale, sull’attacco kantiano al peso attribuito da Wolff e Baumgarten al *nihil* si veda J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la metaphysique*, Presses universitaires de France, Paris 1990, trad. it. di Costantino Esposito, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica a svolta di Suarez*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 218.

sfera della realtà) può essere reale o negativa ed infatti Kant utilizza la *repugnantia realis* come elemento caratteristico della negazione posta sul piano reale¹.

Kant affronta poi il senso della *determinazione* e del suo rapporto con il *predicato*, a cui Baumgarten la equipara. Egli sostiene che un predicato logico procede secondo il principio di identità, ma quando una cosa è indeterminata rispetto ad un certo predicato, pur avendo una ragione determinante, allora questo predicato è una determinazione². Ora, se dietro a questa *ratio determinans* si riconosce la *ratio sufficiens* – come Kant stesso ha mostrato nella *Nova Dilucidatio*³ – è possibile comprendere come la distinzione tra *forma* e *materia* sia qui il discrimine per distinguere il predicato dalla determinazione o, meglio, per chiarire i rapporti che intercorrono tra queste due nozioni. Il predicato, in quanto appartenente alla sfera formale della logica, procede dal principio di identità, rispetto a cui non è

possibile che qualcosa sia indeterminato. Diversamente la determinazione è, per così dire, il suo corrispettivo nella dimensione materiale dell'empiria, e risponde quindi al principio di ragion sufficiente, rispetto al quale una cosa⁴ può anche non essere determinata (è il caso dell'ente *per accidens*)⁵. Alla luce di queste considerazioni possiamo quindi registrare una significativa variante in Kant circa la ricezione dell'accezione predicativa di *determinatio*: essa è sì, in questo senso, un predicato, ma un predicato strettamente reale.

⁴ Nuovamente Kant deve rifarsi alla generalità del termine *Ding* per potersi ricollegare a ciò che Baumgarten afferma.

⁵ Per quanto concerne la prossimità, in questo contesto, tra i termini *Substanz* e *Ding* sembra opportuno il rimando al manuale di JOHANN AUGUST SCHLETTWEIN, *Die Metaphysik zum Gebrauch in den höhern Wissenschaften*, Marggraf, Jena 1759, in particolare al § 17, proprio all'inizio della sezione *Ontologia*: “*Die Hauptbeweiße für die Zufälligkeit der endlichen Substanzen werden geprüft, und zwar der erste*: So wenig aber die Alten die absolute Nothwendigkeit aller Substanzen erwiesen haben: eben so wenig scheint mir die Lehre von der Zufälligkeit der endlichen Substanzen von den Neuern dargethan zu seyn. Ich würde hier viel zu weitläufig seyn, wenn ich alle Beweiße, deren man sich in dieser Absicht bedienet hat, erzählen, und prüfen wollte. Es ist dieß aber auch nicht nöthig. Wenn ich nur die wichtigsten anführe, und ihnen ihre vermeintliche Stärke benehme, so wird ein nachdenkender Kopf die Schwäche der geringern Beweiße leicht selbst entdecken können. Einige bevestigen die Zufälligkeit der endlichen Dinge oder Substanzen auf diese Art: Ein endliches Ding, sagen sie, ist ein solches Ding, welches des Wesens einer Substanz, oder eines Dinges unbeschadet vollkommener seyn kann”.

¹ *Ak*, XXVIII, I, 14: “Man unterscheidt die realitäten nicht gnug von den negationen. Alles, waz etwaz andres als eine real repugnanz aufhebt, ist real”.

² *Ak* XXVIII, I, 23-24: “Praedicatum logicum. geschieht nach der Regel der Identitaet. Wenn aber ein Ding in Absicht gewißer Prädikate unbestimmt ist, und doch eine rationem determinandi hat: so ist dies Prädikat eine Determinatio. z.E. Cirkel ist gleichwinklicht. In Ansehung eines Praedicati logici kan ein Ding nicht unbestimmt seyn, aber in Absicht einer Determination wohl, die aus einer ratione determinante folgt. Determinatio, qua vere positiva est Accidens z.E. gelehrsamkeit im Menschen. Dies ist noch nicht eine Definition sondern ein blos wahrer Satz”.

³ Si veda *Ak* I 391-393, trad. pp. 14-15.

V. Due ordini di oscillazione e la natura aperta del problema

Negli stessi anni di questi corsi universitari Kant offre però indicazioni a tratti contrastanti: nel primo paragrafo della considerazione prima del *Beweisgrund* torna a trattare *determinatio* e *praedicatum* come sinonimi¹, caso che sembra potersi riscontrare anche al § 25 della *Dissertatio*, in cui si sostiene che un predicato pertinente allo spazio ed al tempo, e quindi empirico, contiene le determinazioni di spazio e tempo².

Possono queste occorrenze essere rubricate come esempi di un atteggiamento oscillante di Kant nei confronti del rapporto fra questi due termini? Dobbiamo forse pensare ad un'utilizzazione poco controllata da parte di Kant? Certo questa ipotesi non può essere del tutto scartata, ma il fatto che entrambe le accezioni di *determinatio/Bestimmung* tornino ancora, seppur in misura diversa, nella *Kritik*

¹ Ak II 72: "Das Dasein ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge. [...] Fasset alle seine erdenkliche Prädicate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existiren, oder auch nicht existiren kann", trad. p. 113.

² Ak II 413: "Quod eiusmodi axioma sit spurium et, si non falsum, saltim temere et precario assertum, inde liquet: quia, cum subiectum iudicii intellectualiter concipiatur, pertinet ad obiectum, praedicatum autem, cum determinationes spatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad condiciones sensitivae cognitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni eiusdem obiecti necessario adhaeret, de dato conceptu intellectuali universaliter enuntiari non potest", trad. p. 453.

der reinen Vernunft suggerisce un ulteriore approfondimento del problema alla luce della svolta trascendentale. Nel capitolo sullo *Schematismo*, quando Kant mostra il valore meramente logico delle categorie prive delle condizioni sensibili, leggiamo infatti che, se si toglie alla sostanza la determinazione sensibile della permanenza, essa non significa se non qualcosa che può essere pensato come soggetto (senza essere predicato di altro)³.

Si registra qui la dicotomia tra l'ambito sensibile, proprio della determinazione, e quello logico, attribuibile al predicato, dicotomia che torna nella dimostrazione della *Prima analogia dell'esperienza*, dove Kant sostiene che il tempo non muta perché costituisce ciò in cui la successione e la simultaneità possono essere rappresentate soltanto come sue determinazioni⁴. Il sottotitolo di questa *Prima Analogia* era però diverso nella prima edizione e recitava:

Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare

³ A 147/B 186: "So würde z.B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas anderm zu sein) gedacht werden kann". Trad. p. 141. La paginazione della traduzione italiana qui riportata si riferisce a IMMANUEL KANT, *Critica della Ragion Pura*, trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, rivista da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 2004.

⁴ B 224-225: "Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht, weil sie dasjenige ist, in welchem das Nacheinander- oder Zugleichsein nur als Bestimmungen derselben vorgestellt werden können". Trad. p. 162.

als dessen bloße Bestimmung, d.i. eine Art, wie der Gegenstand existirt¹.

Questa prima formulazione rivela una prossimità fra l'accezione relazionale e quella predicativa della determinazione: quanto alla prima essa esprime certamente l'essere determinato di qualcosa rispetto ad una coppia di predicati, ma, in conformità alla seconda, si tratta di predicati reali.

Che, nella propria accezione predicativa, le determinazioni siano predicati reali è d'alta parte attestato in modo incontrovertibile all'altezza della confutazione della prova ontologica, quando Kant scrive:

Ich würde zwar hoffen, diese grüblerische Argutation ohne allen Umschweif durch eine genaue Bestimmung des Begriffs der Existenz zu nichte zu machen, wenn ich nicht gefunden hätte, daß die Illusion in Verwechslung eines logischen Prädicats mit einem realen (d.i. der Bestimmung eines Dinges) beinahe alle Belehrung ausschlage. Zum logischen Prädicate kann alles dienen, was man will, sogar das Subject kann von sich selbst prädicirt werden; denn die Logik abstrahirt von allem Inhalte. Aber die Bestimmung ist ein Prädicat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein.²

La distinzione tra *formale* e *concreto* è inoltre la base per una radicale riconsiderazione della *omnimoda determinatio* [*durchgangige Bestimmung*]. Kant afferma infatti nella sezione dell'*Ideale in generale* che la rappresentazione

¹ A 182, trad. p. 162. Questo riprende la possibilità – accennata nelle *Vorlesungen* – secondo cui la determinazione può essere un accidente.

² A 598/B 626, trad. p. 382.

completa presuppone non solo la determinatezza rispetto ad ogni coppia di predicati opposti *dati*, ma anche rispetto ad ogni coppia di predicati opposti *possibili*. Di conseguenza essa è un concetto che non può mai essere rappresentato in concreto nella sua totalità, e rimanda alla postulazione dell'*idea* di un ideale trascendentale che stia a fondamento della determinazione completa di tutto ciò che esiste, come condizione materiale e perfetta della sua possibilità.

La posizione di questo ideale trascendentale nella determinazione di un ente reale equivale alla posizione della premessa maggiore nel sillogismo disgiuntivo, che caratterizza la determinazione di un ente logico, mentre la limitazione di questa *omnitudo realitatis* rispetto ad alcuni predicati, con l'esclusione degli opposti, corrisponde alla premessa minore. Non a caso le idee trascendentali della ragione risultano essere tre come le specie dei sillogismi (categorici, ipotetici, disgiuntivi)³. Tuttavia, sostiene Kant attaccando la prova ontologica, quand'anche si potesse pensare qualcosa nella totalità dei suoi predicati, ossia nella sua determinazione completa, l'esistenza non aggiungerebbe nulla di positivo a questo ente, costituendo, come noto, solamente la sua posizione assoluta⁴. A differenza di quanto accadeva in Wolff, la determinazione completa non coincide con l'esistenza, perché il piano logico ed il piano reale vanno distinti.

³ Cfr. A 577/B 605, trad. p. 371. Queste tre specie di sillogismo vengono esplicitate da Kant all'altezza di A 304/B 361, trad. p. 241 e corrispondono ai tre giudizi della relazione.

⁴ Cfr. A 600/B 628, trad. p. 383.

Per lo stesso motivo Kant si trova a dover respingere la posizione leibniziana sostenuta da Baumgarten, secondo cui la determinazione completa sarebbe qualcosa di ulteriore rispetto all'esistenza. Tuttavia, anche a questo proposito, Kant mostra alcune oscillazioni, attestate da almeno due annotazioni degli anni '80¹. Ciò è

¹ A questo proposito sono interessanti due *Reflexionen* del medesimo periodo: alla *Reflexion* 5710 (1780-1789), Kant sostiene che la determinazione completa non costituisce il concetto di *esistenza*, ma solo la posizione di qualcosa in senso assoluto e non solo in riferimento al suo concetto. È tuttavia noto come in più passi l'esistenza venga definita proprio come una posizione assoluta. Kant prosegue identificando nell'esperienza il mezzo per conoscere l'esistenza di qualcosa, lasciando alla ragione (intesa – sembrerebbe – come ambito meramente formale) la conoscenza della determinazione completa, cfr. *Ak* XVIII 332: "Alles, was existirt, ist durchgängig determinirt; aber diese durchgängige determination macht nicht den Begriff der existenz aus, sondern daß ein Ding absolut und nicht blos in Verhältnis auf seinen Begriff gesetzt ist. Ich erkenne die Existenz durch Erfahrung, aber nicht die durchgängige determination; dies geschieht durch Vernunft.". Diversamente alla *Reflexion* 5760 (1780-1789), Kant, pur riaffermando apertamente la divergenza fra *esistenza* e *omnimoda determinatio*, sembra leggere la determinazione completa, propria dell'ente necessario, come qualcosa che trascende la semplice esistenza dell'ente, ritornando quindi su di una posizione apparentemente baumgarteniana, cfr. *Ak* XVIII 346: "Ich kan sagen: *ens necessarium* können wir uns nur als *realissimum* denken, weil dieser Begriff allein durchgängig determinirend ist. Aber nicht umgekehrt: ein *ens realissimum* muß ich als *ens necessarium* denken, denn da würde ich über den Begriff hinausgehen, indem ich das object ausser ihm setzte. *omnimoda determinatio* ist nicht *definitio existentiae*". Nella prima *Reflexion* Kant sostiene quindi come tutto ciò che esiste sia completamente

forse dovuto al fatto che – da un lato – egli avverte la necessità di condurre innanzi la propria distinzione metodologica fra ambito formale ed ambito empirico, in aperta contraddizione con l'impostazione leibniziana di Baumgarten, ma – allo stesso tempo – dimostra di apprezzare il modo in cui quest'ultimo prende le distanze da Wolff, per salvaguardare l'impianto monadologico del proprio sistema e, di conseguenza, l'armonia prestabilita.

Questa sorta di ambivalenza – che indubbiamente complica il quadro interpretativo – rappresenta tuttavia un buon esempio del modo in cui non solo Kant dialoga incessantemente con le proprie fonti, ma di come la sua stessa opera sia teatro di un confronto reciproco tra le fonti, da cui egli dimostra di saper trarre conclusioni originali.

Nello specifico, queste considerazioni sembrano avvalorare l'ipotesi, spesso sostenuta a proposito di altre tematiche², secondo cui se la *Kritik der reinen Vernunft* può per molti ver-

determinato, limitandosi ad aggiungere che, tuttavia, questa completa determinazione non può essere assunta come definizione dell'esistenza mentre, nella seconda *Reflexion*, afferma che l'ente necessario, in quanto completamente determinato, è esistente, ma l'esistenza dell'ente non è sufficiente per inferirne la completa determinazione. L'assunto comune alle due *Reflexionen* è certamente legato al rifiuto dell'identità wolffiana fra *esistenza* e *completa determinazione*, quanto alla posizione rispetto a Baumgarten i contorni ne risultano certamente assai sfumati e la valutazione non può che permanere in forma problematica.

² In questo senso si veda – a mero titolo di esempio – HENRY E. ALLISON, *The Kant-Eberhard Controversy*, John Hopkins University Press, Baltimore-London 1973, per quanto riguarda la possibilità dei giudizi sintetici a priori e le intuizioni pure.

si considerarsi un dialogo con Leibniz, prima e più ancora che con Hume, questo dialogo sembra in buona misura mediato dalla metafisica di Baumgarten.

La dimostrazione dell'immortalità dell'anima di David Fordyce nella *Kritik der reinen Vernunft*

.....
 Federica Basaglia

Fachbereich Philosophie, Zukunftskolleg

Universität Konstanz, Konstanz

(Deutschland)

I. Introduzione

Tema di questo mio contributo è l'influsso esercitato dalla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, che il filosofo scozzese David Fordyce (1711-1751)¹ fornisce nel suo libro *The Elements of Moral Philosophy* (1754)², sulla teoria kantiana immortalità. L'influsso del pensiero di Fordyce sulla teoria di Kant è particolarmente evidente nel "Canone della ragion pura" (1781/1787), in cui il filosofo di Königsberg introduce la sua teoria dell'immortalità dell'anima come elemento indispensabile nell'ambito della filosofia pratica, e nella "Dialettica della ragion pratica" (1788), dove egli espone più coerentemente la

¹ Per informazioni sulla vita e l'opera di Fordyce si veda: Heiner F. Klemme, *Weitere Autoren der Aberdeen School*, in: *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts* (= *Grundriss der Geschichte der Philosophie*), hrsg. von Helmut Holzhey und Vilem Mudroch, Basel 2004, Band I: Großbritannien und Nordamerika. Nederland, pp. 690-694.

² David Fordyce, *The Elements of Moral Philosophy, in Three Books with a Brief Account of the Nature, Progress, and Origin of Philosophy*, ed. Thomas Kennedy, Indianapolis 2003.

dottrina dell'immortalità dell'anima come postulato della ragione pratica. La mia analisi si rivolgerà prevalentemente agli elementi del pensiero di Fordyce, che possiamo ritrovare nella *Critica della ragion pura*.

L'influsso di Fordyce su Kant è stato messo in luce da Rolf George in un contributo presentato all'VIII Congresso Kantiano Internazionale.¹

Nel suo saggio, George rintraccia i riferimenti, sia espliciti che impliciti, a Fordyce all'interno dell'opera di Kant e pone l'attenzione su un importante passaggio della *Critica della ragion pura* (nei "Paralogismi"), in cui Kant si riferisce al filosofo scozzese. George, però, a mio vedere, si limita a constatare le differenze tra i due filosofi, mancando di valorizzare le somiglianze tra l'argomento di Fordyce e la teoria kantiana dell'immortalità dell'anima.

Anche se Kant, come ben sappiamo, rifiuta la possibilità di dimostrare immortalità dell'anima, si possono, a mio vedere, riscontrare importanti punti di contatto tra la dimostrazione dell'immortalità dell'anima Fordyce e la teoria kantiana dell'immortalità come elemento teorico necessario nell'ambito della filosofia pratica.

In questo mio contributo mi propongo di mettere in evidenza i tratti comuni delle argomentazioni dei due filosofi, al fine di riconoscere l'effettiva portata dell'influsso di

¹ Rolf George, *Immortality*, in: *Proceedings of the eighth international Kant congress*, Vol. II/2, ed. Hoke Robinson, Memphis 1995, pp. 669-677.

Fordyce sull'evoluzione della teoria kantiana dell'immortalità dell'anima.

Innanzitutto mi occuperò della dimostrazione dell'immortalità di Fordyce. Mi rivolgerò poi al passaggio dei Paralogismi, in cui Kant si riferisce implicitamente alla teoria di Fordyce e mi soffermerò brevemente sulle differenze tra le teorie dei due pensatori.

Cercherò poi di mettere in rilievo le somiglianze tra gli argomenti dei due filosofi al fine di mostrare come l'influsso di Fordyce sulla teoria Kantiana dell'immortalità dell'anima umana sia tale da poter annoverare l'opera del filosofo scozzese tra le fonti della *Critica della ragion pura*.

II. La dimostrazione dell'immortalità dell'anima proposta da Fordyce

Che Kant conoscesse bene ed avesse studiato approfonditamente l'opera di Fordyce è dimostrato dal testo delle lezioni di metafisica conosciuto come *Metaphysik Mrongovius* (il cui manoscritto risale ai primi anni della decade 1780)² Impliciti riferimenti alla dottrina di Fordyce si trovano in diversi

² Secondo Gerhard Lehmann, *Metaphysik Mrongovius* risale all'anno 1783 (G. Lehmann, *Einleitung in Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Berlin 1968, Band XXIX/2, p. 1339); Heiner Klemme propende per il semestre invernale 1782/1783 (H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg 1996, p. 52); Reinhard Brandt indica invece il semestre invernale 1784/1785 (Reinhard Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg 1999, p. 15).

manoscritti di lezioni tenute da Kant. In *Metaphysik Mrongovius* il riferimento a Fordyce è esplicito e non lascia, pertanto, spazio a dubbi sulla conoscenza da parte di Kant del filosofo scozzese.¹

Nell'ultimo paragrafo del capitolo sulla "Psicologia razionale" di *Metaphysik Mrongovius* troviamo una dettagliata trattazione del tema dell'immortalità dell'anima umana.

Il manoscritto della lezione di metafisica riporta brevemente quelle che sono ritenute le possibili dimostrazioni dell'immortalità dell'anima:² esse vengono suddivise in "dimostrazioni naturali" (*natürliche Beweise* o *Naturbeweise*) e "dimostrazioni morali" (*moralische Beweise*)³.

Le dimostrazioni naturali sono, secondo il testo della lezione di Metafisica, tre: la dimostrazione *empirica* (*empirischer Beweise*) deriva l'immortalità dell'anima dalla conoscenza della natura umana, appellandosi, pertanto, a conoscenze di tipo empirico; la dimostrazione, che si fonda sulla dottrina della *psicologia razionale*; e la dimostrazione, che afferma l'immortalità dell'anima sulla base dell'*analogia della natura dell'anima con l'intero ordine naturale*.

Al termine della descrizione di quest'ultima dimostrazione, il testo di *Metaphysik*

¹ *Metaphysik Mrongovius*, V-MP/Mron, AA XXIX: 916.30-31.

² V-MP/Mron, AA XXIX: 911.27-28.

³ La dimostrazione morale può essere di due diversi tipi: la dimostrazione moral-teologica („der moralisch theologische Beweis“) e la dimostrazione teologico-morale („der theologisch moralische Beweis“). V-MP/Mron, AA XXIX: 917.10-12.

Mrongovius rivela il suo "inventore": "dieser Beweis ist von Fordyce erfunden [...]"⁴

David Fordyce pubblica nel 1754 *The Elements of Moral Philosophy*. Il terzo ed ultimo libro di questo scritto contiene quattro capitoli; il titolo del quarto capitolo é: "Motive to Virtue From the Immortality of the Soul, &c.". Qui Fordyce fornisce una dimostrazione dell'immortalità dell'anima sulla base delle analogie delle capacità, dei fini e dei limiti di un essere con lo stato, in cui si trova.

La dimostrazione viene definita da Fordyce "moral proof from analogy".⁵ Come già detto, Kant conosceva bene questa opera di Fordyce. Egli era in possesso di un esemplare della traduzione tedesca (pubblicata nel 1757), il cui titolo è: *Anfangsgründe der moralischen*

⁴ V-MP/Mron, AA XXIX: 916.30-31. Il testo delle lezioni di metafisica non lascia dubbio sulla valutazione positiva della sua dimostrazione dell'immortalità dell'anima: "dieser Beweis ist darum besonders vortrefflich, weil wir hier aus einem allgemeinen Naturgesetz schließen" (V-MP/Mron, AA XXIX: 916.35-37). D'altro canto, viene espresso anche un certo scetticismo nei confronti di questa teoria. L'argomento principale di Fordyce, a favore della vita eterna infatti, non viene ritenuto da Kant molto convincente. La trattazione di Fordyce, che troviamo in *Metaphysik Mrongovius*, si conclude con un obiezione: se la prova (*Grund*) dell'immortalità dell'anima risiede nel fatto che l'essere umano deve essere nella condizione di sviluppare tutte le disposizioni della sua anima, "Wer weiß, sterbe ich nicht dann, wenn sich alle diese Anlagen entwickelt haben?" (V-MP/Mron, AA XXIX: 917. 3-4).

⁵ D. Fordyce, *The Elements of Moral Philosophy*, cit. p. 112. Si veda: Federica Basaglia, *Kant e Fordyce: l'immortalità dell'anima*, in: "Secretum Online", Edizioni Melquiades, Nr. 28 e 29, 2. e 9. Oktober 2008.

*Weltweisheit; Mit Herrn de Joncourt Abhandlung von der Oberherrschaft Gottes, und der sittlichen Verbindlichkeit, vermehrt.*¹

Essendo estremamente probabile che Kant si sia servito della sopraccitata traduzione tedesca dell'opera in questione, mi riferirò direttamente a quest'ultima e non al testo originale di Fordyce. Se si vuole determinare la natura e la destinazione (*Bestimmung*) di un essere, secondo Fordyce, occorre indagare innanzitutto le sue capacità (*Kräfte*), poi confrontare i fini (*Zwecke*) ed i limiti di queste forze con lo stato, nel quale l'essere in questione si trova. Se si valuta che di alcune capacità non viene fatto uso nello stato presente, si è giustificati a concludere da ciò che l'essere oggetto di indagine farà esperienza in futuro di uno stato, nel quale esso userà queste capacità. Ciò vale, secondo Fordyce, per ogni essere naturale: sia piante, che animali, che esseri umani. Il bambino nel grembo materno, per esempio, è in possesso di organi e membra del corpo, che nel suo stato presente non usa; questi indicano a ben vedere che verrà una stato futuro, in cui il bambino ne farà uso.²

[...] ein Geschöpf das mit so vielen Kräften, die es bisher noch nie gebraucht hat, begabet ist, sey zu einem grössern Handlungsraum bestimmet, in wel-

¹ David Fordyce, *Anfangsgründe der moralischen Weltweisheit; Mit Herrn de Joncourt Abhandlung von der Oberherrschaft Gottes, und der sittlichen Verbindlichkeit, vermehrt*, Zürich 1757.

² D. Fordyce, *Anfangsgründe der moralischen Weltweisheit*, cit., p. 335-337.

chem, sich die bisher noch unentwickelten Kräfte entwickelt werden [...].³

In analogia con questo metodo dell'osservazione della natura è possibile, secondo Fordyce, dimostrare immortalità dell'anima. L'essere umano, infatti, presenta delle caratteristiche, che egli non sviluppa completamente in questa vita. Le sue brame di conoscenza, per esempio, non vengono mai soddisfatte pienamente. Similmente le sue capacità morali (*sittliche Kräfte*) trovano di rado l'occasione di mostrarsi nella loro vera grandezza. La natura, quindi, nota Fordyce, porta ogni essere naturale alla sua perfezione; solo nel caso dell'essere umano sembra fare un'eccezione:

Bringt sie das Pflanzen- und thierische Leben im Menschen bis zu seiner vollkommenen Stärke; um nachher zuzugeben, daß sein geistliches, sittliches und göttliches Leben aufhöre und für immer ausgelöschet werde, nachdem es kaum angefangen hat.⁴

Se veramente la natura negasse all'essere umano, continua Fordyce, ciò che essa concede altrimenti a tutti gli altri esseri naturali, essa tradirebbe una sorta di strano disordine nella sua altrimenti perfetta saggezza e bontà. Noi, quindi, secondo Fordyce, dobbiamo *necessariamente presupporre* una vita futura, nella quale le capacità (*Kräfte*) umane, che non trovano sviluppo adeguato in questa vita, giungeranno alla loro perfezione.⁵

³ Ivi, p. 337.

⁴ Ivi, p. 344.

⁵ Ivi, p. 344-345.

Aus diesem bisher angeführten schließen wir, das gegenwärtige Leben sey für den Menschen eben das, was der Aufenthalt in Mutterleib für ein ungeborenes Kind ist.¹

Nonostante il profondo interesse di Kant per questa dimostrazione di Fordyce, in *Metaphysik Mrongovius* essa non viene valutata come completamente convincente.

Ciononostante, Kant continua a dimostrare grande interesse per questa dimostrazione, a tal punto da fare riferimento ad essa in maniera quasi entusiastica nei “Paralogismen”.

III. Il riferimento implicito a Fordyce nella *Critica della ragion pura*

Il sopraccitato contributo di George segue meticolosamente i richiami alla teoria di Fordyce nei testi delle lezioni e nelle riflessioni kantiane e pone l’attenzione su un passaggio della seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787).

Nel capitolo sui paralogismi della ragion pura Kant fa riferimento ad un argomento a favore dell’immortalità dell’anima “nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt”, che egli definisce un “mächtig[er] und niemals zu widerlegend[er] Beweisgrund”².

¹ Ivi, p. 345.

² *Kritik der reinen Vernunft*, KrV B425. R. George, *op. cit.*, p. 669.

Die Beweise, die für die Welt brauchbar sind, bleiben hiebei alle in ihrem unverminderten Werthe und gewinnen vielmehr durch Abstellung jener dogmatischen Anmaßungen an Klarheit und ungekünstelter Überzeugung, indem sie die Vernunft in ihr eigenthümliches Gebiet, nämlich die Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist, versetzen, die dann aber zugleich, als praktisches Vermögen an sich selbst, ohne auf die Bedingungen der letzteren eingeschränkt zu sein, die erstere und mit ihr unsere eigene Existenz über die Grenzen der Erfahrung und des Lebens hinaus zu erweitern berechtigt ist. *Nach der Analogie mit der Natur lebender Wesen in dieser Welt*, an welchen die Vernunft es nothwendig zum Grundsatz annehmen muß, daß kein Organ, kein Vermögen, kein Antrieb, also nichts Entbehrliches oder für den Gebrauch Unproportionirtes, mithin Unzweckmäßiges anzutreffen, sondern alles seiner Bestimmung im Leben genau angemessen sei, zu urtheilen, müßte der Mensch, der doch allein den letzten Endzweck von allem diesem in sich enthalten kann, das einzige Geschöpf sein, welches davon ausgenommen wäre. Denn seine Naturanlagen, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, *sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm*, gehen so weit über allen Nutzen und Vortheil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere sogar das bloße Bewußtsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung bei Ermangelung aller Vortheile, selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm über alles hochschätzen lehrt und er sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt mit Verzichtthung auf viele Vortheile zum Bürger einer besseren, dei er in der Idee hat, tauglich zu machen. Dieser mächtige, niemals zu widerlegende Beweisgrund, begleitet durch eine sich unaufhörlich vermehrende Erkenntniß der Zweckmäßigkeit in allem, was wir vor uns sehen, und durch eine Aussicht in die Unermeßlichkeit der Schöpfung, mithin auch durch das Bewußtsein einer gewissen Unbegrenztheit in der möglichen Erweiterung unserer Kenntnisse sammt einem dieser angemessenen Triebe, bleibt immer noch übrig, wenn wir es gleich aufgeben müssen, dei

nothwendige Fortdauer unserer Existenz aus der bloß theoretischen Erkenntniß unserer selbst einzusehen.¹

George ha riconosciuto molto giustamente come Kant stia qui riferendosi alla dimostrazione di Fordyce. Il filosofo scozzese non viene esplicitamente citato, ma la descrizione dell'argomento a favore dell'immortalità dell'anima non lascia dubbi al proposito.

George si sofferma, quindi, sui motivi per cui Kant rifiuta la dimostrazione di Fordyce. Lo scetticismo di Kant nei confronti della teoria del filosofo scozzese, così come in generale nei confronti di ogni altro tentativo di dimostrare l'esistenza di oggetti soprasensibili come Dio e l'anima, si radica chiaramente nei principi della sua teoria della conoscenza.

Il tentativo di derivare immortalità dell'anima dalla natura dell'essere umano non é, secondo Kant, ammissibile. Una trattazione dell'anima umana è ammessa solamente in relazione alla determinazione morale dell'essere umano. Fordyce, invece, fonda la propria

dimostrazione anche sulle capacità conoscitive e sui sentimenti.²

D'altro canto, però, mi pare che la constatazione delle differenze e dell'impossibilità da parte di Kant di accettare una dimostrazione dell'immortalità dell'anima in ambito teoretico non debba farci perdere di vista le somiglianze tra l'argomentazione di Fordyce e quella di Kant.

Considerando più attentamente la teoria kantiana dell'immortalità dell'anima, così come esposta nel "Canone della ragion pura" (e successivamente nella *Critica della ragion pratica*), è possibile riscontrare come l'argomento di Fordyce abbia svolto un'influenza molto importante su Kant.

IV. Gli elementi di somiglianza tra la dimostrazione di Fordyce e l'argomento di Kant

Kant tratta esaustivamente la sua teoria dell'immortalità umana nella *Critica*

¹ KrV B425-426 (corsivo mio). Il passaggio appena citato risale alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, che viene pubblicata nel 1787. La *Critica della ragion pratica*, in cui Kant presenta la sua dottrina immortalità dell'anima come postulato della ragion pratica, viene pubblicata nel dicembre dello stesso anno. Nel 1787, quindi, Kant si interessa in maniera intensa alla dimostrazione di Fordyce. Sulla base dell'entusiasmo, che egli dimostra nella prima *Critica* per l'argomento del filosofo scozzese, credo sia possibile affermare che esso abbia svolto un ruolo importante nella elaborazione della dottrina kantiana dei postulati. (Si veda: Heiner F. Klemme, *Einleitung*, in: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 2003, p. IX. Cfr. R. George, *op.cit.*, p. 669).

² George fa riferimento a tre possibili motivi del rifiuto da parte di Kant della dimostrazione di Fordyce: innanzitutto, l'argomentazione del filosofo scozzese si inserirebbe in una concezione del mondo naturale intrinsecamente teleologica. Inoltre, l'argomento fondato sull'analogia tra fenomeni naturali e forze dell'animo umano si dimostrerebbe troppo debole: per alcuni fenomeni naturali, infatti, come per esempio l'epilessia, non sembra possibile rintracciare alcuna analogia con le forze dell'animo umano, che rinviano ad uno stato futuro. Infine, l'argomento di Fordyce sarebbe legato ad un'idea di vita dopo la morte come di una vita senza il corpo. Questo non sarebbe conciliabile con la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno. R. George, *op.cit.*, p. 675-676.

della *ragion pratica*, nell'ambito della dottrina dei postulati della ragione pratica. Già nella *Critica della ragion pura*, però, l'argomento è delineato chiaramente, in particolare nel "Canone".¹

All'inizio del "Canone", Kant espone le celeberrime tre domande, che riassumono il fine ultimo di ogni conoscenza umana: *Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?* (Cosa posso sapere? Cosa devo fare? Cosa posso sperare?).²

La prima domanda, di interesse puramente teoretico, trova risposta adeguata nell'"Analitica della ragion pura", con la teoria della conoscenza. La seconda e la terza domanda, continua Kant, riguardano l'interesse pratico della ragion pura. A queste ultime due domande – *Was soll ich tun? Was darf ich hoffen?* – corrispondono i tre oggetti, cui la speculazione della ragione pura tende come suo fine ultimo – la libertà, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. L'interesse puramente speculativo della ragione nei confronti di questi tre oggetti é, però, spiega Kant, molto limitato, poiché, per quanto riguarda l'indagine teoretica della natura, la ragione può fare solo limitatamente uso di questi tre oggetti. È nell'ambito dell'uso pratico della ragione che libertà, immortalità ed esistenza di Dio svolgono un ruolo essenziale e necessario.³

¹ KrV A 804/ B 832 ff.

² KrV A 805/B 833.

³ "Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Da-

La domanda "Was soll ich tun?" rinvia al campo della morale.⁴ Agire moralmente, spiega Kant, significa agire secondo principi morali a priori, astraendo i nostri moventi (*Bestimmungsgründe*) da ogni elemento empirico.

Leggi pratiche, che si fondano sul principio della felicità, sono per Kant solo regole prudenziali (*Klugheitsregeln*), non leggi morali.⁵ D'altro canto, però, sembra impossibile per Kant concepire la moralità umana senza riferimento alla felicità:

(...) eben sowohl, als die moralischen Prinzipien nach der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche nothwendig sind, eben so nothwendig sei es auch nach der Vernunft, (...) anzunehmen, daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit in dem der Glückseligkeit unzertrennlich (...) verbunden sei.⁶

L'idea di Kant è che non è possibile pensare le leggi morali senza pensare anche al risulta-

sein Gottes. In Ansehung aller drei ist das bloß speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transscendentaler Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der *in concreto*, d. i. in der Naturforschung, seinen Nutzen bewiese (KrV A 797/B 825-7A 798/B 826).

⁴ KrV A 804/B 833.

⁵ KrV A 834/B 806.

⁶ KrV A 810/B838.

to dell'osservanza delle leggi stesse. E questo risultato è per Kant la felicità.¹

È pertanto possibile definire quello che dobbiamo (*sollen*) fare – ciò che costituisce il dovere morale – con la formula: dobbiamo comportarci in modo tale da essere degni di essere felici.

Kant ci spiega che, in stretta relazione con questa risposta, la terza domanda (Was darf ich hoffen?) chiede: posso davvero sperare di godere della felicità, di cui, attraverso le mie azioni, mi sono dimostrata/o degna/o? La risposta a questa domanda, continua Kant, dipende dal fatto se i principi della ragion pura, i quali prescrivono la legge a priori, siano o meno connessi in maniera necessaria a questa speranza.²

Il problema è, infatti, rappresentato dal fatto che moralità e felicità – in quanto felicità commisurata alla moralità delle nostre azioni – obbediscono a due tipi di principi diversi. La felicità si fonda su principi empirici, la moralità segue principi esclusivamente a priori.³ Nel mondo naturale, in cui viviamo, l'ambito della moralità e quello della felicità sono sfere assolutamente separate.

La conclusione di Kant è che un sistema, in cui moralità e felicità siano inseparabilmente connesse, cioè in cui la felicità derivi dall'osservanza delle leggi, sia possibile solo ammettendo l'esistenza di Dio e la possibilità di una vita in un mondo futuro. Tutto ciò è espresso molto chiaramente dalla seguente citazione (dal Canone):

¹ KrV A 812/B 840.

² KrV A 805/833-A 806/B 834; A 808/B 836.

³ KrV A 834/B 806-A 835/B 807.

Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer sofern sie der Moralität genau angemessen ausgeteilt ist. *Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einem solchen sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte.* Daher auch jedermann die moralischen Gesetze als Gebote ansieht, welches sie aber nicht sein könnten, wenn sie nicht a priori angemessene Folgen mit ihrer Regel verknüpften und also Verheißungen und Drohungen bei sich führten. Dieses können sie aber auch nicht thun, wo sie nicht in einem nothwendigen Wesen als dem höchsten Gut liegen, welches eine solche zweckmäßige Einheit allein möglich machen kann.⁴

Nella *Critica della ragion pratica* questo argomento a favore dell'immortalità dell'anima viene esposto in maniera più esaustiva, in relazione con il concetto di "sommo bene".

La realizzazione del sommo bene è secondo Kant l'oggetto necessario della volontà, che viene determinata dalla legge morale. La condizione suprema del sommo bene è la virtù, intesa come completa adeguatezza dell'intenzione della volontà (*Willensgesinnung*) alla legge morale, che, per questo, viene anche definita "santità".⁵ Tale santità, però, non può essere raggiunta da alcun essere razionale nel mondo sensibile. Essa è raggiungibile solo in un progresso all'infinito, che, d'altro canto, è possibile solo sotto la condizione di una

⁴ KrV A 812/B 840 (corsivo mio).

⁵ *Kritik der praktischen Vernunft*, KpV AA 05:110.18-19.

esistenza e di una personalità perpetua, che si estenda all'infinito, dell'essere razionale.

La felicità proporzionata alla virtù, di cui si è stati capaci in vita, è la seconda condizione del sommo bene. Essa porta a postulare necessariamente l'esistenza di Dio, vale a dire di un essere, che con il suo intelletto e la sua volontà sia causa della natura e sia, quindi, in grado di produrre nel mondo la felicità, di cui l'essere umano si è reso degno.¹ Il sommo bene è possibile, quindi, per Kant, solo presupponendo l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio.²

La somiglianza tra l'argomentazione di Fordyce e quella di Kant mi sembra risiedere molto chiaramente nel prendere le mosse da una mancanza delle capacità umane in relazione ad una indubitabile destinazione (*Bestimmung*) dell'essere umano stesso. Secondo Kant, infatti, la nostra determinazione morale richiede la piena adeguatezza della nostra intenzione (*Gesinnung*) alla legge morale – santità –, di cui, però, nessun essere razionale finito in questa vita è capace.

A questo proposito, mi pare importante ricordare che uno dei principi fondamentali dell'etica kantiana è: *ultra posse nemo obligatur*³. Non è possibile concepire un obbligo morale dell'essere umano rispetto ad un'azione, che egli non sia anche veramente in grado di compiere.

¹ KpV AA 05:110.12-27.

² KpV AA 05:122.3-25.

³ KpV AA 05:37.9-13. "Denn, da sie gebietet, dass solche geschehen sollen, so müssen sie auch geschehen können" (KrV A 807/B 835).

Mi pare, pertanto, che il modo di argomentare di Kant sia molto simile alla dimostrazione di Fordyce: abbiamo a che fare con delle capacità e possibilità umane, che nella vita terrena non possono raggiungere la propria determinazione (*Bestimmung*). Siamo quindi necessitati ad ammettere una vita futura, in cui queste forze raggiungeranno la loro perfezione.

Un ulteriore elemento, che indica un influsso di Fordyce sulla dottrina kantiana dell'immortalità dell'anima può essere, a mio avviso, rintracciato nel significato che immortalità dell'anima, secondo i due autori, ha rispetto alla motivazione morale. Nel suo scritto, Fordyce afferma che il presupposto dell'immortalità è di grande vantaggio per la motivazione morale. L'idea dell'immortalità dell'anima è, secondo Fordyce:

"[...] nicht nur eine sichere Bewahrerin der Tugend, sondern auch ein mächtiger Beweggrund [...], ihre Pflichten zu erfüllen".⁴

La consapevolezza di una vita futura, infatti, in cui virtù, saggezza e bontà finalmente trionferanno, porta l'essere umano a sforzarsi maggiormente nell'adempimento dei suoi doveri.

Nella *Critica della ragion pura*, Kant afferma similmente che senza Dio e senza la speranza in un mondo futuro l'idea di moralità sarebbe sicuramente oggetto di approvazione e ammirazione, ma non movente dell'intenzione e dell'azione:

⁴ Fordyce, *Anfangsgründe der moralischen Weltweisheit*, cit., p. 347.

Ohne also einen Gott, und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.¹

La somiglianza con le osservazioni di Fordyce è evidente: il fatto che l'essere umano si pensi immortale, rafforza la sua motivazione morale. Secondo entrambe gli autori, quindi, l'immortalità dell'anima non è solo un assunto necessario, a cui si giunge riflettendo sulla natura – nel caso di Fordyce – o sulla condizione della moralità – nel caso di Kant: l'immortalità dell'anima assume un ruolo centrale anche nella pratica della moralità ed in vista del compimento dei doveri morali.

V. Conclusione

Ho cercato di mettere in luce alcuni degli elementi della dimostrazione di David

¹ KrV, A 813/B 840. Nella *Critica della ragion pratica* troviamo riflessioni simili. Senza la supposizione dell'immortalità dell'anima, secondo Kant, la moralità verrebbe esposta a due tipi di rischi. Il primo rischio è rappresentato dall'entusiasmo (*Schwärmerei*): il fatto di essere chiamati a raggiungere la santità può portare l'essere umano ad una eccessiva severità nell'adempimento della legge morale (KpV AA 05:122.33-123.5). L'altro pericolo consiste nella perdita della dignità della legge morale: secondo Kant, infatti, il tendere ad uno scopo irraggiungibile può portare l'essere umano a "prendersela comoda" (*Behaglichkeit*) ed ad una sorta di indulgenza (*Nachsicht*) nei confronti di sé stesso (KpV AA 05:122.26-33).

Fordyce dell'immortalità dell'anima, che, a mio parere, hanno giocato un ruolo importante nello sviluppo della dottrina kantiana dell'immortalità dell'anima: 1) Fordyce deriva l'immortalità dell'anima dalla considerazione che, in questa vita, l'essere umano non porta a pieno compimento le sue caratteristiche spirituali. 2) Inoltre, per Fordyce, il concetto di immortalità dell'anima gioca un ruolo decisivo nella motivazione morale dell'essere umano all'agire morale.

In maniera simile argomenta Kant: 1) Dal momento che la legge morale richiede dall'essere umano una santità, che egli in questa vita non può raggiungere, siamo necessitati a postulare l'immortalità dell'anima. 2) Inoltre, la prospettiva di una vita dopo la morte ha un effetto sulla dimensione motivazionale dell'essere umano: secondo Kant senza questo concetto, l'essere umano non potrebbe decidersi per nessuna azione morale e la legge morale perderebbe la sua gravità.

Il fatto che in *Metaphysik Mrongovius* la dimostrazione di Fordyce venga classificata tra le dimostrazioni naturali (che per Kant dispongono di una minore forza argomentativa) e le obiezioni all'argomento del filosofo scozzese per l'immortalità dell'anima espresse nella *Critica della ragion pura*, indicano chiaramente una presa di distanza da parte di Kant nei confronti dell'argomento di Fordyce. Ciononostante, l'opera di quest'ultimo mi pare ricoprire un ruolo più importante nello sviluppo della teoria kantiana dell'immortalità dell'anima di quanto non venga esplicitamente ammesso da Kant.

La posizione di Kant nei confronti di Fordyce viene a mio parere chiarita da alcuni

passaggi della terza sezione del “Canone”: “Dell’opinare, del sapere, del credere”.

Il riferimento a Fordyce in questo passaggio è stato già individuato da George, il quale, però, non si sofferma a valutarne l’importanza, limitandosi a inserirlo, in una nota a piè di pagina, nella lista dei passi delle opere pubblicate, in cui Kant si riferisce al filosofo scozzese.¹

Riassumo brevemente il contesto, in cui Kant si riferisce nuovamente all’argomento di Fordyce.

Opinare (*Meinen*), Credere (*Glauben*) e Sapere (*Wissen*) sono, come sappiamo, i tre livelli (*Stufen*) del “Fürwahrhalten” (tener per vero). In questo contesto Kant distingue anche tra “praktischer Glaube (*fede pratica*)” e “doktrinaler Glaube (*fede dottrinale*)”.

Kant afferma che, nell’uso pratico della ragione, possiamo considerare qualcosa come vero, anche se per farlo non abbiamo sufficienti ragioni dal punto di vista teoretico, come, per esempio nel caso dell’esistenza di Dio e dell’immortalità dell’anima. Questo “ritenere vero” (*Fürwahrhalten*) dal punto di vista esclusivamente pratico della ragione viene chiamato da Kant “fede” (*Glaube*).

La *fede pratica* è una fede, che è volta a qualcos’altro: essa rappresenta la condizione per il raggiungimento di uno scopo.² La

¹ George, *op.cit.*, p. 667-676.

² Questo scopo può essere uno scopo qualsiasi (*beliebig, zufällig*), uno scopo reale (*wirklich*) o uno scopo morale. A seconda dello scopo, cui è volta, la fede può essere *zufällig, pragmatisch* o *moralisch*. Il medico, che non è sicuro della diagnosi della malattia del suo paziente, giudica, dal momento che non sa trova-

scrupolosa osservanza delle leggi morali, per esempio, rappresenta lo scopo di quella particolare fede pratica, che viene definita da Kant “fede morale”.³ Essa rappresenta la sola possibile condizione (*Bedingung*) per l’osservanza della legge morale.⁴

Una *fede dottrinale* è un *analogo* della fede pratica: Kant spiega che essa è una fede riferita ad un oggetto, nei confronti del quale non possiamo intraprendere niente, quindi è un ritenere per vero (*Fürwahrhalten*) puramente teoretico. Tuttavia,

(...) wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden können, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn es ein Mittel gäbe, die Gewißheit der Sache auszumachen.⁵

La dottrina dell’esistenza di Dio, ammette qui Kant, è una fede dottrinale: come già illustrato in altre parti della dialettica, essa è un “ritenere vero (*Fürwahrhalten*)”, che scaturisce dalla nostra indagine della natura. Non possiamo, infatti, avere conoscenza empirica di Dio. L’“unità finalistica (*zweckmäßige Einheit*)” è, però, una condizione dell’applicazione della ragione alla natura talmente

re altra spiegazione, che egli abbia la tubercolosi. Questo suo credere che sia tubercolosi è per Kant solamente casuale (*bloß zufällig*): un altro medico potrebbe forse trovare una spiegazione migliore (KrV A 824/B 852). Una fede pragmatica, invece, è una fede che ha come scopo la felicità della propria vita (KrV A 825/B 853).

³ KrV A 826/B 854 sgg.

⁴ KrV A 824/B 852.

⁵ KrV A 825/B 853.

importante da non poter essere ignorata. Di questa unità finalistica non troviamo alcuna condizione, che fornisca una guida all'indagine della natura, se non un'intelligenza suprema che ordini tutto secondo le sue sagge finalità.¹ Questa intelligenza suprema è una condizione contingente, ma non per questo viene considerata da Kant irrilevante. Egli infatti ricorda come anche i risultati della *Critica della ragion pura* confermino l'utilità di questa supposizione nell'ambito dell'investigazione della natura. Questo tipo di fede non è pratico e viene definito da Kant, appunto, dottrinale: un *Glaube*, che è prodotto della teleologia della natura. Kant si riferisce a questo punto della sua riflessione nuovamente a Fordyce ed al suo argomento a sostegno dell'immortalità dell'anima:

In Ansehung eben derselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens, kann eben sowohl genugsamer Grund zu *einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele* angetroffen werden.²

La differenza principale tra fede pratica e fede dottrinale non sta, quindi, negli *argomenti* che vengono portati a favore dell'esistenza dell'oggetto di fede, ma nella sua funzione e, per così, dire nella "stabilità" della fede stessa. Il *Glaube* dottrinale, per via di tutte le difficoltà dal punto di vista teoretico, è vacillante, spiega Kant: molto spesso, proprio a causa delle difficoltà che si presentano nella specu-

lazione, la fede dottrinale viene abbandonata. Il *Glaube* pratico, al contrario, svolgendo un ruolo indispensabile nella vita morale dell'essere umano, presenta una solida stabilità:

Ganz anders ist es mit dem moralischen Glauben bewandt. Denn da ist es schlechterdings notwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich, daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücke Folge leiste.³

Mi pare che considerando queste riflessioni sulla differenza tra fede dottrinale e fede morale, il rapporto tra l'argomento a sostegno dell'immortalità dell'anima di Kant e quello di Fordyce si chiarisca notevolmente.

Quello che Kant sembra sottintendere in queste riflessioni è che egli non rifiuti tanto l'argomento in sé, ma l'uso che ne fa Fordyce, cioè il suo impiego in ambito teoretico.

È, quindi, ragionevole avanzare la seguente ipotesi: l'operazione che Kant compie sviluppando la sua teoria dell'immortalità dell'anima, e più in generale dei postulati della ragione, è di usare l'argomento, che Fordyce porta a favore di una fede dottrinale, a sostegno della sua fede morale.

¹ KrV A 826/B 854 (corsivo mio).

² KrV A 827/B 855.

³ KrV A 828/B 855.

Evidenzen. Die Abschaffung der Form in Ch. G. Selles Auseinandersetzung mit Kant

.....
Giuseppe Motta
Fachbereich Philosophie,
Universität Trier, Trier
(Deutschland)

I.

Versteht man unter dem Begriff „Materialismus“ die Doktrin, welche die Reduktion des Geistlichen im Körperlichen, des Abstrakten im Konkreten und darüber hinaus des Formalen im Materiellen behauptet, dann ist die philosophische Lehre des Charité-Arztens Christian Gottlieb Selle sicherlich unter diesem Begriff einzuordnen.¹ Da wir nichts in der Welt kennen als die Materie, ist es höchst wahrscheinlich für Selle, dass das denkende Prinzip selbst (die Seele) aus einer feinen Organisation der Materie entspringe². Selle war, mit den Worten von Johann Bern-

¹ Dieser Artikel wurde ursprünglich für den 13. internationalen Kongress zur Erforschung des 18. Jahrhunderts konzipiert. Der Kongress fand in der Zeit von 25.-29. Juli an der Karl-Franzens-Universität in Graz (Österreich) statt. Mein Vortrag gehörte zu der von Piero Giordanetti und Myriam Giargia organisierten Sektion S 110: *Kant et le matérialisme: Sources et perspectives historiographiques*.

² Das behauptet Selle z.B. mehrmals in den *Urbegriffen von der Beschaffenheit, dem Ursprunge und dem Endzwecke der Natur*, Berlin, 1776.

hard Merian, „l’advocat qui a le mieux plaidé pour le Matérialisme“³.

Versteht man unter dem Begriff „Empirismus“ die kompromisslose Behauptung des Primats der sinnlichen Erfahrung in jeder Erkenntnis, welche daher nur induktiv auf Grund von gegebenen Data erworben werden kann, dann ist Selles Philosophie als eine streng „empiristische“ zu bezeichnen. In dieser Hinsicht überrascht es nicht, dass Carl Christian Erhard Schmid schon 1788 den „Empirismus“ Selles im Titel eines damals weit verbreiteten Aufsatzes dem „Purismus“ der Kantischen Philosophie entgegengesetzte: „Einige Bemerkungen über den Empirismus und Purismus in der Philosophie; durch die Grundsätze von Herrn Selle veranlasst“⁴.

Aus heutiger Sicht wirkt die plakative und exemplarische Gegenüberstellung der zwei angeblich wichtigsten Philosophen der Zeit – Kant und Selle – als kaum nachvollziehbar. Wer ist überhaupt Selle? Kann man die philosophische Lehre des Leibarztes von Friedrich II. auf denselben Rang von der des Immanuel Kants erheben? Man kann es wahrscheinlich nicht. Allerdings lässt sich in Rahmen dieses Vortrags zeigen, dass Schmidts Konfrontation sich als fruchtbar erweist. Es wird sich zeigen, dass beide Philosophien zwei exemplarisch konträre Theorien der Objektivität enthalten, wobei die gegenseitig-

³ Vgl. *Eloge de Monsieur Selle*, gehalten am 28.01.1802, in *Mémoires de l’Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres*, Berlin, 1804, S. 23.

⁴ Anhang zu der zweiten Auflage des *Wörterbuchs zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena, 1788.

ge Einflussnahme sehr schwer zu beweisen ist. Ich werde in dieser Hinsicht zunächst auf zwei grundlegende Fragen eingehen: 1. Worin liegen entscheidende Differenzen zwischen Kant und Selle begründet? 2. Welche Gemeinsamkeiten lassen sich dagegen aufzeigen?

II.

Der Aspekt, in dem sich die zwei Philosophien am deutlichsten unterscheiden, ist, systematisch betrachtet, die Definition von Sinn und Funktion der Verstandesbegriffe. In der *Kritik der reinen Vernunft* stellt Kant die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori Urteile möglich? Oft äußert er seine Zufriedenheit über die Tatsache, dass er seine ganze theoretische Aufgabe auf dieses einzige, entscheidende Problem reduzieren konnte. Nur eine weitere Frage scheint ihm wichtiger als diese zu sein. Sie lautet: *Welche* sind diese synthetischen Urteile a priori? Alle (unendlichen) Sätze der Mathematik (der Geometrie und der Arithmetik) sind synthetisch und a priori. Es gibt jedoch weitere synthetische Urteile a priori, welche nicht allein die Form der Anschauung, sondern darüber hinaus die Materie der Erfahrung betreffen. Diese werden von Kant aus der Tafel der reinen Verstandesbegriffe (der Kategorien) abgeleitet, welche hiermit in ihrem fundamentalen Sinn und in ihrer Funktion für die normative Bestimmung und Beschreibung der Gegenstände der Erfahrung definiert werden. Selle distanziert sich von den Grundannahmen der *Kritik* erst in einem 1784 verfassten Aufsatz für die „Berliner Monatschrift“: *Versuch eines*

Beweises, daß es keine reine von der Erfahrung unabhängige Vernunftbegriffe gebe. Die Ablehnung der Möglichkeit von synthetischen Urteilen a priori ist hier ganz radikal: „Man suchte [...] allgemeine und nothwendige Grundsätze auf, räsionierte aus diesen, und schuf so ein System von Worten“¹. Der reine Verstand ist nach Kant die einzige Quelle der Grundbegriffe der Erkenntnis, welche daher als „reine Verstandesbegriffe“ a priori definiert werden können. „Die objektive Wahrheit der Denkgesetze“ – kontert Selle in dem oben erwähnten Aufsatz – „kann [...] nur aus der Erfahrung geschöpft und nur durch Erfahrung bewiesen werden“².

Entscheidend für die Unterscheidung der zwei philosophischen Konzeptionen ist jedoch ein weiterer Aspekt: Für Kant sind die Verstandesbegriffe Funktionen der Einheit. Sie sind die fundamentalen Formen der Synthese von Daten zur Einheit der objektiven Erfahrung. Die Bedingung ihrer Möglichkeit ist die synthetische Einheit der Apperzeption. Sie vereinigen bzw. verbinden das (getrennte) Mannigfaltige und stiften somit die objektive Erkenntnis der Dinge. Nach Selle sollen dagegen die Begriffe des Verstandes als Funktionen der Trennung und der Isolierung von objektiven Erkenntnissen aus dem an sich bereits synthetisierten Ganzen der sinnlichen Erfahrung betrachtet werden. „Der Verstand“ – so Schmid über Selle – „verknüpft nicht selbst: sondern er nimmt nur Verknüpfungen der Dinge, nemlich der

¹ Selle, *Versuch eines Beweises...*, in „Berliner Monatschrift“, 4, 1784, S. 565-575, S. 566.

² Selle, *Versuch eines Beweises...*, S. 570.

Erscheinungen wahr“¹. In einem auf Französisch verfassten Mémoire für die Akademie der Wissenschaften in Berlin behauptet Selle in diesem Sinne, dass die einzige mögliche Einheit die Identität selbst der sinnlichen Gegenständen der Erfahrung ist: „Il y a une vraie identité objective. Mais ce n'est pas l'intelligence, ce n'est que la faculté de sentir qui la représente...“². Sinnliche Begriffe und Verstandesbegriffe hängen hiermit beide von der Einheit der Erfahrung ab. Sie verbinden nichts, sondern isolieren und trennen die Elemente und die Bestandteile dieser Einheit.

III.

Aus einer anderen, bedeutenderen Perspektive – ich komme hiermit zur Beantwortung der zweiten Frage – scheinen jedoch Kant und Selle in einem Punkt einverstanden zu sein. Der Gegenstand der Erfahrung (das Objekt) kann für beide weder auf Grund der Definition seiner Essenz im Verstande (wie die Rationalisten dachten), noch allein auf Grund der bloßen Rezeption desselben durch die Sinne (nach der klassischen Lehre des Empirismus) erfasst werden. Kant und Selle denken mit Newton (d.h. auf Grund einer newtonschen Auffassung der Realität), dass die Gegenstände der Erfahrung nur auf Grund von Gesetzen definiert werden können. Beide glauben, dass keine

¹ Schmid, *Einige Bemerkungen...*, S. 15.

² Selle, *De la réalité et de l'idéalité des objets de nos connoissances*, in *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres. Aout 1786 jusqu'à la fin de 1787*, Berlin, 1792, S. 577-612, S. 605.

theoretische Objektivität außerhalb der Definition der Naturgesetze möglich sei.

In der Bestimmung der Bedeutung dieser Gesetzmäßigkeit distanzieren sich die beiden Philosophen wiederum ganz entschieden voneinander. Kant meint, man solle das Normative (das Notwendige und Allgemein-gültige) auf Grund einer neuen Definition des A priori definieren. Man könne nur in dieser Weise die reine Form der Objektivität bestimmen und beschreiben. Selle bestreitet dagegen selbst die Trennung von Form und Materie: „Ce n'est pas que les mots forme & matière des représentations ne puissent avoir un sens très vrai [...], mais il est impossible de leur trouver réellement des objets répondans“³.

Die Frage lautet daher: Wie kann man nach Selle die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung überhaupt definieren, wenn man zugleich auf jeglicher separaten Behandlung des Normativen und des A priori verzichtet? Insbesondere in den *Grundsätzen der reinen Philosophie* von 1788 entwickelt Selle eine interessante Theorie der Notwendigkeit, welche auf der Identität bzw. Kongruenz der Notwendigkeit selbst mit der „Evidenz“ basiert: „Evidenz heißt diejenige Gewisheit, deren Gegentheile schlechterdings nicht erkannt werden kann. Wo das Gegentheile zu erkennen unmöglich ist, da muß Evidenz seyn“⁴. Dies ist die alte, klassische Definition der Notwendigkeit. Das Vermögen, Notwendigkeit zu erkennen, sei nicht die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft.

³ Selle, *De la réalité et de l'idéalité des objets...*, S. 592.

⁴ Selle, *Grundsätze der reinen Philosophie*, Berlin, 1788, S. 63.

Diese sei von den Gegenständen der Erfahrung bestimmt: „...ce sont les objets mêmes qui déterminent la raison“¹. Der Satz des Widerspruchs sei das einzige Prinzip, welches die Vernunft in sich berge und es sei auch nicht unbedingt ein logisches, denn eine sinnliche Erfahrung dürfe sich auch nicht widersprechen. Die Notwendigkeit unserer Erkenntnis hänge aber von einer Reihe anderer Prinzipien und Gesetze ab, die die Vernunft nicht der Erfahrung vorlege (wie der Satz des Widerspruchs), sondern die sie direkt aus der Erfahrung ableite. Die physikalische Notwendigkeit der Verknüpfungen wird hiermit nach Selle durch Erfahrung und zwar durch die unmittelbare Intuition von Evidenzen festgelegt.

Das Wort „Evidenz“, das auf eine sinnliche Sicherheit hinweist, soll den zwar bloß modalen (und daher neutralen), nach Selle aber vom Rationalismus geprägten Begriff der „Notwendigkeit“ lieber vollkommen ersetzen. Die Notwendigkeit wird hiermit in einem strikt empiristischen, realistischen und materialistischen Sinne neu interpretiert.

Selle folgt hier weniger den klassischen Interpreten des Europäischen Empirismus, welche – wie Hume und Crusius – die objektive Notwendigkeit der Gesetze der Natur unterschiedlich verneinten, als dem 40jährigen Kant, der am deutlichsten die Augenscheinlichkeit und den sinnlichen Charakter der Gesetze der Natur behauptet hatte. In *Von der Natur der metaphysischen Gewißheit* (dritten Betrachtung in der *Untersuchung über die*

Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral von 1764) schreibt Kant, dass die objektive Notwendigkeit, welche das Kriterium der mathematischen und metaphysischen Gewissheit ist, nicht gedacht oder verstanden, sondern „gemerkt“ werde. Es müssten ausreichende Merkmale der Notwendigkeit einer Wahrheit vorhanden sein. Sie hänge sogar von der Kraft einer „Anschauung“ ab, falls sie als subjektiv betrachtet wird. Kant hält hier den sinnlichen (nicht logischen) Charakter der Gesetze der Physik für selbstverständlich. Sein Hauptinteresse richtet sich in dieser Phase (bis zu der Schrift über inkongruente Gegenstände von 1768 und bis zur *Dissertatio* von 1770) eher auf die Versinnlichung bzw. zu der Entlogikisierung der Mathematik, was allein zu einer Reform der ganzen Metaphysik führen konnte.

Den philosophischen Weg, der von dieser Reflexion über den Status der Mathematik bis zur Definition von Raum und Zeit als reinen Formen der sinnlichen Anschauung und darüber hinaus zur Definition der Kausalität selbst und der anderen Begriffen des Verstandes als reine Formen der Bestimmung der Gegenstände der Erfahrung geführt hat, diesen Weg haben die meisten Zeitgenossen Kant nicht folgen bzw. nicht verstehen können. Das erklärt zum Teil die große Überraschung Selles, welcher sich den Sprung von der antimetaphysischen Positionen Kants in den *Träumen eines Geistersehers* von 1766 zum neuen Apriorismus der *Kritik* nicht erklären kann. Es sieht so aus, als wäre Kant von der radikalen Beseitigung des rationalistischen Dogmatismus in die Definition eines noch

¹ Selle, *De la réalité et de l'idéalité des objets...*, S. 607.

dogmatischeren Dogmatismus gefallen. Seine Befreiung und Begrenzung der sinnlichen Erfahrung sei der bessere Ausdruck dieses Widerspruchs. Dies behauptet Selle zum Beispiel im oben erwähnten *Mémoire*, wenn er schreibt: „Mais quel fut mon étonnement, quand je vis un système où l'on rendoit à la vérité justice à l'expérience, où l'on mettoit sa nécessité & son prix à l'abri de toute attaque, mais où l'on circonscrivoit tellement son étendue & son influence, que la réalité objective de nos connoissances devoit perdre à cet arbitrage plutôt qu'y gegner!“¹.

Kant hat nie direkt auf die Einwände Selles geantwortet. Er entschuldigte sich jedoch in einem Brief an ihn von 24. Febr. 1792 mit den Worten: „Es sind nun schon beynahe 3 Monate seit denen ich mit Ihrer tiefgedachten Abhandlung *De la Réalité et de l'idéalité etc.* beschenkt worden und ich habe diese Gütigkeit noch durch nichts erwiedert...“². Er wird diese Gütigkeit auch nie erwidern. Aus einigen Reflexionen des *Opus postumum* lässt sich jedoch herauslesen, dass Kant das Besondere an der philosophischen Position Selles wohl begriffen hatte. Er hatte vor allem genau verstanden, dass Selles Versuch vor allem darin bestand, die Notwendigkeit unabhängig von der Bestimmung a priori der Formen der Subjektivität zu definieren. Und er äußert sich darüber mit den folgenden Worten: „Es giebt keine andere Auflösung

der Aufgabe: Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich, als so, daß die Anschauung ihrer Form nach bloß das Subjective, d.i. die Art, wie das Subject afficirt wird, d.i. das Object in der Erscheinung vorstelle; denn alsdann und auch nur alsdann kann *a priori* die Form bestimmt werden, unter der wir sie nothwendig anschauen müssen. Eben dieses im categorischen imperativ. Daß nach *Selle* kein einziger synthetischer Satz Nothwendigkeit enthalten würde...“³.

¹ Selle, *De la réalité et de l'idéalité des objets...*, S. 582.

² Kant, *Briefwechsel*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, G. Reimer 1900 f. / Berlin, De Gruyter 1967 f., 11:327.

³ Kant, *Opus postumum*, in *Gesammelte Schriften*, 21:337-338.

“Non tanto i materiali quanto piuttosto il disegno”. La *Vernunftlehre* di H.S. Reimarus come fonte di Kant

.....
Serena Feloj

Fondazione San Carlo, Modena
(Italia)
.....

Nella rielaborazione kantiana della filosofia di Wolff il ruolo ricoperto dalla esperienza costituisce un nodo problematico e uno dei principali elementi che allontanano Kant dalla filosofia wolffiana. In luogo di una trattazione dell'esperienza nel pensiero wolffiano, vorrei soffermarmi sull'influenza che Hermann Samuel Reimarus può aver esercitato su Kant nell'elaborazione della nozione di esperienza in relazione all'unità sistematica¹.

¹ Data la particolarità dell'argomento, la letteratura critica sul rapporto tra Kant e la *Vernunftlehre* di Reimarus è pressoché assente; il principale punto di riferimento sarà: N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*, in: W. Walter - L. Borinski (hrsg.), *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*, Veröff. Joachim Jungius-Ges. Wiss. Hamburg, 38, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. Si veda anche: P. Rumore, *L'Ordine delle idee. La genesi del concetto di "rappresentazione" in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Firenze, Le Lettere, 2007, p. 105; M. Kühn, *Der Objektbegriff bei Christian Wolff und Immanuel Kant*, In: H. Klemme (hrsg.), *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihren Umkreis. Ta-*

Si tenga in considerazione che la lettura che presenterò in questo saggio si fonda sull'ipotesi che la *Logica* di H.S. Reimarus sia una fonte di Kant: questa ipotesi, sebbene a mio avviso confermata in numerosi luoghi delle opere kantiane, non trova però conferma in citazioni o rimandi espliciti. Si tenga presente, inoltre, che la *Logica* di Reimarus è soltanto una delle numerose fonti che hanno guidato Kant nell'elaborazione della nozione di esperienza in rapporto al sistema trascendentale.

II. *La Logica di Reimarus come possibile fonte kantiana*

Lo studio che presento in questo saggio è limitato alla sola *Vernunftlehre* di Reimarus e non prende in considerazione i più celebri scritti teologici, citati nella *Critica della capacità teleologica di giudizio*² e di cui fu

gung aus Anlass de 60. Geburtstag von Reinhardt Brandt, Königshausen & Neumann, Würzburg 1999, p. 42; F. Löttsch, *Vorbericht des herausgebers*, in H.S. Reimarus, *Vernunftlehre*, München, Carl Hanser Verlag, 1979; W. Schmidt-Biggemann, *Einleitung*, in H.S. Reimarus, *Kleine gelehrte Schriften. Vorstufen zur Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Veröff. Joachim Jungius-Ges. Wiss. Hamburg, 79, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, pp. 9-65; *Hermann Samuel Reimarus (1694 - 1768) ein "bekannter Unbekannter" der Aufklärung in Hamburg*, Veröff. Joachim Jungius-Ges. Wiss. Hamburg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973.

² Discutendo il rapporto tra teleologia e teologia Kant afferma, infatti, che proprio Reimarus ha proposto che la finalità della natura fosse una prova dell'esistenza di Dio: «Quest'argomento tratto dalla teleologia fisica merita onore. Ha lo stesso effetto convincente sia sul senno naturale sia sul pensatore più

attento interprete Lessing¹. Certamente gli scritti teologici di Reimarus hanno influenzato Kant maggiormente rispetto alla *Vernunftlehre*, la quale, tuttavia, può rappresentare un'importante fonte kantiana sia perché costituisce un significativo punto di svolta all'interno della scuola wolffiana relativamente alla nozione di esperienza, sia perché in essa è presente il tentativo, quale sarà quello kantiano, di leggere la distinzione tra limiti e confini in una prospettiva di tipo sistematico.

Norbert Hinske, che ha compiuto uno dei pochissimi studi sul rapporto tra Kant e la *Vernunftlehre* di Reimarus, individua tre diversi elementi che provano l'influenza di questo testo sul pensiero kantiano²: in primo luogo una testimonianza di Johann Gottfried Hasse, il quale afferma che «tra i filosofi, per

sottile; e un Reimarus ha acquisito con esso un merito immortale nella sua opera tuttora insuperata [*Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 1754] nella quale svolge ampiamente, con il rigore e la chiarezza che gli sono propri, questo fondamento di prova» (KU, p. 471 [p. 863-865]).

¹ Lessing, tra il 1774 e il 1778, pubblica sette frammenti di un manoscritto teologico di H.S. Reimarus. I frammenti sono stati raccolti e tradotti in italiano in: H. S. Reimarus, *I frammenti dell'Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G. E. Lessing*, a cura di F. Parente, Napoli 1977. A seguito della pubblicazione dei frammenti di Reimarus e della conseguente celebre disputa (il *Fragmentenstreit*) Lessing scriverà le *Antitesi ai frammenti dell'anonimo di Wolfenbüttel* (in: G.E. Lessing, *Opere filosofiche*, a cura di G. Ghia, Torino, Utet, 2006, p.491-513).

² Cfr. N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant*, cit., p. 20.

lui [Kant] Reimarus andava sopra a tutti»³; inoltre Arthur Warda conferma che Kant aveva letto la *Vernunftlehre*, dando testimonianza del fatto che nella sua biblioteca fosse presente una copia della prima edizione (1756) del testo di Reimarus⁴; infine, nello scritto sulle grandezze negative del 1763, Kant cita espressamente la *Vernunftlehre* di Reimarus quando scrive: «si può sotto altri aspetti dare un'occhiata alla *Logica* di Reimarus, sulla quale si può fare qualche osservazione»⁵. Oltre a questi elementi, che non eliminano il carattere ipotetico dell'importanza di Reimarus per Kant, l'influenza della *Vernunftlehre* è evidente se si prendono in considerazione i suoi contenuti.

Gli elementi che accomunano la trattazione di Reimarus e quella kantiana dell'esperienza in una prospettiva sistematica sono principalmente tre: l'autonomia della capacità razionale, l'unità dell'esperienza e il concetto di filosofia come tribunale della ragione. A ciò bisogna aggiungere che tanto Reimarus quanto Kant fanno uso della metafora e del

³ J.G. Hasse, *Der alte Kant, Hasse's Schrift: Letzte Äußerungen Kants und persönliche Notizen aus dem opus postumum*, hrsg. v. A. Buchenau und G. Lehmann, Berlin-Leipzig, 1925, p. 30.

⁴ A. Warda, *Immanuel Kant Bücher. Bibliographien und Studien*, hrsg. v. M. Breslauer, Bd. III, Berlin, 1922, p. 53.

⁵ I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Gesammelte Schriften*, Band II, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1912, p. 191 (Trad. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto di qualità negative*; in: I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di A. Pupi, Laterza, Roma-Bari, 1982, p. 275).

linguaggio di tipo geografico per spiegare la distinzione tra limiti e confini: servendosi di termini che appartengono a questa area semantica, ne delineano i limiti e i confini della ragione, definiscono il territorio di possibilità della ragione e disegnano la mappa che ne coglie l'unità sistematica in relazione all'esperienza. Reimarus e Kant, dunque, si inscrivono nello stesso ambiente culturale che fa uso della metafora per indicare quegli elementi che sfuggono alla definizione concettuale e ricorrono a un lessico di tipo geografico per sottolineare la natura determinata del limite e quella, invece, poco definita del confine.

Questi elementi contribuiscono a delineare una nozione di esperienza che accomuna, a mio avviso, i due autori: l'esperienza non è soltanto ciò da cui provengono i materiali per la ragione, come nella filosofia wolffiana¹, ma costituisce un disegno che lascia intuire la costituzione del sistema filosofico dei due autori. Il sistema, inoltre, non è, come per Wolff, l'insieme delle facoltà soggettive e delle rispettive funzioni, ma un'articolata architettura che si compone in unità grazie alla delimitazione dell'esperienza. In questa prospettiva, mi sembra allora significativo richiamare il proposito kantiano, esposto nella *Dottrina del metodo*, di studiare «non tanto i materiali, quanto piuttosto il disegno (*Plan*)»² del sistema filosofico.

¹ Cfr. J. Ecole, *Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la Psychologia empirica de Christian Wolff*, cit., p. 58.

² KrV, p. 465 [p. 709]. Si veda, inoltre, il capitolo sull'architettura della ragione pura (KrV, p. 538-549 [p. 806-821]).

II. *Il disegno architettonico del sistema: Erfahrung e Grund in Wolff e Kant*

La nozione di esperienza nello sviluppo del pensiero kantiano subisce evidenti cambiamenti nella sua definizione; prenderò qui come riferimento quella che considero la sua elaborazione finale, ossia la nozione di unità dell'esperienza come fondamento dell'unità sistematica esposta nella *Prima Introduzione alla Critica del Giudizio*³ e la nozione di esperienza come territorio comune su cui si esercitano la ragione e l'intelletto⁴. Nell'elaborazione dell'esperienza esposta nell'*Introduzione alla Kritik der Urteilskraft* si registra, infatti, il definitivo distacco da Wolff da parte di Kant relativamente alla nozione di sistema⁵: Kant realizza qui il proposito espresso nella *Critica della ragion pura* di delineare l'architettura del sistema, restituendone l'interezza e allontanandosi dalla visione wolffiana del sistema come insieme delle funzioni delle singole facoltà. In questa differente idea di sistema si colloca l'esperienza, termine che accomuna Reimarus a Kant: l'esperienza non è semplicemente ciò che fornisce i materiali alle facoltà del soggetto, ma costituisce, nel caso della *Vernunftlehre*, il fondamento del sistema

³ EEKU, p. 209 [p. 83].

⁴ KU, p. 175 [p. 83].

⁵ Paolo Manganaro sostiene che nella *Prima introduzione* vi siano numerosi attacchi alla filosofia wolffiana (P. Manganaro, *Nota bibliografica*, in *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, a cura di L. Anceschi e P. Manganaro, Laterza, Roma-Bari, 1979, p. 60). Si veda ad esempio: EEKU, p. 206 [p. 78].

e, nel caso della *Kritik der Urteilskraft*, un insieme organizzato secondo finalità che permette l'unità sistematica.

Reimarus, infatti, sostiene esplicitamente che l'esperienza costituisce il fondamento del suo sistema quando afferma:

la verità è l'accordo dei nostri pensieri con le cose, secondo il quale noi pensiamo. Questa verità logica nel pensiero (*veritas in cogitando*) presuppone anche una verità metafisica o sostanziale (*veritatem in essendo*) nella cosa stessa. [...] Perciò le cose in sé hanno la loro verità essenziale, proprio secondo le regole della contraddizione e dell'accordo, con le quali la nostra facoltà naturale della ragione si accorda nel pensiero¹.

Con ciò risulta evidente la rottura che separa Reimarus dalla scuola wolffiana. Come ha messo in luce Jean Ecole, infatti, nella *Psychologia empirica*, Wolff si pone il problema del rapporto tra ragione ed esperienza² e scrive che «in verità nella *Psychologia empirica* non trattiamo nulla che non sia constatato fedelmente nella certa esperienza»³. In una parola, sostiene Jean Ecole, «lo sviluppo della *Psychologia empirica* richiede l'impiego combinato dell'esperienza e della ragione»⁴. Da una parte, si situa dunque la ragione; qualificata in termini leibniziani e, prima ancora,

¹ H.S. Reimarus, *Venunftlehre*, cit., p. 38-39.

² J. Ecole, *Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la Psychologia empirica de Christian Wolff*, in *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*, Librairie Philosophique J. Vrin., Paris, 1985, p. 49-77.

³ C. Wolff, *Psychologia empirica*, cit., p. 17*.

⁴ J. Ecole, *Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la Psychologia empirica de Christian Wolff*, cit., p. 57.

platonici, la ragione per Wolff è costituita dall'unione delle facoltà⁵. Dall'altra, invece, l'esperienza costituisce l'imprescindibile punto di partenza per l'attività razionale.

Il problema della dicotomia ragione-esperienza non viene però affrontato da Wolff con intento sistematico: l'esperienza serve cioè come punto di partenza per l'analisi della ragione, fornendo il materiale percettivo alla ragione; ciò che interessa a Wolff è «essenzialmente ed esclusivamente la scienza dell'anima, ossia della vita interiore, e non si occupa affatto dei condizionamenti fisiologici, né delle manifestazioni corporali di quella»⁶.

Tra ragione ed esperienza vi è dunque un rapporto che è sì problematico, ma non fondamentale; l'intento sistematico wolffiano si rivolge alla logica delle facoltà e non coinvolge direttamente, come in Kant, la relazione tra soggetto e mondo. A questo proposito Ferdinando Luigi Marcolungo sostiene che nella filosofia wolffiana si può riscontrare «una sorta di tensione interna irrisolta e allo stesso tempo insopprimibile, quella tra il rilievo empirico e la giustificazione razionale, che rappresenta a mio avviso il tratto più significativo del progetto wolffiano di una psi-

⁵ Cfr. C. Wolff, *Vernünfftige Gefanken (Deutsche Metaphysik)*, hrsg. v. C.A. Corr, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, I Abteilung, Band 2, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1983, p. 224.

⁶ J. Ecole, *Des rapports de l'expérience et de la raison dans l'analyse de l'âme ou la Psychologia empirica de Christian Wolff*, cit., p. 58.

cologia filosofica»¹. A ciò si aggiunge il fatto che la sensibilità, la facoltà kantiana che media tra esperienza e intelletto, non ricopre nella filosofia wolffiana lo stesso ruolo². Per Wolff, infatti, la condizione di possibilità della conoscenza di un oggetto si basa sulla prova a priori della sua possibilità e non prevede un'assimilazione del molteplice empirico, se non per determinarne le qualità. Per questo motivo, dunque, Kant scrive nella *Critica della ragione pura*:

la filosofia di Leibniz e di Wolff ha quindi indicato una prospettiva totalmente errata a tutte le indagini

¹ F.L. Marcolungo, *Christian Wolff e il progetto di una psicologia filosofica*, in *Wolffiana III. Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, a cura di F. L. Marcolungo, in *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Ecole, H. W. Arndt, R. Theis, W. Schneiders, S. Carboncini-Gavanelli, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zurich, New York, 2007, p. 34.

² A questo proposito Manfred Kühn sostiene che è nella *Deduzione trascendentale* che si delinea il definitivo allontanarsi di Kant da Wolff e questo allontanamento si basa, in primo luogo, sul nuovo concetto di sensibilità elaborato da Kant: «La Deduzione trascendentale sottolinea in modo decisivo la differenza tra il sistema wolffiano e kantiano. Questa differenza si fonda per Kant, principalmente, sul suo nuovo concetto di sensibilità» (M. Kuehn, *Der Objektbegriff bei Christian Wolff und Immanuel Kant*, in *Aufklärung und Interpretation, Studien zu Kants Philosophie und ihren Umkreis*, hrsg. v. H. F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen und W. Stark, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1999, p. 49-50). In Kant, infatti, è proprio il ruolo svolto dalla sensibilità che fa sorgere il problema della distinzione tra sensibile e soprasensibile: essa fa sì che ci sia un dominio dell'intelletto che si riferisce alla natura e che si distingue dal dominio razionale della libertà.

sulla natura e l'origine delle nostre conoscenze, col considerare la distinzione tra il sensibile e l'intellettuale semplicemente come logica, mentre essa è evidentemente trascendentale e non riguarda soltanto la forma, come chiarezza o oscurità, bensì l'origine e il contenuto delle conoscenze³.

Un altro fondamentale elemento che separa Kant da Wolff relativamente alla nozione di sistema è il metodo matematico, a cui farò qui soltanto un brevissimo accenno⁴. Nell' *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, Wolff scrive:

io, infine, conduco tutto insieme in un simile ordine, come capirò e riconoscerò uno dall'altro, e in tal modo a partire dal fondamento=scienza costruisco un sistema, poiché tutte le teorie sono connesse insieme l'una con l'altra come le membra del corpo umano, e da quelle derivano diverse distinzioni, e sempre una c'è per volere dell'altra⁵.

³ KrV, B 62 | A 44 [p. 98].

⁴ La profonda distanza che separa Kant da Wolff in relazione al rapporto tra sistema e metodo è mostrata da Norbert Hinske, *Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee*, in: *Akten des 7. Internationaler Kant-Kongress*, hrsg. v. G. Funke, Bouvier, Berlin, 1991.

⁵ Christian Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften, die er in deutsche Sprache von der verschiedenen Theilen der Welt-Weißheit heraus gegeben*, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H.V. Arndt, Ch.A. Corr, I Abteilung, Band 9, Georg Olms Verlag, Hildesheim und New York, 1973, p. 228 (§ 78). Si noti in questa citazione l'evidente distanza che separa la filosofia kantiana da Wolff in relazione al concetto di filosofia. A questo proposito La Rocca scrive: «Sono due i concetti di filosofia (e dunque di sistema filosofico) che vanno, seppur brevemente, richiamati per chiarire questa connessione: quello "scolastico" e

L'idea di sistema appare qui piuttosto chiara: attraverso il metodo matematico Wolff individua un fondamento al quale ricondurre tutte le teorie, formando così una connessione unitaria. Il metodo matematico permette dunque a Wolff di formulare una nuova idea di sistema: un sistema che, attraverso un procedimento deduttivo, trova il suo fondamento in un concetto, o, piuttosto, in una facoltà (*vis*). Infatti, scrive Wolff:

dalla capacità rappresentativa universale, limitata materialmente dalla posizione del corpo organico nell'universo e limitata formalmente alle mutazioni degli organi dei sensi, si può restituire l'ordine (*ratio*) di tutte le cose, che sono osservate riguardo all'anima¹.

La *vis repraesentativa* non è quindi assimilabile al principio a priori kantiano su cui si fonda il sistema trascendentale; essa è piuttosto ciò da cui viene dedotto l'ordine delle facoltà:

tutto ciò che si svolge nella nostra anima – scrive Mariano Campo – tutto quanto il contenuto della psicologia empirica (sappiamo già che la psicologia empirica osserva e che la psicologia razionale spiega) può

quello “cosmopolitico”. La filosofia costituisce un sistema nel senso che in parte si è già visto, quello di un “sistema di ogni conoscenza filosofica” inteso come un organismo sorretto dal principio generatore di un'idea» (C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia, 2003, p. 173).

¹ Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, hrsg. v. J. Ecole, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, II Abteilung, Band 1.1, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1968.

Psychologia rationalis, cit., p. 449.

trovare la sua spiegazione nella *vis repraesentativa univarsi* che compete all'anima, o meglio che è l'anima stessa².

Diversamente, per Kant il metodo corrisponde al metodo di indagine della natura che determina le

condizioni formali di un sistema completo della ragione pura. A questo fine, dovremo occuparci di una disciplina, di un canone, di un'architettura, infine di una storia della ragione pura, e dovremo compiere, dal punto di vista trascendentale, ciò che nelle scuole si cerca di fare – però con cattivi risultati – rispetto all'uso dell'intelletto in generale, sotto il nome di logica pratica³.

² M. Campo, *Christian Wolff e il razionalismo precritico*, in *Gesammelte Werke Materialien und Dokumente*, hrsg. v. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. V. Arndt, Ch. A. Corr, III Abteilung, Band 9, Georg Olms Verlag, Hildesheim und New York, 1980, p. 323. Coerentemente con quanto afferma Campo, La Rocca scrive che la *vis repraesentativa* consiste in quella facoltà che svolge la funzione di fondamento per tutto ciò che vi è di mutevole e variabile nell'anima (Cfr. C. La Rocca, *Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant*, in *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Hgg. v. H. F. Klemme, M. Pauen, M.-L. Raters, Aisthesis Verlag, Bielefeld 2006, p. 43).

³ KrV, B 736 | A 707 [p. 710]. In polemica con Wolff e la scuola wolffiana, anche nella *Erste Einleitung* Kant afferma: «regna un grave malinteso, molto dannoso anche per il modo di trattare la scienza, su ciò che debba intendersi per *pratico*, in un'accezione che possa riferirsi ad una *filosofia pratica*. Si è creduto di poter includere nella filosofia pratica la politica e l'economia politica, le regole dell'economia domestica comprese quelle del galateo, i precetti per il benes-

Il metodo è, quindi, per Kant conseguente al fondamento del sistema; per Wolff, invece, come si è detto, il metodo di una filosofia come scienza corrisponde al metodo matematico, da cui può essere dedotto il fondamento sistematico: metodo matematico, scientifico e dimostrativo vengono a coincidere.

Nell'*Ausfürliche Nachricht*, Wolff, infatti, scrive:

vi sono perciò le regole, secondo le quali ci si orienta nel metodo=modo (*Art*) matematico, regole generali, che si devono tenere in considerazione, quando si vuole conoscere a fondo qualcosa, e in questo senso esse servono anche in matematica¹.

Il metodo matematico permette allora il riconoscimento del fondamento sistematico principalmente per tre motivi: chiarisce esattamente il concetto, porta ad avere delle prove

sere e la dietetica, sia dell'anima che del corpo (perché no, allora, ogni arte e mestiere?) [cfr. C. Wolff, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, II Abteilung, Band 10, , Georg Olms Verlag, Hildesheim und New York, 1971]: e questo perché tutte queste discipline contengono un complesso di proposizioni pratiche. Ma le proposizioni pratiche sono sì distinte per il tipo di rappresentazione dalle proposizioni teoretiche, che contengono la possibilità delle cose e le loro determinazioni, ma non ne sono distinte per il contenuto, ad eccezione di quelle che considerano la *libertà* sotto leggi. Tutte le restanti non sono altro che la teoria di ciò che appartiene alla natura delle cose» (EEKU, p. 196 [p. 66]).

¹ N. Hinske, *Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee*, cit., p. 166-7.

ed è una sicura garanzia che le premesse verranno rispettate².

Il ruolo della sensibilità, l'identificazione del *Grund* nella *vis repraesentativa* e il metodo matematico costituiscono, quindi, i principali elementi di distanza tra il sistema kantiano e quello wolffiano e causano una differente concezione dell'esperienza.

Gli autori che hanno influenzato Kant nella discussione della concezione wolffiana del sistema sono numerosi, si pensi a Baumgarten, Meier, Baumeister, Lambert³. Nell'allon-

² Cfr. N. Hinske, *Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee*, cit., p. 166.

³ Kant venne in contatto con la filosofia wolffiana all'incirca a metà degli anni '50 attraverso la mediazione di Baumeister (F.C. Baumeister, *Institutiones metaphysicae. Ontologiam, Cosmologiam, Psychologiam, Theologiam denique Naturalem Complexae*, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Ecole, J. E. Hofmann, M. Thomann, H. W. Arndt, III Abteilung, Band 25, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1988) e, soprattutto, di Baumgarten (A.G. Baumgarten, *Metaphysik*, hrsg. v. C.H. Hemmerde, Halle in Magdeburgischen, 1766). A questo proposito si faccia riferimento a N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendental Philosophie. Der Dreißigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart, 1970, p. 56. Prendendo in analisi le *Reflexionen* scritte presumibilmente negli anni '50 o poco dopo, è possibile constatare come, proprio in corrispondenza con l'assimilazione della filosofia wolffiana, nascono le prime annotazioni kantiane sul concetto di *Einheit* e di *Grund* (Cfr. N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendental Philosophie. Der Dreißigjährige Kant*, cit., p. 55-71). Si prenda ad esempio il compendio sull'ottimismo, che corrisponde alla *Reflexion* 3704, databile, secondo Adickes tra il 1753 e il 1754 e che verrà riproposto nel 1759 nel *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, in cui Kant si confronta con il concetto baumgarteniano di *Vollkom-*

tanamento di Kant da Wolff, in quello che Mariano Campo ha definito il «travagliato divenire kantiano», tuttavia, la *Logica* di Reimarus svolge, a mio avviso, un ruolo significativo. Hans-Jürgen Engfer, nel suo saggio sulla teoria del giudizio di Reimarus, scrive, infatti, che questo autore segna «pur restando all'interno della filosofia wolffiana, un punto di svolta, che negli anni '60 e '70 farà da fon-

menheit (*Versuch einer Betrachtungen über den Optimismus*, AA 2: 27-35). Qui Kant scrive, riferendosi alla filosofia leibniziana: «se si esamina correttamente il progetto che Leibniz fornisce di un suo principio fondamentale, si troverà che espresse la sua posizione su questa idea il più precisamente possibile» (Refl, AA 17: 231). È dunque chiaro come Kant si interrogasse già a metà degli anni '50 sulla possibilità di un *Grund* delle facoltà umane ed è, inoltre, significativo che una delle prime *Reflexionen* che affronta il tema del fondamento si rivolga al pensiero di Leibniz che, come è noto, fu il principale e costante punto di riferimento per la filosofia wolffiana. La presenza di Wolff nel pensiero kantiano è notevole ovviamente nelle *Reflexionen sulla Metaphysica di Baumgarten*, che secondo Adickes sarebbero state scritte nell'ampio periodo che va dal 1764-1765 alla fine degli anni '80. In queste *Reflexionen* Kant esprime il proprio interesse per un pensiero unitario, specialmente quando si confronta con la categoria estetica della perfezione elaborata da Baumgarten, ed elabora una rilettura del concetto wolffiano di *Einheit*. Per quanto riguarda il concetto kantiano di *Einheit*, Manfred Kühn sostiene che un ulteriore e importante mediatore della filosofia wolffiana per il pensiero di Kant, soprattutto tra il 1764 e il 1769, fu Johann Heinrich Lambert (M. Kühn, *Der Objektbegriff bei Christian Wolff und Immanuel Kant*, cit., p. 43-46; J.H. Lambert, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrum und Schein*, hrsg. v. G. Schenk, Berlin, 1990).

damento per una filosofia dell'illuminismo che si interpreta analiticamente»¹.

III. *L'esperienza come fondamento del sistema: la Logica di Reimarus*

L'elemento che permette di considerare la *Logica* di Reimarus come punto di svolta nella filosofia wolffiana è il fatto che egli, riconoscendo l'autonomia della ragione, consideri l'unità della natura data dall'esperienza come ciò su cui si fonda il sistema delle facoltà del soggetto. Reimarus, pur proponendo un'analisi innovativa, rimane, tuttavia, sempre all'interno della scuola wolffiana²: non solo utilizza lo stesso linguaggio e rimanda con-

¹ H.-J. Engfer, *Die Urteilstheorie von H. S. Reimarus und die Stellung seiner Vernunftlehre zwischen Wolff und Kant*, in *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*, hrsg. v. W. Walter und L. Borinski, Veröff. Joachim Jungius-Ges. Wiss. Hamburg, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, p. 58.

² In Reimarus, ad esempio, si possono constatare delle derive innatistiche e teologiche che nulla hanno a che fare con il pensiero kantiano, ma che possono, in qualche modo, rientrare nella concezione wolffiana della ragione. Nella *Psychologia rationalis sive logica* Wolff scrive, infatti, che le regole della ragione possono non essere conosciute espressamente, sebbene «le si tenga nella mente per conoscerle, ma senza capirle» (Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, cit., p. 108); inoltre, anche per Wolff vi è un'analogia tra il funzionamento della ragione e quello della natura, benché per Wolff vi sia soltanto una «disposizione naturale» della ragione e non un fondamento naturale. Il riferimento a Wolff nella *Logica* di Reimarus, anche per il rapporto tra ragione e natura, è dunque costante.

tinuamente ai testi di Wolff, ma in alcuni passi sembra riproporre senza alcuna variazione i passaggi più importanti della *Psychologia rationalis*¹. Norbert Hinske ha riassunto il parallelo tra Reimarus e Wolff in sei punti: 1. la distinzione e la caratterizzazione dei livelli o passi (*gradus*) dell'intera conoscenza umana; 2. la suddivisione della metafisica in singoli scomparti; 3. la denominazione delle diverse discipline filosofiche; 4. il concetto di filosofia; 5. il concetto di scienza; e 6. il modello della matematica per la filosofia, che in seguito, sebbene in un modo del tutto diverso, svolgerà un ruolo importante anche nel pensiero di Kant².

La prima e più importante differenza tra Wolff e Reimarus si registra a proposito del concetto di filosofia. Per Wolff, infatti, «la filosofia è la scienza delle possibilità»³; per Reimarus, invece, la filosofia è

la scienza di tutte le verità fondamentali teoretiche e morali che esplorano la felicità negli uomini [...] Poiché la filosofia, riguardo a tutti gli oggetti, è una scienza, essa deve così dare per la ritrovata (*gefunden*) ragione un chiaro fondamento e una prova di tutte le cose connesse⁴.

Da questa affermazione si nota, allora, che la filosofia per Reimarus, in primo luogo, si ri-

¹ Cfr. N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*, cit., p. 12-13.

² N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*, cit., p. 14.

³ C. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, cit., p. 13.

⁴ H. S. Reimarus, *Vernunftlehre*, cit., p. 13-14.

volge alle cose stesse e, in secondo luogo, come per Wolff, richiede un fondamento che, come cercherò di mostrare, deve essere individuato nella natura. Nell'*Introduzione* della *Vernunftlehre*, Reimarus scrive:

occorre perciò che anche le pure verità si trovino nella filosofia, nella quale gli uomini esplorano la felicità; poiché altrimenti il fine naturale delle fatiche umane diverrebbe vano⁵.

In questa affermazione è significativo che Reimarus, nell'indicare il fondamento della ragione, si serva del termine «fine naturale». Un chiarimento di questo termine si trova nel §17 dell'*Introduzione*, in cui Reimarus scrive:

noi uomini applichiamo certamente le facoltà della ragione nel mondo; e questa capacità è determinata dalla natura attraverso regole certe, secondo le quali tutto si svolge nel pensiero, e se si aggiungono l'esperienza e l'esercizio, se ne ottiene un'abilità. [...] Se noi perciò teniamo conto della *determinazione naturale* della nostra ragione, secondo il senso interno, allora scopriamo che dobbiamo pensare in situazioni certe e che non si può pensare il contrario⁶.

Che il fondamento della ragione e della sua unità si debba trovare nella natura attraverso l'esperienza è chiaramente una forte presa di distanza dalla concezione wolffiana del rapporto tra ragione ed esperienza che precedentemente ho cercato di esporre.

Ciò che mi sembra importante è che per Reimarus lo studio della ragione, la *Vernunftlehre*, non è tanto uno studio della logica delle facoltà razionali, quanto piuttosto l'in-

⁵ H. S. Reimarus, *Vernunftlehre*, cit., p. 15-16.

⁶ H. S. Reimarus, *Vernunftlehre*, cit., p. 17-18.

dagine del suo fondamento e l'effetto che l'esercizio di essa ha sull'uomo; l'esperienza, inoltre, non è semplicemente ciò che fornisce alla ragione il materiale per il suo funzionamento, ma svolge un ruolo imprescindibile e sistematico nell'individuare nelle regole della natura il fondamento della ragione¹.

Poiché possiede un fondamento naturale, la ragione non è chiamata, allora, a prendere le proprie regole dalla filosofia, dalla logica o da una qualche teoria della conoscenza: come scrive Norbert Hinske «la ragione diventa con ciò la propria fonte, fondata in se stessa, diventa la propria regola a priori, diventa letteralmente autonoma»². È la natura stessa che affida alla ragione le proprie regole, che vengono esercitate attraverso l'esperienza³.

Questa concezione della ragione coinvolge chiaramente anche il rapporto tra soggetto e mondo. Reimarus afferma, infatti:

quando abbiamo determinato il concetto della facoltà della ragione, allora tutto viene risolto grazie a ciò. La verità è l'accordo dei nostri pensieri con le cose, secondo il quale noi pensiamo. Questa verità logica nel pensiero (*veritas in cogitando*) presuppone anche una verità metafisica o sostanziale (*veritatem in essendo*) nella cosa stessa. [...] Perciò le cose in sé hanno la

¹ Allo stesso modo nella *Logik* di Kant si legge: «tutto nella natura, tanto nel mondo inanimato quanto nel mondo animato, appare secondo regole, anche se noi non sempre conosciamo queste regole» (*Log*, p. 11).

² Cfr. N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*, cit., p. 25.

³ Allo stesso modo nella *Critica della capacità di giudizio*, in riferimento al dominio dell'intelletto, si legge che i concetti della natura contengono il fondamento per ogni conoscenza a priori (KU, p. 176 [p. 87]).

loro verità essenziale, proprio secondo le regole della contraddizione e dell'accordo, con le quali la nostra facoltà naturale della ragione si accorda nel pensiero⁴.

Sebbene Reimarus non raggiunga mai la complessità e la ricchezza proprie della filosofia critica di Kant, è però evidente qui anche una somiglianza con il rapporto trascendentale tra ragione e cosa in sé⁵. Mi sembra dunque chiaro che nella *Logica* di Reimarus la nozione di unità dell'esperienza sia presente e svolga una funzione che può ricordare quella che le viene affidata da Kant nell'*Introduzione* della terza Critica.

Un altro fondamentale elemento che accomuna i due autori e che, a mio parere, è strettamente connesso con la nozione di esperienza è l'uso della metafora geografica per disegnare la «mappa della ragione», ossia l'architettura del sistema filosofico.

⁴ H. S. Reimarus, *Vernunftlehre*, cit., p. 38-39.

⁵ Senza dubbio anche per questo punto l'influenza di Wolff è innegabile: anche Wolff aveva parlato di una «*veritas transcendentalis*» nella cosa in sé: «*Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti*» (C. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, hrsg. v. J. Ecole, in *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Ecole und H. W. Arndt, II Abteilung, Band 3, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1962, p. 385). Wolff, tuttavia, non prevedeva un ulteriore fondamento, come le regole della natura, per il rapporto tra ragione e cosa in sé, piuttosto proprio la validità teologica della cosa in sé poteva fungere da fondamento; per Wolff, inoltre, non era possibile pensare alcun presupposto metafisico che andasse oltre la verità logica (Cfr. C. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, cit., p. 385-387).

IV. *Disegnare la mappa della ragione: la metafora geografica e la distinzione di Schranke e Grenze*

In *Was heisst: sich im Denken orientieren?* Kant si chiede: «con che diritto si vuole impedire alla ragione di proseguire in un ambito in cui, per sua stessa ammissione, ha già colto così buoni risultati? Dov'è il confine dinanzi al quale dovrebbe arrestarsi?»¹. Esaminando il concetto di limite della ragione ci si riferisce, dunque, ai fondamenti della filosofia critica: nella *Kritik der reinen Vernunft*, infatti, Kant osserva che «il più alto concetto da cui si suole procedere in una filosofia trascendentale è la divisione, o il limite tra il possibile e l'impossibile»² e questo limite è dettato dall'esperienza. A questo proposito, come sottolinea R. Eisler³, è determinante per la filosofia critica la distinzione semantica kantiana tra *Schranke* e *Grenze*, alla quale sono stati dedicati pochi studi specifici⁴. La distinzione tra

¹ I. Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1912, p. 137 (trad. it. *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2006, p. 53).

² KrV, B346/A290 (p.299).

³ Cfr. la voce *Grenze* in: *Kant Lexicon*, bearbeitet von R. Eisler, Darmstadt, 1964.

⁴ A. Gentile scrive: «passando in rassegna le annate fino ad oggi disponibili dell'*Archiv für Begriffsgeschichte* (Bonn) è da segnalare che riguardo alla struttura e alla distinzione linguistico-semantica tra *Grenze* e *Schranke* non è stato dedicato alcuno studio. La nozione kantiana di "limite", che forse non è mai stata presa dalla letteratura storica e critica nella considerazione che merita, assume un ruolo decisivo nello stu-

Schranke e *Grenze*⁵ era già presente nell'ambiente culturale in cui scrive Kant e viene utilizzata da diversi autori; mi sembra, tuttavia, significativo che anche nella *Vernunftlehre* di Reimarus fosse presente questa distinzione, che fosse esposta mediante una metafora di tipo geografico e connessa all'unità sistematica e all'esperienza.

Come è noto, nei *Prolegomeni* Kant distingue la nozione di limite e quella di confine: il limite definisce uno spazio chiuso e determinato, definisce la ragione e il suo corretto uso all'interno dei limiti dell'esperienza. Il confine, invece, è una «grandezza negativa» in quanto indica ciò che sta oltre il limite feno-

dio della filosofia trascendentale» (A. Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di «limite» nella filosofia trascendentale di Kant*, Roma, Studium, 2003, p. 194 nota 1). Oltre al lavoro A. Gentile appena citato, sulla questione del limite sono da ricordare: il capitolo *Limiti e confini* in E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano, 1997, pp. 98-107; L. Illetterati, *Figure del limite: esperienze e forme della finitezza*, Trento, Verifiche, 1996; P. Faggiotto, «Limiti» e «confini» della conoscenza umana secondo Kant. Commento al paragrafo 57 dei «Prolegomeni», in: «Verifiche», 15 (1986), 3, pp. 231-242.

⁵ La distinzione tra *Schranke* e *Grenze* crea numerosi problemi di traduzione. Rimando a questo proposito alla nota del revisore nell'edizione Laterza del 1974 della *Scienza della Logica* di Hegel. In questa nota Claudio Cesa sottolinea come la distinzione tra *Schranke* e *Grenze* sia presente, in modo più o meno immutato, in tutto l'idealismo tedesco (Cfr. C. Cesa, «Nota del revisore», in: G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. XLI-XLII). Rimanendo aderente alla traduzione dei *Prolegomeni* di Martinetti, cercherò qui di tradurre sempre *Schranke* con *confine* e *Grenze* con *limite*.

menico, indica cioè ciò che la ragione non può raggiungere: il noumeno¹.

A questo proposito, è interessante l'analisi di Elio Franzini, il quale sostiene che Kant utilizza, per disegnare la «mappa della ragione», un linguaggio «geografico». In questa prospettiva, diviene centrale la distinzione tra limiti e confini, poiché «i confini possono essere superati, ma il limite va fondato in base all'esperienza che di esso è possibile avere, cioè tramite l'oltrepassamento dei confini stessi, che offriranno la regola per la fondazione del sapere e della sua regione»². A base di ciò, «vi è la distinzione tra fenomeno e noumeno in virtù della quale il soggetto può avere un'esperienza dei confini (è anzi proprio questo il suo orizzonte conoscitivo), ma non un'esperienza dei limiti che, sul piano della conoscenza, sul piano teoretico, porta a contraddizioni»³.

Nella distinzione fra *Schranke* e *Grenze* è dunque centrale la loro definizione semantica che avviene, come sottolinea Franzini, all'in-

terno di un linguaggio di tipo geografico⁴. Chiaramente per questo aspetto è determinante l'influenza degli studi astronomici compiuti da Kant e, soprattutto, è fondamentale nella prima Critica il riferimento a Copernico e a Galileo. La distinzione fra *Schranke* e *Grenze* e l'utilizzo del linguaggio geografico era già presente, tuttavia, nella scuola wolffiana e, precisamente, anche per il riferimento alla metafora geografica è possibile rintracciare nella *Vernunftlehre* di Reimarus

⁴ A conferma di questa interpretazione, nella *Kritik der reinen Vernunft* Kant scrive: «se io mi rappresento la superficie della terra (conformemente alla apparenza sensibile) come un piatto, io non posso sapere fino a che punto essa si estenda. L'esperienza, tuttavia, mi insegna che, ovunque io giunga, vedrò sempre attorno a me uno spazio, dove potrò procedere oltre. Di conseguenza la mia conoscenza reale della terra è ogni volta racchiusa da barriere (*Schranken*), ma io non conosco peraltro i limiti (*Grenzen*) di ogni possibile descrizione della terra. Se invece io sono arrivato al punto di sapere che la terra è una sfera, e che la sua superficie è sferica, io posso allora, partendo anche da una piccola parte di tale superficie, per esempio dall'estensione di un grado, conoscere determinatamente, e secondo principi *a priori*, il diametro, e mediante questo, la delimitazione (*Begrenzung*) completa della terra, cioè la sua superficie. E sebbene io sia ignorante riguardo agli oggetti che possono essere contenuti in tale superficie, io non lo sono tuttavia riguardo all'estensione di tale superficie, alla sua grandezza ed ai suoi limiti [confini] (*Schranken*)». (KrV, B787/A759 (trad. it. G. Colli, p. 750). Per questo passo ho preferito riportare la traduzione di Giorgio Colli, il quale, a differenza di Lombardo-Radice, traduce *Begrenzung* con *limitazione* e non con *confini*. Nell'ultima frase, invece, traduce meglio Lombardo-Radice che rende *Schranken* con *confini* (p. 579)).

¹ «I limiti (*Grenzen*) (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini (*Schranken*) non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non hanno completezza assoluta. La nostra ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni» (Prol., p. 351 (p. 160)).

² E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Milano, Mondadori, 1997, p. 99.

³ Ivi., p. 101.

una delle fonti kantiane. Reimarus, infatti, scrive:

si parla molto del confine (*Schranke*) della ragione e ognuno dichiara che la nostra ragione è limitata; comunemente tuttavia i limiti (*Grenzen*) della ragione non possono essere determinati con delle leggi, così come i signori non possono stabilire i confini dei propri territori attraverso una serie di trattati di pace.¹

Sebbene la metafora di Reimarus sia decisamente meno articolata rispetto a quella kantiana, il proposito di tracciare il «territorio dell'intelletto puro», come Kant scriverà nell'*Analitica dei principi*, è presente già nella *Vernunftlehre*.

La distinzione di Reimarus tra *Schranke* e *Grenze*, oltre che essere espressa attraverso una metafora di tipo geografico, sembra anche coerente con l'affermazione kantiana delle *Vorlesungen über Methaphysik und Rationaltheologie*: «*Limes (Schranke)* ist unterschieden von *terminus (Grenze)*»². Già nella lingua latina, *limes* e *terminus* possedevano una connotazione geografica: *terminus* (limite) indica la fine di un territorio, stabilisce una determinazione e delinea uno spazio di ulteriorità; *limes* (confine), invece, stabilisce un confine poco

determinato, indica qualcosa di negativo, l'incompletezza poco definita di una totalità. Anche in Reimarus, il limite deve essere ben determinato, secondo le leggi logiche della contraddizione, mentre il confine rimanda a qualcosa di oscuro, di indeterminato e, per questo, deve essere espresso secondo chiarezza e distinzione. Questa separazione tra *limes* e *terminus* era già stata adottata senz'altro da Leibniz per la sua rilevanza nel metodo del calcolo infinitesimale; tuttavia, il fatto che essa sia presente nella *Vernunftlehre* indica la sua diffusione nel pensiero tedesco del Settecento e, in particolare, nella scuola wolffiana. Inoltre, l'uso di *Schranke* e *Grenze* nella stessa accezione di *limes* e *terminus* si iscrive in un'area semantica di tipo geografico che rimanda a un'altra metafora geografica: tracciare i limiti del territorio della ragione significa disegnarne la mappa, significa cioè coglierne la totalità sistematica.

Per Kant, la determinazione del limite e il riconoscimento dei confini della ragione definiscono, infatti, l'uso critico della filosofia. Riprendendo la metafora geografica, se ci rappresentiamo la superficie terrestre come una superficie piana, possiamo conoscere di volta in volta i confini di essa, ma non possiamo conoscere *a priori* i limiti della sua superficie nella sua totalità. È il caso delle scienze, come la matematica e la fisica, i cui limiti sono dati da una certa omogeneità tematica, ma i cui confini si spostano continuamente come la linea dell'orizzonte; le scienze possono cioè progredire all'infinito nella loro ricerca. Se pensiamo la terra come sferica, invece, è sufficiente anche una piccola parte di essa per poterne determinare l'estensione, il dia-

¹ Una traduzione più letterale sarebbe: «si parla molto del limite (*Schranke*) della ragione e ognuno dichiara che la nostra ragione è limitata; comunemente tuttavia si determinano i confini (*Grenzen*) della ragione tanto poco quanto i signori stabiliscono i confini dei propri territori attraverso una serie di diversi trattati di pace» (H. S. Reimarus, *Vernunftlehre*, München, hrsg. v. F. Löttsch Carl Hanser Verlag, 1979, p. 42).

² I. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*, AK XXVIII, 2, 1, p. 644. (Cfr. A. Gentile, *Ai confini della ragione*, p. 200-202).

metro, i confini: nel determinarne la finitezza è possibile individuare in un tutto la sua unità e completezza. La filosofia critica, infatti, conosce i propri limiti e con ciò non tende all'infinito verso un confine irraggiungibile, ma si definisce nel rapporto, nel limite, con ciò che sta oltre il suo confine. Sottolineare l'utilizzo della metafora e del lessico geografico permette, perciò, di individuare lo stretto legame tra la delimitazione della ragione e l'intento di costruire un sistema unitario che comprenda la relazione tra ragione ed esperienza.

Discostandosi dalla filosofia wolffiana, che, come ho già ripetuto, considerava l'esperienza soltanto come punto di partenza che fornisce i *materiali* alla ragione, anche Reimarus, da una parte, inserisce il rapporto tra ragione ed esperienza come fondamento del *disegno* sistematico, dall'altra, esprime la necessità di delineare i limiti della ragione in relazione all'empirico distinguendo *Schranke* e *Grenze*. La delimitazione della ragione avviene, difatti, secondo le leggi di natura, in relazione all'esperienza, la quale non è più considerata come fonte di materiali per la ragione, ma come disegno che indica il campo di applicazione della conoscenza.

V. *Il tribunale della ragione*

Il problema della delimitazione della ragione e del rapporto tra ragione ed esperienza sembra avere moltissimo in comune con la filosofia kantiana. Nella *Logica* di Reimarus, i confini della ragione, determinabili secondo leggi, consistono nel poter rappresentare o meno la cosa in sé in modo chiaro e distinto,

mentre i suoi limiti si definiscono nel rispetto delle regole della natura, la contraddizione e l'accordo. I confini della ragione, dunque, possono essere stabiliti astrattamente secondo un criterio di chiarezza e distinzione. I limiti della ragione, tuttavia, devono essere rintracciati nella natura, che definisce il corretto uso della nostra facoltà razionale e disegna la «mappa della ragione»; ugualmente la delimitazione di un territorio non può essere definita soltanto dai trattati formali, ma deve tener conto soprattutto della conformazione geografica della natura.

Anticipando una metafora cara a Kant, Reimarus propone allora uno studio della ragione che ponga la facoltà razionale di fronte a un tribunale: egli si pone cioè l'obiettivo di individuare, nella sua *Vernunftlehre*, la possibilità della ragione secondo il suo corretto uso¹. Come sottolinea Norbert Hinske, anche considerando soltanto gli intenti che si pone Reimarus e l'uso della metafora del tribunale è possibile individuare la profonda somiglianza che accomuna la *Vernunftlehre* e la Critica kantiana: quantomeno, afferma Norbert Hinske, la posizione della questione è identica².

Il fatto che Reimarus ponga la distinzione fra limiti e confini della ragione indica una

¹ Hinske ritiene, infatti, che l'utilizzo di alcune importanti metafore del pensiero kantiano, in particolare l'esempio del *tribunale della ragione*, potrebbero derivare dalla *Vernunftlehre* di Reimarus. Hinske ricorda, tuttavia, che le stesse metafore sono presenti anche nel *Neues Organon* di J.H. Lambert (Cfr. N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant*, cit., p. 21-22).

² Cfr. N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant*, cit., p. 22.

concezione della capacità razionale molto differente da quella wolffiana: indicare i confini della ragione significa indicarne le possibili funzioni, in senso wolffiano, la struttura architettonica; indicare i limiti significa, invece, mostrare il corretto uso della ragione. Per questo motivo, Reimarus scrive che le regole della ragione, fondate nella natura, stabiliscono i limiti dell'intelletto¹, e la ragione è delimitata dalla chiarezza della rappresentazione e dalla regola di identità e di non contraddizione². In particolare, sostiene Reimarus³, è possibile avere un corretto uso della ragione soltanto all'interno dei confini di una rappresentazione chiara e distinta. Ciò che accomuna Kant a Reimarus è, dunque, la concezione stessa della ragione, definita non tanto secondo le sue parti, come la intendeva Wolff, ma secondo il suo disegno e secondo il suo utilizzo: teoretico o morale⁴.

Chiaramente, in Reimarus non è presente alcun tentativo sistematico critico, quale sarà quello kantiano. In Kant è fondamentale il rapporto tra sensibile e soprainsensibile, di cui si cerca un termine medio nella capacità di giudizio riflettente attraverso il principio di finalità della natura⁵. Reimarus, invece, si limita a individuare i limiti della ragione nelle leggi naturali, di identità e contraddizione, che rendono possibile una rappresentazione

chiara dell'oggetto. È interessante, tuttavia, notare che Reimarus, nonostante non si occupi di soprainsensibile in relazione ai limiti della ragione, propone un rapporto tra ragione e cosa in sé che può, anche in questo caso, anticipare il concetto kantiano di confine.

Delineando i limiti dell'attività razionale, Reimarus afferma, infatti:

quando abbiamo determinato il concetto della facoltà della ragione, allora tutto viene risolto grazie a ciò. La verità è l'accordo dei nostri pensieri con le cose, secondo il quale noi pensiamo. Questa verità logica nel pensiero (*veritas in cogitando*) presuppone anche una verità metafisica o sostanziale (*veritatem in essendo*) nella cosa stessa. [...] Perciò le cose in sé hanno la loro verità essenziale, proprio secondo le regole della contraddizione e dell'accordo, con le quali la nostra facoltà naturale della ragione si accorda nel pensiero.⁶

Senza dubbio un'idea del tutto simile era presente già nella *Philosophia prima* di Wolff, in cui viene affermata la «*veritas transcendentalis*» della cosa in sé⁷. Wolff, tuttavia, non prevedeva un ulteriore fondamento, come le regole della natura, per il rapporto tra ragione e cosa in sé, piuttosto proprio la validità teologica della cosa in sé poteva fungere da fondamento. Per Wolff, inoltre, non era possibile pensare alcun presupposto metafisico che

¹ Cfr. H.S. Reimarus, *Vernunftlehre*, cit., p. 20.

² Cfr. Ivi., p. 42.

³ Cfr. Ivi., p. 45.

⁴ A questo proposito è interessante notare che anche Reimarus distingue un'applicazione teoretica e una morale della ragione.

⁵ Cfr. KU, p. XX-XXV (p. 87-93).

⁶ H.S. Reimarus, *Vernunftlehre*, cit., p. 38-39.

⁷ «*Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti*» (C. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, in: *Christian Wolff Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. Ecole und H. W. Arndt, II Abteilung, Band 3, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1962, p. 385).

andasse oltre la verità logica¹; nelle opere di Wolff si trova perciò una definizione dei confini della ragione, ma non dei suoi limiti.

Reimarus, invece, sostiene che la verità può essere trovata soltanto nell'accordo tra ragione e cosa in sé e che in questo accordo possa essere stabilito il corretto uso della ragione secondo le regole della natura. Similmente, Kant sostiene che quando la metafisica viene intesa come scienza fornisce «dimostrazioni soddisfacenti delle leggi, che stanno a priori a fondamento della natura, intesa come gli oggetti dell'esperienza»². Il significato di cosa in sé in Kant è senz'altro molto più profondo e decisamente differente rispetto a quello di Reimarus; credo però sia interessante notare come in Reimarus, e così poi in Kant, il concetto di cosa in sé sia determinante nell'individuare i limiti della ragione. Come è noto, infatti, in Kant la distinzione tra limiti e confini è strettamente legata a quella tra fenomeno e noumeno, in virtù della quale è possibile conoscere i confini, ma non i limiti (il *Grenzbegriff*, ossia il noumeno) della ragione.

In questo punto sta, forse, la distanza più grande tra Reimarus e Kant nella loro nozione di esperienza, poiché, chiaramente, il limite in relazione al noumeno subisce, nel pensiero kantiano, una «rivoluzione copernicana» rispetto alla tradizione precedente. Per Reimarus la relazione con la cosa in sé diviene criterio di verità e le leggi inscritte nella natura sono ciò a cui la ragione deve conformarsi.

¹ Cfr. C. Wolff, *Philosophia prima sive ontologia*, cit., p. 385-387.

² KrV, p. 13 (p. 25).

Kant, invece, come scrive esplicitamente al §57 dei *Prolegomeni*, deve ammettere l'esistenza della cosa in sé come fondamento reale e come condizione di possibilità dei fenomeni; per questo nella *Critica della ragion pura* si trova che «il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo»³.

Le differenze tra la *Vernunftlehre* e la *Critica della ragion pura* sono molte ed evidenti e, tuttavia, anche in Reimarus, similmente a Kant e differentemente da Wolff, il rapporto tra ragione e cosa in sé viene considerato l'e-

³ Cfr. E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, cit., p. 101. Pietro Faggiotto sostiene a questo proposito che «il vero problema che qui Kant si pone non riguarda la possibilità di inferire l'esistenza di esseri intellegibili, ma quello di non lasciarli nella più completa indeterminazione, evitando nel contempo la loro contaminazione empirica» (P. Faggiotto, «Limiti» e «confini» della conoscenza umana secondo Kant, cit., p. 237). Secondo l'interpretazione di Faggiotto, il problema del limite in Kant non si configura come il tentativo di restituire la natura degli oggetti soprasensibili, bensì come lo sforzo di ricostruire la relazione tra mondo sensibile e intellegibile. Ciò che interessa a Kant, diversamente da Reimarus, non è dunque l'accordo con le regole di identità e contraddizione, ma il rapporto tra sensibile e soprasensibile che si configura come una relazione di limite. La distinzione tra limite e confine, perciò, definisce un rapporto di conoscenza, non descrive regioni ontologiche della realtà, ma definisce «i percorsi territoriali del pensiero» (E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, cit., p. 99). Il limite indica il corretto uso della ragione relativamente all'esperienza e pone l'esistenza della cosa in sé come condizione di possibilità dell'esperienza; il confine, che la ragione tenta di superare di volta in volta, stabilisce la relazione tra sensibile e soprasensibile.

lemento fondamentale nella definizione dei limiti razionali: disegnare la mappa della ragione, individuando limiti e confini, significa per Reimarus seguire le leggi di natura ricercando la verità nella cosa in sé e trovando nell'esperienza il fondamento sistematico della ragione. Per Kant, analogamente, indagare il territorio dell'intelletto significa stabilire il limite tra il sensibile e l'intelligibile, mediante una definizione del rapporto tra fenomeno e cosa in sé.

Nella sua *Logica*, dunque, Reimarus rivela una concezione della ragione che sembra anticipare quella kantiana. Come scrive Andrea Gentile, è «la possibilità di determinare i propri limiti che conferisce il singolare privilegio alla ragione – nella sua autonomia – di essere legislatrice di se stessa. *Critica* vuol dire non soltanto esame dei limiti, ma anche dell'interna struttura del sapere»¹.

Nella distinzione kantiana tra limiti e confini si ritrova, quindi, un'idea di ragione che è legislatrice di se stessa, che è autonoma e che nella determinazione dei propri limiti afferma la possibilità di poter essere compresa in un'unità sistematica. Kant, infatti, nella prima *Critica* afferma che la ragione è fondata in se stessa, essa è «un'unità del tutto autonoma, sussistente per sé, in cui ogni membro, come in un corpo organico, esiste in vista degli altri e tutti esistono in vista di ciascuno»². Allo stesso modo, Reimarus scrive che noi «abbiamo i fondamenti dell'intera *Vernunftlehre* davanti agli occhi»³: la ragione possiede natu-

ralmente le proprie regole e non deve far altro che applicarle nella propria relazione con il mondo. La ragione trova il proprio fondamento nella natura e determina i propri limiti secondo le leggi naturali date: essa perciò non deve prendere le proprie regole dalla filosofia, dalla logica o da una qualche teoria della conoscenza.

Nell'individuare l'autonomia della ragione Reimarus si discosta da Wolff e pone le basi per un'idea di ragione, quale sarà quella kantiana, che trova il proprio fondamento e i propri limiti in se stessa. La scienza, perciò, non è per Reimarus un insieme di teorie di cui occorre dedurre l'unità; la filosofia come scienza è piuttosto il corretto uso della ragione secondo le regole date dalla natura, le regole di contraddizione, le quali ne stabiliscono i limiti. Anticipando Kant, la metafisica come scienza è l'utilizzo critico della filosofia e soltanto un tipo di filosofia che considera la capacità razionale come autonoma e fondata in se stessa può dunque porre la ragione di fronte a un tribunale. In questo modo, attraverso l'esperienza, non si colgono tanto i materiali che compongono il sistema, quanto il suo disegno: la mappa della ragione.

¹ A. Gentile, *Ai confini della ragione*, cit., p. 209.

² KrV, B XXIII (p. 48).

³ H.S. Reimarus, *Vernunftlehre*, cit., p. 51.

Rudolf A. Makkreel e Sebastian Luft (cur.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 2009).

Negli ultimi anni si è assistito a un rinnovato interesse per il neo-kantismo con studi e ricostruzioni storiografiche di notevole fattura: si pensi *in primis* ai numerosi ed importanti lavori su Cassirer del padre degli studiosi del neo-kantismo italiano, Massimo Ferrari, o al recentissimo e seminale libro di Giuseppe D'Anna sulla gnoseologia e sull'ontologia di Hartmann o al sistematico lavoro di Ezio Gamba sull'estetica di Cohen. Tuttavia, nessuna di questi studi tratta dell'influenza che questo movimento, sorto alla fine del XIX secolo, ha esercitato nella filosofia del Novecento e continua esercitare nell'attuale dibattito filosofico come questo volume collettaneo curato da Rudolf A. Makkreel e Sebastian Luft.

Chi erano i neo-kantiani? È difficile dirlo, infatti, lo stesso riferimento a Kant nel loro nome può indurre certi fraintendimenti come se questi autori volessero in un qualche modo rifarsi al filosofo di Königsberg. Ma anche in questo caso bisognerebbe chiedersi a quale Kant questi filosofi si riferissero. In generale si suole distinguere due grandi scuole del neo-kantismo, la scuola collegata all'università di Marburg della quale facevano parte autori come Otto Liebmann, Friedrich Albert Lange, Hermann Cohen, Paul Natorp e Ernst Cassirer, e la scuola connessa alle università di Heidelberg e Freiburg, chiamata del Ba-

den, i cui componenti erano Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Emil Lask.

Il volume indaga l'originale contributo che questi autori neo-kantiani hanno dato per la definizione di alcuni importanti problemi filosofici, come quello della soggettività, della natura trascendentale della filosofia, della filosofia come sistema di saperi, del carattere scientifico e positivo della scienza, della storiografia e della filosofia della storia e dei valori. Il libro è diviso in quattro sezioni, ognuna delle quali tratta in modo specifico uno degli argomenti appena elencati.

La prima sezione, intitolata *Phenomenology, Hermeneutics, and Neo-Kantianism*, tratta in modo particolare del contributo polemico del neo-kantismo alla genesi della fenomenologia e dell'ermeneutica nelle prime decadi del XX secolo. Il primo articolo di Helmut Holzhey, *Neo-Kantianism and Phenomenology: The problem of Intuition* (pp. 25-40), offre un confronto fra le dottrine neo-kantiane e quelle fenomenologiche sulla natura e il ruolo dell'intuizione. Queste due correnti, analizzate soprattutto attraverso l'esame di figure quali Husserl e Heidegger da una parte e Cohen e Natorp dall'altra, avrebbero dissolto l'equilibrio kantiano secondo il quale la conoscenza è la sintesi fra intuizione e concetti. La fenomenologia ha posto maggiore importanza sull'intuizione sia nella sua forma di visione eidetica che nella sua forma di comprensione originaria. Al contrario il neo-kantismo, ed in primis quello di Marburg, risolve il concetto dell'intuizione come uno dei momenti della determinatezza del pensiero. Holzhey infine analizza gli sviluppi teorici del problema dell'intuizione in Hartmann e Cas-

sirer che sarebbero i risultati della commissione dei due movimenti.

L'articolo *The Hermeneutics of Perception in Cassirer, Heidegger, and Husserl* (pp. 41-58) di Rudolf Bernet tratta il problema della percezione. In particolare Bernet dimostra nell'articolo che le differenti posizioni di Heidegger e Cassirer sono dovute ad una diversa lettura di Husserl su temi quali la finitudine del soggetto, la relazione fra attività e passività della conoscenza, l'immaginazione produttiva, il linguaggio e i rapporti fra etica e religione. In generale i fraintendimenti si baserebbero su un diverso concetto dell'ermeneutica ed in particolare del differente ruolo che gioca la percezione. Secondo Bernet l'ermeneutica di Heidegger conduce all'acquisizione della finitudine dell'essere e del pensiero e svilupperebbe una vera filosofia ermeneutica. L'ermeneutica di Cassirer, invece, descriverebbe un sistema di forme simboliche da un punto di vista assoluto, o meglio definito, così come vorrebbe Thomas Nagel, "view from nowhere". In questo modo l'ermeneutica diventa filosofia nella comprensione di ciò che riguarda la percezione, ma smette di essere una vera e propria filosofia che pensa radicalmente la finitudine.

Il saggio *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity* (pp. 59-91) di Sebastian Luft paragona le teorie della soggettività di Natorp e Husserl e mostra in modo convincente le reciproche influenze. In particolare Luft sostiene che la più tarda teoria husserliana della soggettività sia influenzata a livello metodologico dal tentativo di Natorp di raggiungere una originaria concretezza della soggettività.

Il contributo di Jena Grondin, *The Neo-Kantian Heritage in Gadamer* (pp. 92-110), uno dei contributi più interessanti per la prospettiva del volume, tratta la volutamente nascosta influenza del neo-kantismo nel pensiero di Gadamer. In particolare l'autore di sofferma sul periodo pre-heideggeriano di Gadamer nel quale egli aveva studiato con neo-kantiani del calibro di Eugen Kühneman, Richard Höningwald, e soprattutto Hartmann. Grondin suggerisce che proprio questi contatti con i neo-kantisti fecero insorgere in Heidegger una sorta di diffidenza verso Gadamer che sarà protratta poi per tutta la vita. Le influenze neo-kantiane della filosofia gadameriana si raccolgono per l'autore intorno a cinque plessi concettuali: 1) la pretesa di validità delle scienze umane; 2) il riferimento alla tradizione umanistica; 3) la centralità della nozione di coscienza; 4) la comprensione della storia della filosofia in termini di storia dei concetti in sostituzione della neo-kantiana storia dei problemi; 5) l'idea che il linguaggio è l'elemento attraverso cui si esperisce l'essere.

La seconda parte del libro è dedicata alla natura trascendentale della filosofia. Il primo articolo di Manfred Kühn, intitolato *Interpreting Kant Correctly: One the Kant of the Neo-Kantians* (pp. 113-131) analizza le interpretazioni neo-kantiane della filosofia di Kant con particolare riferimento a Platone. Secondo Kühn il "platonismo trascendentalizzato" fu la principale interpretazione di Kant sia presso la scuola di Marburg sia in quella del Baden. L'autore ricostruisce anche il Platonismo di Hermann Lotze e il problema della distruzione nietzscheana dei valori, prima di pren-

dere in considerazione le critiche di Heidegger all'interpretazione di Kant della scuola di Marburg.

Jürgen Stolzenberg in *The Highest Principle and the Principle of Origin in Hermann Cohen's Theoretical Philosophy* (pp. 132-149), prendendo in considerazione le interpretazioni di Geert Edel e Helmut Holzhey, tratta del tentativo di Cohen di fondare la filosofia come una teoria della scienza, basata su un nuovo concetto di esperienza che consiste nella totalità delle proposizioni che formano il contenuto della matematica e delle scienze naturali pure. In questo senso Cohen contrasta ogni interpretazione psicologista di Kant che ridurrebbe l'analisi trascendentale ad una conoscenza empirica di condizione soggettive che non possono essere a fondamento a priori dell'universalità della conoscenza matematica.

In *Transcendental Logic and Minimal Empiricism: Lask and McDowell on the Unboundedness of the Conceptual* (pp. 150-174), Steven G. Crowell confronta gli sviluppi kantiani di Emil Lask e di John McDowell in particolare nella relazione fra l'idea di illimitatezza della verità e l'*unboundedness of the conceptual*. Entrambi i pensatori infatti presenterebbero, con intenzioni diverse, dei modelli filosofici di tipo panlogistico, nei quali il mondo è compreso direttamente attraverso strutture di tipo logico. Il sogno di McDowell di un empirismo minimo, tuttavia, non può essere realizzato secondo Crowell perché nella sua teoria manca ciò che Lask chiama l'"immediato vivente nella verità". Attraverso questo concetto Lask, invece, fonderebbe per Crowell una vera logica trascendentale.

La terza sezione del libro ha come tema il rapporto dei Neo-kantiani con le scienze. Michael Friedman, in *Ernst Cassirer and Thomas Kuhn: The Neo-Kantian Tradition in the History and Philosophy* (pp. 177-191), passa in rassegna i contributi del neo-kantismo alla filosofia della scienza con particolare alla concezione del modello genetico della conoscenza. Il lungo e documentato saggio *To Reach for Metaphysics: Émile Boutroux's Philosophy of Science* (pp. 192-249) di Fabien Capeillères tratta della personalità più importante del neo-kantismo francese con una attenzione particolare alle dispute che emersero fra spiritualismo e positivismo alla metà del XIX secolo e alle varie interpretazioni di Kant che in seno di queste venivano elaborate.

L'ultima sezione del libro è dedicata ai problemi della storia, della cultura e del valore. L'articolo di Rudolf Makkreel, intitolato *Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians* (pp. 253-271), è la riproposizione aggiornata di un saggio del 1969 e tratta in modo lucido e sistematico della distinzione concettuale e di ambito fra la teoria delle *Geisteswissenschaften*, sostenuta da Dilthey, e quella delle *Kulturwissenschaften*, sostenuta invece dai neo-kantiani, che si era venuta ad elaborare a partire dalla penultima decade del XIX secolo.

Il saggio di Reiner Wiehl, *The Multiplicity of Virtues and the Problem of Unity in Hermann Cohen's Ethics and Philosophy of Religion* (pp. 272-292) tratta di un aspetto poco studiato di Cohen, ovvero della sua teoria della virtù in relazione all'unità dell'autocoscienza come unità nella totalità e dei rapporti con filosofia della religione.

L'ultimo capitolo di Massimo Ferrari, *Is Cassirer a Neo-Kantian Methodologically Speaking?* (pp. 293-314) esamina in che senso Cassirer può essere considerato appartenente alla scuola dei neo-kantiani di Marburg attraverso l'analisi di quattro presupposti metodologici: 1) la funzione del metodo trascendentale; 2) il problema dell'interpretazione dell'a priori; 3) la teoria delle categorie cioè quelle funzioni cognitive che sottostanno all'esperienza scientifica e alle forme culturali; 4) il problema della soggettività. Il risultato a cui perviene Ferrari nella sua accurata indagine di questi plessi problematici è che la filosofia di Cassirer si basa su alcuni elementi fondamentali della scuola di Marburg e che essa può essere vista come uno loro naturale sviluppo. Anche la teoria delle forme simboliche, che rappresenta la sfida più grande al neo-kantismo marburghese, deve essere collocata, nonostante tutta la sua originalità, all'interno di questa tradizione filosofica.

Il libro nei suoi vari articoli propone tutte originali e nuove interpretazioni dell'impatto del neo-kantismo nella filosofia del XX secolo e perciò rappresenta indubbiamente un'importante punto di riferimento per le ricerche future. È un peccato, tuttavia, che solo uno dei dodici articoli presenti nel volume si occupi dell'importanza e dell'attualità della prospettiva del neo-kantismo nel pensiero contemporaneo. Pensatori come Richard Rorty, Robert Brandom e più recentemente Robert Hanna sembrano riproporre temi e argomenti appartenenti al movimento neo-kantista.

Marco Sgarbi,
Università di Verona

Stefano Marino, *Un intreccio dialettico. Teoresi, estetica, etica e metafisica in Theodor W. Adorno* (Roma: Aracne, 2010).

Il libro di Stefano Marino si presenta come un'analisi interpretativa di ampio respiro sul pensiero di Theodor Wiesengrund Adorno, figura poliedrica come poche altre nel Novecento, la cui biografia e la cui opera rivelano una pluralità di interessi e di influenze da cui non è possibile prescindere, tanto essi si compenetrano ed interagiscono reciprocamente. Sono in particolare gli aspetti teoretici, storici, estetici – nella pluralità di significati che tale termine comporta – e sociologici ad essere presi in considerazione, in quanto elementi che principalmente determinano la riflessione di Adorno, in un continuo rimando reciproco che, lungi dallo strutturarsi in una trattazione sistematica, apre a quella trama di rimandi che può considerarsi il tratto più caratteristico della sua filosofia e che il titolo *Un intreccio dialettico* delinea in maniera esemplare. Una riflessione, quella di Adorno, caratterizzata dall'aspra critica verso un sistema amministrato e reificato: una dimensione onnicomprensiva, quella di tale sistema, alla quale la stessa riflessione razionale appartiene – o che proprio quest'ultima, per meglio dire, istituisce –, ma che non per questo conduce, seguendo l'interpretazione di Marino, ad un'impasse fatalistica del pensiero, come alcuni critici hanno invece ravvisato. Né, d'altra parte, la riflessione su tale sistema rimane confinata ad un ambito puramente teoretico, giacché essa, in Adorno, acquista anzi

una fondamentale rilevanza pratica, seppure in qualche maniera aporetica o “utopica”, ma non per questo meno rilevante nella sua dimensione di apertura e di speranza.

Il libro si compone di sei capitoli che analizzano, in maniera aperta e duttile, alcuni nodi teorici del pensiero di Adorno (teoresi, estetica, etica e metafisica), rimandandosi, integrandosi e schiarendosi reciprocamente, secondo l’andamento di un discorso che, più che ambire ad esaurire ogni singolo argomento, mira piuttosto a mostrare le molteplici implicazioni reciproche e la coerenza dialettica sottostante ad un filosofare che non è sistema, ma neppure irrelata pluralità di prospettive. Un discorso, quello di Marino, che mantiene anche una costante attenzione a molteplici e diversi riferimenti critici, e che contestualizza il pensiero di Adorno all’interno del più generale panorama della riflessione novecentesca, non solo tenendo conto di autori a lui vicini (Lukács) oppure contrapposti (Heidegger), ma anche di scuole di pensiero apparentemente distanti, quali il pragmatismo di Dewey e Rorty o il decostruzionismo di Derrida, solo per citare alcuni esempi.

La riflessione di Marino prende le mosse da quello che può essere considerato il testo chiave non solo per una comprensione del pensiero di Adorno, ma per la ricostruzione dell’intera teoria critica, in quanto opera che diviene una sorta di “manifesto” per tutti gli autori che afferiscono alla Scuola di Francoforte: quella *Dialettica dell’illuminismo*, scritta da Adorno a quattro mani con Horkheimer, che, com’è noto, espone la tesi fondamentale secondo cui la razionalità tipica del-

la modernità sarebbe implicitamente autodistruttiva e coercitiva nei riguardi della libertà e dignità umana, secondo un cammino storico di progresso-regresso che caratterizza il Novecento come secolo della decadenza, dell’appiattimento dell’individuo, della coercizione e della barbarie. Se l’opera di Adorno per molti versi e indiscutibilmente riflette un profondo pessimismo storico, l’intenzione di Marino è mostrare come sia possibile ravvisare, attraverso un’ampia un’analisi trasversale ai testi dell’autore, anche un’apertura verso un futuro diverso: scaturisce da qui, pertanto, non solo un atteggiamento di critica verso quelle rigide posizioni storicistiche (nell’interpretazione di Adorno l’esplicito riferimento è a Hegel e Heidegger) che finiscono per sfociare inevitabilmente in qualche forma di determinismo, ma anche l’intenzione di un superamento dell’impasse in cui si trova ad essere rinchiusa la razionalità in virtù del suo stesso incedere.

A partire da questa analisi preliminare, secondo cui “i compiti fondamentali della filosofia di Adorno sembrano consistere nella comprensione delle ragioni profonde di ciò che è e nell’indicazione di qualcosa che ancora non è ma potrebbe essere, ossia un’alternativa possibile allo stato di cose vigente” (p. 53), si riconosce la possibilità di un’apertura proprio grazie alla capacità di autoriflessione critica del pensiero stesso. Infatti, prosegue Marino: la ragione rappresenterebbe come una “seconda natura” per l’uomo, nel senso che avrebbe ben condotto l’umanità al di fuori di una visione del mondo irrazionale e magica, consentendone con

ciò anche il dominio sulla natura, ma “non sarebbe riuscita a elevarsi al di sopra dei meccanismi coattivi di quest’ultima, sarebbe rimasta, per così dire, impigliata nella natura, andando a costituirsi in seconda natura e *ratio* strumentale” (p. 71). Ora, l’apertura consisterebbe precisamente in una razionale comprensione di tale dinamica e in un conseguente recupero di momenti in qualche misura extraconcettuali, senza che, ovviamente, ciò comporti una negazione della razionalità stessa, quanto piuttosto un suo ripensamento passibile di poter condurre il soggetto verso l’acquisizione di una dimensione più autenticamente “umana”.

È a questo punto della riflessione che l’intreccio dialettico inizia a manifestarsi in tutta la sua portata e, a tale proposito, il terzo capitolo su “La convergenza-compresenza di teoresi, etica ed estetica nel filosofare adorniano” costituisce una sorta di autentica architrave nell’economia del libro. A partire dalla considerazione del carattere prettamente teoretico-conoscitivo del pensiero di Adorno, che non prevede alcuna prassi rivoluzionaria immediata e, anzi, si pone criticamente nei confronti della sua stessa idea, si mostra come tale carattere teoretico-conoscitivo, proprio nella sua fondamentale dimensione critica, sia in realtà già intriso di istanze etiche e normative. Una caratteristica, questa, che rimane trasversale a tutto il corso della produzione adorniana, sin dai primissimi scritti quale la prolusione del 7 maggio 1931 *L’attualità della filosofia*, e che si riflette sull’idea stessa di verità, la quale per Adorno non risiederebbe in una dimensione esclusivamente speculativa, ma acqui-

sterebbe un senso solo in quanto calantesi nella realtà reificata, negando con ciò la “menzogna dell’opinione” e legandosi all’idea stessa di “speranza” come indice di un’apertura verso il “non ancora esistente”.

Un’idea di verità e di conoscenza che, in quanto tale, informa anche la dimensione estetica, senza che – non è fuor di luogo ribadirlo – tra questi aspetti vi sia alcuna forma di subordinazione, quanto piuttosto un compenetrarsi reciproco, soprattutto laddove il linguaggio artistico (*in primis* quello musicale) sembra disporre di elementi che permettono di superare i limiti di una *ratio* esclusivamente concettuale, consentendo la coesistenza di elementi diversi e contrastanti entro un tutto compiuto. Da qui “l’aspirazione a una filosofia che sia in grado di comporre” (p. 100), recuperando anche quegli elementi extrarazionali che trovano la loro collocazione precipua nella dimensione artistica e a cui si congiunge la ricerca di una forma espositiva (*Darstellung*) capace di “catturare il non-identico, rendendolo pensabile e conoscibile ma senza sottometerlo alla struttura logica dell’identità” (p. 107). A partire da queste considerazioni essenziali, il saggio di Marino prosegue analizzando gli stili espositivi adottati da Adorno nella ricerca di un’“estetizzazione” del discorso filosofico che, amalgamandosi con i tratti più squisitamente razionali o concettuali, possa sviluppare appieno quelle potenzialità di critica nei confronti del pensiero omologante senza approdare tuttavia a forme di irrazionalismo e relativismo.

Secondo una prospettiva in qualche modo capovolta rispetto a quella finora delineata,

nelle dense pagine che costituiscono il quinto capitolo (“Verità, trasformazione e morte dell’arte nell’epoca del mondo amministrato e dei genocidi”) viene riproposta una riflessione sugli aspetti di critica dell’ideologia, verità, normatività, utopia e speranza, ma a partire da una prospettiva eminentemente estetica, dove il riferimento principale è rappresentato appunto dalla *Teoria estetica* pubblicata postuma nel 1970. Innanzitutto, Marino pone in evidenza come il rapporto tra arte e verità risulti essere strettamente intrecciato con l’imprescindibile approccio teorico-critico, per cui arte “vera” sarà solo quella che non si limita a rappresentare la realtà condividendone i canoni, ma che si pone invece l’obiettivo di mostrarne tutte le contraddizioni, le costrizioni e i limiti intrinseci, in modo da divenire uno stimolo al mutamento. Da qui si aprono tutta una serie di questioni inerenti il rapporto tra arte e riflessione filosofica, quest’ultima intesa come momento necessario per interpretare l’intrinseco carattere enigmatico dell’opera: un enigma che risiede nel connubio dialettico instaurantesi tra forma e contenuto, e in cui gli aspetti tecnici necessari alla produzione artistica – che ne rappresentano l’elemento sociale oggettivo che si rapporta all’istanza soggettiva dell’artista – risultano essere un elemento conoscitivo fondamentale per “portare la riflessione all’interno delle opere” (p. 146). Il modello di riflessione che viene proposto, dunque, prevede che gli elementi concettuale e aconcettuale non si risolvano l’uno nell’altro, ma permangano ciascuno con la propria valenza in un continuo rimando reciproco di razionale irrazionalità.

Uno dei momenti più intensi dell’intero saggio lo si raggiunge quando, sempre nel quinto capitolo, il rapporto tra estetica e verità si allarga a ricomprendere, oltre che gli aspetti teoretico-conoscitivi, anche quelli etico-normativi, chiamando in causa una precisa responsabilità dell’artista che gli deriva dall’inevitabile confronto con “l’incomunicabile”, dove per “incomunicabile” deve intendersi tutto il dolore, l’angoscia e la barbarie che la parola “Auschwitz” racchiude. Ciò, sempre con la consapevolezza che Auschwitz, per Adorno, rappresenta più che le pur atroci vicende legate alla Shoah, divenendo piuttosto il segno di un’intera epoca della storia universale. Se, dopo Auschwitz, nulla può rimanere uguale, è la stessa idea di metafisica a perdere di significato, in quanto nulla, su nessun piano dell’essere, può attribuire un senso a quanto accaduto; la responsabilità dell’artista e il ruolo dell’arte, da ora in avanti, diviene quello di “dar voce alle mute vittime della storia” (p. 150): un compito in cui l’aspetto formale si dimostra decisivo, anche rispetto al momento contenutistico e politico-programmatico, nel perseguire l’istanza della critica e dell’impegno. Una ripresa delle tematiche legate alla verità dell’arte porta a sottolineare l’inganno veicolato dai prodotti “culturali” di massa, e la difficoltà a trasmettere messaggi da parte dell’arte vera che rimane per lo più inascoltata – cosa che accade non tanto per il fatto di non essere compresa, quanto piuttosto per il suo costituire l’espressione di un’angoscia epocale intollerabile se paragonata al gusto edulcorato tipico della vita amministrata.

L'ultima parte del libro ripercorre la "Filosofia della storia della musica" di Adorno, in un percorso in cui si ritrovano ancora i caratteri fondamentali rinvenuti nella *Dialettica dell'illuminismo*. Riprendendo le argomentazioni circa il rapporto tra elemento soggettivo dell'artista e dimensione storico-sociale con l'elemento tecnico come *tertium comparationis*, Marino mostra come Adorno, in numerosi scritti sull'argomento, delinei una sorta di teleologia nello sviluppo delle forme musicali che giustifica una vera e propria filosofia della storia della musica. Sarebbe la musica di Beethoven – per molti versi accostata alla filosofia hegeliana, sebbene ritenuta ancora capace di sfuggire alla logica conciliativa del sistema – a portare alla massima espressione il sistema tonale; un sistema che entra in crisi nei primi anni del Novecento, con Schönberg a fungere da interprete principale di tale crisi, il quale, attraverso "l'adozione della libera atonalità [...] e la disintegrazione degli schemi formali tradizionali" (p. 189), riesce a veicolare tutta l'angoscia che pervade il mondo amministrato. Una critica feroce Adorno muoverà nei confronti della dodecaфония proprio a causa della scomparsa dell'elemento soggettivo e individuale in favore di una rigida organizzazione formale, rispecchiando in ciò la medesima dinamica cui sottostà la ragione nella dialettica dell'illuminismo. Ricercando una forma di apertura al nuovo che non sia sconfitta del passato, Adorno proporrà una "musica informale" in cui l'elemento soggettivo e quello oggettivo giungano ad equilibrarsi, in una modalità tuttavia alquanto indefinita, se non proprio aporetica, su cui

l'ipotesi del silenzio e della fine dell'arte giunge drammaticamente ad affacciarsi. Tuttavia, conclude Marino, si tratta di "un silenzio gravido di verità, critica e utopia: le tre parole-chiave che ci hanno accompagnato in questo itinerario interpretativo nel pensiero di Adorno, e che [...] riflettono meglio di ogni altra la rilevanza, la portata e l'attualità del [suo] lascito intellettuale" (p. 200).

Cristian Casadei

Liceo Tecnologico "Torriani" di Cremona

Laura Anna Macor, *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010).

“**M**an is made of filth, and for a time wades in filth, and produces filth, and sinks back into filth, till at last he fouls back the boots of his own posterity. That is the burden of this song – *the filthy cycle of human destination*.”¹ These words, pronounced by Franz Moor at the end of the second scene of the forth act of F. Schiller's

¹ Friedrich Schiller, *The Robbers* (Salt Lake City: Kessinger Publishing, 2004), p. 103. Cf. Friedrich Schiller, *Schillers Werke. Nationalausgabe* (Weimar: Böhlau Nachfolger, 1943ff.) [from now on NA followed by the volume number and the page], III, p. 95: “der Mensch entsteht aus Morast, und wadet eine Weile im Morast, und macht Morast, und gährt wieder zusammen in Morast, bis er zuletzt an den Schuhsohlen seines Urenkels unflätig anklebt. Das ist das Ende vom Lied – der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung”.

play *The Robbers*, are the verses chosen provocatively by Laura Macor to title her wonderful book. In a quite suggestive manner, they also introduce what Macor's subtitle announces to be the main objective of her work: to go over the development of Schiller's thought from the Enlightenment to his encounter with Kantian philosophy. As suggested by the title, the problem this work is concerned with is the question that would constantly obsess Schiller throughout his first texts on medicine until his last plays, and which is also present in his best known philosophical works: the problem of *human destination*. Thus, it might be helpful to clarify that the German word "Bestimmung" refers, on the one hand, to destiny and destination, yet, on the other hand, to the philosophical and ethical concept of "determination". Therefore, the question that runs through Macor's book not only concerns the "tragedy" or "drama" of human existence – even though it would not be possible to understand the whole of Schiller's thought (as Macor well points out) without reading, at the same time, his poetry and dramatic works. The issue at hand is, basically, to comprehend the complex path Schiller had to travel in order to formulate his own original thoughts on human being's moral destination. Just as Goethe would state in his conversations with Eckermann, the prevailing question in Schiller's thought always regarded human freedom. This is precisely the question Macor has in mind as she cautiously goes over the steps that definitively led Schiller to *anticipate* an encounter with Kant's practical philosophy.

This one task would already be enough to consider Macor's book completely relevant. Well, there are indeed, if any, very few studies concerned with examining the philosophical antecedents of the work of the young Schiller with the rigour and devotion that characterize this book. It starts going over his education in the Karlsschule, followed by an approach to his first essays, plays and early poetic production, until examining his first papers on history and practical philosophy at the beginning of the 1790s.¹ However, Macor's interest is yet ulterior, making her book not only relevant, but also original and provocative within current Schillerian studies. The task she sets out to fulfil may be described as a twofold task: 1) On the one hand (here she might be closely following Riedel as well as Beiser), Macor sets out to show that Schiller should not be studied as he has been traditionally: simply as a secondary "guest" in the "house" of the history of philosophy.² In the introduction and throughout the entire

¹ Wolfgang Riedel's book, *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der 'Philosophischen Briefe'* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), is one of the closest antecedents to this work; Macor acknowledges this intellectual debt throughout the entire book. Frederick Beiser's most recent book on the subject, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination* (New York: Oxford University Press, 2005), is also worth mentioning, and Macor constantly refers to it in a rich critical-constructive dialogue with the author.

² In the author's own words: "Hat man Schiller weiterhin nur als einen Gast im Hause der Philosophie zu betrachten?" (Macor, 2010, p. 165).

book, she asserts to point out that this has been the case of most secondary references written on this author's account in the field of philosophy – anyone who has had the fortune to encounter Schiller on his or her path can verify this fact with surprise as well as disappointment.¹ 2) On the other hand, Macor is determined to prove that the encounter with Kant at the beginning of the 1790s should not be described as the cause of a definitive turn in Schiller's thought, as has usually been the case.² Underlying these interpretations is the usual assumption stating that Schiller's reading of Kant's philosophy, especially of the three *Critiques* (between 1791 and 1792), must have decisively transformed the "playwright's" thoughts; either by definitively introducing him into the field of philosophy (thus, assuming that Schiller should not be considered a "philosopher" *stricto sensu* before reading Kant), or rather by leading him away from a profound metaphysical perspective in a more "modern" di-

¹ Beiser himself points out this fact in his book's introduction, it is also the reason he titles his study on Schiller the way he does. Also Cf. Frederick Beiser, "Un lamento. Sobre la actualidad del pensamiento schilleriano" [A lament. On the actuality of Schiller's thinking], in M.R. Acosta (ed.), *Friedrich Schiller: estética y libertad* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008), p. 131-151.

² In classic references on this matter it is common to run into the idea of a "Kantian turn" in the development of Schiller's thought. In one of his letters to Schiller, Körner himself even suggests the idea of Schiller "being converted to Kantian philosophy" ("philosophische[n] Bekehrung") (cf. NA XXXIV, p. 57) after reading the *Critiques*.

rection, and, as such, autonomous and independent from ideas closer to certain metaphysical tendencies of the Enlightenment.³ In order to confront these interpretations, Macor argues that Schiller had already developed his own philosophical position, similar to Kant's and different from the attempts of grounding moral virtue on religion as well as from the need to support ethics on an idea of transcendence, when he encountered Kant's works on practical philosophy and, therefore, Kant's rational groundwork of moral autonomy.⁴ Schiller's

³ This is even the case with Beiser himself who, besides wanting to rescue a Schillerian philosophy from the beginning of his literary and academic production, is interested, in any case, in showing the transformation that Schiller's encounter with Kant implied (cf. Beiser, 2005, p. 45). Macor explicitly argues with these statements (cf. Macor, 2010, p. 159ff.); this confrontation could even be considered to be one of the major motivations behind her book.

⁴ It is necessary to point out that Macor's purpose in this book is to specifically study the antecedents of Schiller's encounter with Kant's practical philosophy. This is the reason why the driving force throughout the book is the idea of "human destination" understood in an almost exclusive relation to morality and to the search for its "rational" and "intramundane" basis. Hence, not much is said about Schiller's encounter with the *Critique of Judgment*, nor of his interpretation and confrontation with Kant's thesis on aesthetics (on beauty and the sublime), which was one of Schiller's major interests throughout the decade of 1790, and which closely relates to his concern for the question of our "destination". It could be sustained – as Macor is interested in doing – that also regarding this encounter, as in the case of practical philosophy, Schiller had already developed his own positions during the

ideas on the need of an “intramundane” moral orientation, his insistency on understanding a purity inherent to the concept of virtue itself (against an “interested virtue”), and his search for the possibility of grounding morality within human nature, are the result of a decade long process of his own reflections.

As the book shows in detail, Schiller develops these thoughts in the 1780s out of his encounter and confrontation with the Enlightenment writers, and gives them shape by what Macor describes as philosophical “exercises” or “experiments”: his first academic essays, as well as his plays and poetic production, all previous to his reading of Kant. Thus, Macor insists once and again that in Kant’s work Schiller would have found, at the most, “new theoretical means” to give form to answers that were, nonetheless, already on their way, developing since years before. Hence, his response to Kantian philosophy would have been anything but “passive”, moreover, it was “selective” to the extent that it is possible to prove how “he would incorporate theses, without reservation, wherever he found them compatible or helpful to the formulation of his own thoughts; but he would not hesitate in reject-

1780s, and that they would only be confirmed, rather than transformed, by his encounter with Kant. I have tried to develop these ideas (thus, very close to the interests of Macor’s book) in M. R. Acosta, *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller* (Bogotá: Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia, 2008). Also Cf. M.R. Acosta, “¿Una superación estética del deber? La crítica de Schiller a Kant”, *Episteme N.S.* no. 2, Julio-Diciembre, 2008, pp. 1-24.

ing them explicitly wherever he ran into ideas that could contradict his own or not conciliate with them.”¹

Macor spares no efforts to attain her goal: the first three chapters are focused on an exhaustive reading of all of Schiller’s works preceding his reading of the three Kantian *Critiques*. Hence, she clears the way so that the dimension in which Kantian philosophy takes part in Schiller’s thought may be put into perspective throughout the fourth and final chapter. Thus, the book gathers the unique profits of a detailed doctoral research project (the book is, as a matter of fact, the expanded and corrected version, in German, of the dissertation for Macor’s PhD in Philosophy in the University of Padua)² and is written in a pleasant style with admirable clarity. It is evident the author has prudently stepped away from the initial research project, providing an ideal balance between philosophical rigour and literary talent. Furthermore, Macor’s analysis displays her ca-

¹ Macor, 2010, p. 163 (my translation). After this quote Macor introduces a few suggestions on the disagreements Schiller had regarding Kantian practical philosophy, especially in essays such as *On Grace and Dignity (Über Anmuth und Würde)*. This confrontation with Kant, to which Kant himself would reply in his *Religion within the Limits of Reason Alone*, is an issue that clearly exceeds Macor’s book’s objectives and is only suggested at the end as one of the possible directions of thought that are opened, in any case, by the work carried out in this book.

² Originally published in Italian under the title *Il giro fangoso dell’umana destinazione. Friedrich Schiller dall’illuminismo al criticismo* (Pisa: ETS, 2008).

capacity to explore Schiller's work in detail, going over his theoretical and philosophical antecedents without leaving behind the book's main outlook and scope. The aptitude in which she combines strict philosophical analysis with a perspective closer to literary studies must also be acknowledged: it is a very appropriate way to approach an author who was never willing to sacrifice form in place of content.

A good example for the versatile aptitude in this analysis is the way Macor proceeds in the book's first chapter.¹ In it, one can see how the author moves without difficulty between genres as various as Schiller's works on medicine, written during the Karlsschule period,² his first play, *The Robbers*, the poetic

¹ This first chapter plays a decisive role in building the general argument, which is why it will be evoked here in more detail. In any case, one does feel a sort of unbalance between this chapter and the next two: not only regarding their extension (the first chapter is double the length of either one of the following two), but rather regarding the argumentative "intensity", as it will be suggested further along in this review.

² Macor points out that these texts are "paradoxically" Schiller's first philosophical texts (cf. Macor, 2010, p. 36). The analysis goes over some of his best known works which are also, it may already be evident, philosophical, such as *The Philosophy of Physiology* (*Philosophie der Physiologie*) and the later essay *On the Connection between Animal and Spiritual Nature in Man* (*Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*). Macor also analyses other works which have been less studied by the secondary (philosophical) references on Schiller: *De discrimine febrium inflammato-*

Anthology published in 1782, and the two novels he wrote in the mid 1780s, that is, the *Philosophical Letters* (*Philosophische Briefe*) and *The Ghost-seer* (*Der Geisterseher*), both published in the *Thalia*. This chapter aims to show that during the Karlsschule period and in some of the texts immediately following it, it is already possible to witness a decisive change in Schiller's thought, oriented towards a progressive interest in the groundwork for morality that would seek, clearer each time, an "intramundane" direction. Schiller's first texts on medicine still reveal to be unmistakably influenced by the metaphysical tendencies that arose during the first debates on human destination, carried out in Germany during the mid 18th century by some of the authors of the *Spätaufklärung* (Mendelssohn and Abbt were the main characters of this debate as they continued a discussion that was begun by the German theologian Johann Joachim Spalding).³ However, even though his doubts on the need to appeal to the soul's immortality in order to think philosophically on morality were already present in his Introduction to the essay *On the Connection between Animal and Spiritual Nature in Man*, it is mainly in his play

riarum et putridarum and *Über die Krankheits-Umstände des Eleven Grammonts*.

³ Macor does a meticulous job tracking down the sources and analyzing step by step the path this discussion might have taken in Germany during the second half of the 18th century, based on the texts that influenced Schiller in the Karlsschule period, while receiving classes from his teacher Jakob Friedrich Abel.

The Robbers where Schiller starts to express them more explicitly.

This is one of the stages in Macor's analysis that needs best to be acknowledged in depth: the author proposes reading Schiller's first drama as a "sort of philosophical exercise that sets out to put the doctrine of destination [*Bestimmungslehre*] at stake"¹ by directly confronting the different and dominant positions of the debate during that specific period of time (mainly materialism and the metaphysical tendency that German Enlightenment answered back to it). The play's structure gives way to this dialogical exercise: Franz and Karl incarnate the different characteristic positions of the debate, while the plot takes them through different paths leading to conclusions that would be decisive for Schiller's treatment of anthropological theories he studied at the Karlsschule. The play's outcome stages the deep disap-

¹ Macor, 2010, p. 54. Macor's perspective on this issue is quite valuable. She questions determinedly the separation, common to most of the secondary references, made between "Schiller the poet and playwright" and "Schiller the philosopher". Cf. for example S.S. Kerry, *Schiller's Writings on Aesthetics* (Manchester: Manchester University Press, 1961). For a similar outlook to the one found in Macor's book cf. the interpretation that José Luis Villacañas proposes of Schiller's plays in *The Maid of Orleans* and *The Bride of Messina*, in Acosta (ed.), 2008: chapters two and three, pp. 41-93. As Macor, Villacañas proposes understanding the plays as "philosophical exercises", whose analysis may even result, many times, richer due to the fact that plays can express the encounter between diverse postures and the consideration of the arguments through dialogue.

pointment that both characters finally express towards metaphysics and, with it, towards the different alternatives of grounding human (moral) determination on an ultra-mundane basis.

Thus, Schiller steps away from the transcendental² in search of a path leading to rational groundwork for morality and not to the idea of a religious virtue (that is, as Schiller discovers, a completely egotistic virtue as it still counts on the rewards that come after death) nor to a sceptic materialism opposing all immanent or transcendental foundations of morality. This position would be put at stake once again by the poems in *Anthology* as well as by the ideas expressed through the characters in the *Philosophische Briefe* a few years later. Macor describes how, through the character of Julius, Schiller runs into the *aporia* that seems to result from resigning to transcendence as the foundation of morality: the only alternative to a life that having renounced to the transcendental renounces to virtue as well and devotes itself to pleasure is, thus, the belief (that is still not rationally justified) in the possibility of a "pure" virtue. A virtue free of all external rewards: faith (more religious than rational) in "the existence of a completely uninterested love".³

This is the same aporetic force that motivates the story *The Ghost-seer* (*Der Geisterseher*). Nonetheless, its main character, just as

² Cf. Macor, 2010, p. 59.

³ "an die Wirklichkeit einer uneigennütigen Liebe zu glauben" (quoted in Macor, 2010, p. 64; cf. NA XX, p. 122).

Schiller described him to Körner, is capable of unravelling, with “more maturity and depth”,¹ the arguments Julius barely intuited in the *Letters*. Schiller gathers these arguments in one of the story’s best known dialogues, that is the *Philosophical Dialogue* (*Philosophisches Gespräch*). Macor shows how it is precisely by writing this dialogue that Schiller definitely incorporated and developed the possibility of an argument favouring not only an intramundane moral ground (“Innerweltliche Moralbegründung”), but also its foundation within the human soul (“Innerseelische Begründung”).² Consequently, Macor goes on, Schiller also introduced, clearer than in his *Philosophical Letters*, the possibility of freeing virtue from all external determination, mundane as well as transcendental. Even though the story’s main character, prince von O**, does not honour his philosophical discoveries with his actions, and although the argument ends up with the prince sinking in resignation – quite opposite to the moral strength proper to his own thoughts – Schiller evidently starts tracing the road to his very own philosophical reflections in this work. Thus, Macor declares compellingly that “virtue has finally become pure”³ leading the way, previous and independently, to an approach to Kantian practical philosophy, to a morality *à la* Kant in Schiller’s own thought. Thus, Schiller might have been, as

a matter of fact, a Kantian, but as Macor states elsewhere, a Kantian “ante litteram.”⁴

The work’s argumentative strength is mainly embedded in the first chapter. Most of the arguments leading to the fourth and last chapter of the book – where the main claims of the research may be found – are announced and synthesized in this first chapter. It is even possible to state that the elements Macor points out in this first part of the book track down enough roads to verify her main claim: the idea that before reading Kant, Schiller had already formally started to seek an immanent groundwork for morality. This is proved, moreover, by the fact that most of the references that help the author defend her work’s final stance are precisely the texts and interpretations she has introduced in her first chapter: the *Philosophical Letters* and the *Philosophical Dialogue* from *The Ghost-seer*.

Nonetheless, the fact that there is a second and a third chapter suggests that Macor’s interests go beyond what is proven in the book’s first chapter. Identifying the crossroads in Schiller’s thought that led to the ideas his encounter with Kantian philosophy would, at the most, compellingly confirm seems not to be enough. Macor is also interested in showing the complexity of this path, the different philosophical “experiments” that motivated Schiller to criti-

¹ Cf. NA XXV, p. 220.

² Macor, 2010, p. 67 and p. 68 respectively.

³ “Die Tugend is endlich rein geworden” (Macor, 2010, p. 71).

⁴ Cf. Laura Anna Macor, “Die Moralphilosophie des jungen Schiller. Ein ‘Kantianer ante litteram’”, in J. High, N. Martin and N. Oellers (eds.), *Who is This Schiller Now? Essays on His Reception and Significance* (Rochester: Camden House, 2011), pp. 99-115.

cally step away from the writers of the German Enlightenment, allowing him to glimpse at the possibilities, yet mostly at the dangers inherent to the Enlightenment project. Throughout these chapters Macor successfully describes Schiller as a thinker completely conscious of the dangers at risk when there is *blind* confidence in a project that presents itself as humanity's emancipator. As it becomes clearer in his subsequent criticisms of the French Revolution, Schiller acutely acknowledges the violence that reason can lead to when it attempts to act on behalf of autonomy and universality without acknowledging its very own limits, and, therefore, serving the most radical of all heteronomies: the one that lives inside and under the mask of "authentic reason", free of prejudice.¹

These two chapters carry out the task, within the project itself, of showing how Schiller's plays as well as the essays he wrote

¹ In the *Letters on the Aesthetic Education of Man*, Schiller clearly points out how the limit reached by a certain radical interpretation of the Enlightenment – understood as a blind and unilateral confidence in the emancipative possibilities of a reason that lacks content – ends up being the worst of all heteronomies, well whomever where to act consequently to it "derides and dishonors nature" appearing to be "more contemptible than the savage" since although the latter "despises civilization and acknowledges nature as his sovereign mistress", the former "as often as not continues to be the slave of his slave", Friedrich Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, in D. Dahlstrom (ed.), *Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), Letter IV, p. 95.

regarding them, helped him to develop his own particular critical philosophy. Although this philosophy never had the same objectives as Kant's critical-transcendental project, it would be directly involved, in the same line as Kant's, with problems regarding the *step to maturity* (*Mündigkeit*) and its relation to the question of self-determination and autonomous thinking (*Selbstdenken*).

In the second and third chapter, these intuitions are tracked down by Macor in some of Schiller's first plays. Once again the analysis focuses on the Moor brothers (from *The Robbers*) as well as on Marquis von Posa and his disciple, Prince Carlos (from *Don Carlos*). In both plays the plot is set by the emancipation from paternal authority. Furthermore, in both of them Schiller tries different ways out to a process whose roads always seem to lead to a dead end ("Holzwege", says Macor)² finally reinforcing the element of authority or of heteronymous legality that the character was struggling to get rid of. These are, as Macor explains, different versions of the one and only failure and risk revealing the Enlightenment's dark side and the dogmatic dangers within its pedagogical project.

Consequently, when it comes to the Moor brothers, Macor describes how Franz and Karl incarnate the different versions of an impulse towards autonomy and emancipation. For Franz, this road can only be travelled when the bonds with authority – represented by the father figure – have been cut;

² Cf. Macor, 2010, p. 99.

during the play this effort expresses the intention to radically cut all religious and moral bonds as well.¹ Due to his inevitable fear of divine punishment on account of his actions, the detachment finally fails to come through. Thus, the paradoxical result of Franz's emancipation is that he is dragged into an ever more bonding heteronomy than the one he wished to exceed. The way paved by Karl's actions is equally paradoxical: his seek for radical independence from paternal authority, as well as from legal bonds, ends up being replaced by a greater servile heteronomy that ties him, through his oaths, to the robbers, thus, finally leading to the play's tragic outcome.²

However, the most interesting case can be found in *Don Carlos*. Macor's analysis on this play takes up a major part of both chapters. In addition to the drama she also analyses Schiller's reflections published in response to the criticism it received: his *Letters on Don Carlos* (*Briefe über Don Karlos*). Rather than the twofold plot of *The Robbers*, in *Don Carlos* there is a mediating figure between the father and Prince Carlos: Marquis von Posa. As Macor successfully illustrates it, this character incarnates all the risks and ambiguities belonging to an emancipating pedagogical project. Hence, Marquis von Posa represents a "new form of heteronomy"³ in the figure, however, of an authentic authority interested in leading his pupil down the road of autonomy and self-determination.

¹ Cf. Macor, 2010, p. 86.

² Cf. Macor, 2010, p. 87.

³ Cf. Macor, 2010, p. 90.

Nonetheless, he rather ends up condemning the prince to depend eternally on his master (Macor acknowledges that even after he is dead, Posa will still take part in the prince's deliberations). This dogmatism is precisely the risk at stake inherent to a certain interpretation of the Enlightenment project regarding its explicit pedagogical version: the inability to step away from the heteronomy that lives within confidence in reason. It is the risk, as well, of being dragged into the most dangerous of fanaticisms: the problem of an "abstract enlightenment" that pursues carrying out a "universal idea" which is never satisfied with any of its final fulfillments, giving way either to unleashed cruel violence⁴ or to a never satisfying seek for autonomy.⁵

Therefore, *Don Carlos* can be considered a "*Fremdbestimmung drama*,"⁶ as defended by Schiller in his *Letters on Don Carlos*, Marquis von Posa, besides being an authentic enlightened man whose mottos are, as the ones from the Enlightenment: freedom, autonomy and the struggle for reason against all prejudice, ends up once again in the fearful *Schwärmerei* while his passion for univer-

⁴ This seems familiar to Hegel's later analysis on the Reign of Terror in *The Phenomenology of Spirit*, an inevitable consequence, according to this philosopher, of the French Revolution's abstract ideals. A risk that Schiller already found taken to the bosom of a certain "fanatic" interpretation of the Enlightenment, as Macor suggests in her study, and which may also be clearly evidenced in Schiller's *Letters on the Aesthetic Education of Man*.

⁵ Cf. Macor, 2010, p. 99.

⁶ Cf. Macor, 2010, p. 94.

sal emancipation outweighs his disciple's autonomy. Consequently, as Macor seems to suggest at the end of these two chapters, this is how Schiller discovers that before been threatened by its external enemies, by superstition, prejudice, or by the most evident forms of heteronomy, the Enlightenment must shield itself from its own potentiality of becoming the crudest of all fanaticisms.¹

After an extensive and meticulous analysis of Schiller's texts written during the 1780's, Macor's book finally reaches the announced encounter with Kantian philosophy. The chapter cautiously goes over the different stages of this manifold encounter. It starts with Kant's essays on the philosophy of history, followed by Schiller's first reading of one of the *Critiques*, the *Critique of Judgment*, in order to finally examine the process Schiller's thought would have gone through during the period of time he dedicated to reading the other two *Critiques* and (perhaps, although the following may not be confirmed) his *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Nonetheless, the chapter's core, as pointed out above, is where Macor thoroughly gathers together the conclusions the previous chapters have led up to, in order to compellingly show her work's central claim: that Schiller's discovery of the Kantian project that grounds morality immanently was but a happy encounter with a fortunate formulation. A formulation that may have been, perhaps, more accurate and appropriate in philosophical terms than his

¹ Cf. Macor, 2010, p. 127.

own ideas on this matter, but not at all new or revolutionary for Schiller's perspective on the subject. Macor states that Schiller "took Kantian moral philosophy for a more adequate solution to the problem of moral groundwork than the one he had already explored in the *Philosophical Dialogue*,"² hence reinforcing the idea that Schiller had already a solution at hand when he encountered Kant's own formulations.

As suggested previously, Macor focuses on Schiller's relation with Kant exclusively regarding the latter's thoughts on practical philosophy. Hence, Schiller's reactions to the *Critique of Judgment* are not taken under account. The interpretation (which is also highly selective) of the Kantian aesthetic thesis according to Schiller's own practical and pedagogical interests (which would later be developed, among others, in the *Letters on the Aesthetic Education of Man*), and his encounter with the Kantian concept of the sublime, which would later give place to a series of essays on tragedy and the sublime, must be carefully studied on their own account. Evidentially this exceeds the scope of Macor's work. As a matter of fact, since the beginning of the book the author has clearly introduced her project's limits and goals, stating she will principally focus on how the problem of self-determination developed within Schiller's thought.

Nonetheless, it is quite possible that these restrictions regarding the project's scope may be the reason why Macor dedicates the

² Cf. Macor, 2010, p. 157.

book almost exclusively to tracking down the *coincidences* between Schillerian thought and Kant's practical thesis, rather than also acknowledging the valuable results that may be brought about when confronted with the major *differences* that separate him from the philosopher from Königsberg. The profound respect Schiller had towards Kantian philosophy, as well as the clear difference standing between his practical project and Kant's concept of moral autonomy, could probably be taken under consideration most evidently through the aesthetic perspective. Besides constantly insisting on the fact that his encounter with Kant produced a ratification and not a change in Schiller's thesis, it might have been interesting for Macor to anticipate a second thesis: one that would also insist on the originality of Schiller's thought; on the fact that his perspective as a playwright, a poet, and an artist enhanced his philosophy and expanded his gaze in a way that Kant's thought, and especially his language, sometimes lacks. Whatever the case may be, it is undoubtedly because of the fact that Schiller's ideas on morality are intimately related to his aesthetical interests, that they could never be reduced to the same ideas stated by Kant's moral philosophy. Even though Macor does seem to introduce this matter in the book's last pages it would have been interesting for it to have been suggested from the beginning. Clearly the way Macor decides to read Schiller's work is orientated to rescuing the most original and intuitive aspects of his thought, yet the potential readers of this book would have been enriched by an in depth approach to this

other perspective. However, one may state that thanks to Macor's book this way has already started to be paved, and it will continue to be paved in order to help others carry out this task: a task that would be much harder to fulfil and that would always remain incomplete if it were not for Macor's invaluable contribution to Schillerian philosophical studies.

María del Rosario Acosta López
Universidad de los Andes

Call for Papers

Hobbes and Religion

Deadline: February 2011

Thomas Hobbes' interest in theology and history of religion has been rarely considered by scholarship, but a text such as the *Historia Ecclesiastica* is important for a number of reasons and offers a brilliant treatment of topics that are also present in major works like the *Leviathan* and the *De ci-ve*. This issue aims to offer a group of contributions devoted to the theological side of Hobbes, as it interacted with his political and philosophical doctrines.

The Logic of the Humanists

Deadline: May 2012

A wide scholarship held the view that Renaissance Humanists were men of letters, textual scholars, and orators but certainly not philosophers and that they did not contribute to the development of the history of logic. The present issue of *Philosophical Readings* aims to reassess the role of the Renaissance humanists within the history of logic focusing on important figures like Lorenzo Valla, Rudolph Agricola, Giovanni Pontano, Philipp Melanchthon, Petrus Ramus and on other minor logicians of the time.

Concepts and Reality. On Jocelyn Benoist's Realist Philosophy

Deadline: September 2012

In *Concepts. Introduction à l'analyse* (Paris, 2010) and in *Eléments de philosophie réaliste* (Paris, 2011) Jocelyn Benoist reassesses the relation between concepts and reality developing a new realist philosophy. What are concepts? How do they work? Are they the reality itself? What is the relation between concepts and the context? What is the distinction between conceptual and not-conceptual realm? What is the role of the intentionality? What is social reality? The present issue of *Philosophical Readings* aims to explore Benoist's new approach to philosophy considering any aspect of his philosophy of mind, of language and of ontology.

Alan Turing's Philosophy

Deadline: November 2012

Alan Turing (1912–1954) was one of the most important English mathematicians, logicians, cryptanalysts, and computer scientists of the last century. He was highly influential in the development of computer science, providing a formalization of the concepts of “algorithm” and “computation” with the Turing machine. Turing is widely considered to be the father of artificial intelligence and mathematical biology, specifically in the field of morphogenesis. In occasion of the centenary of his birth, *Philosophical Readings* will devote an entire issue on his impact upon philosophy.

Abstracts and Indexing

Author: *Ferdinando L. Marcolungo*

Affiliation: Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia, Università di Verona

Contact: ferdinando.marcolungo@univr.it

Title: *Kant and the Necessary Being: A Comparison with the Wolffian Tradition*

Abstract: In the *Transcendental Dialectic*, and specifically in the third chapter devoted to rational theology, Kant employs some significative terms of the Wolffian tradition. In particular the paper focuses on the concepts of *ens realissimum* and *ens necessarium*. By comparing Wolffian and Kantian doctrines, the paper sheds light on Kant's relation to the tradition.

Keywords: Kant, Wolff, Being, Metaphysics

Location: *Philosophical Readings*, III.3 (2011), pp. 3-11.

Author: *Ubirajara Rancan de Azevedo Marques*

Affiliation: *Departamento de Filosofia, UNESP, Marília*

Contact: ubirajara.rancan@gmail.com

Title: *"Innate" and "Acquired", "Epigenetic" and "Preformed": Antinomic Conflicts and Mutual Solutions*

Abstract: The first two parts of the paper present Kant's conflict between the innate and the acquired and between epigenetic and preformed. The third part illustrates Kant's tacit solution to these conflicts.

Keywords: Kant, innate, acquired, epigenesis, preformation

Location: *Philosophical Readings*, III.3 (2011), pp. 11-24.

Author: *Mario Longo*

Affiliation: Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia, Università di Verona

Contact: mario.longo@univr.it

Title: *At the Origin of the Kantian Notion of "Idea": A comparison with Johann Jakob Brucker*

Abstract: Kant's knowledge of Plato was mostly indirect and derived from various sources. One of these was Johann Jakob Brucker's *Historia critica philosophiae*, which focuses on the Platonic doctrine of ideas. By comparing Brucker's work with Kant's section *Von den Ideen überhaupt*, it is possible to reconstruct the context within which the Kantian notion of "idea" emerges. In contrast to Brucker, Kant denies that "ideas" are mere mental abstractions, stating the notorious hermeneutical claim that it is possible to understand an author better than the author itself. The present paper aims to assess Kant's debt towards Brucker by identifying analogies and diversities between the two German thinkers.

Keywords: Kant, Brucker, Plato, Ideas

Location: *Philosophical Readings*, III.3 (2011), pp. 24-50.

Author: *Gualtiero Lorini*

Affiliation: Dipartimento di Filosofia e Scienze sociali, Università del Salento

Contact: gualtiero.lorini@gmail.com

Title: *The concepts of "predicate" and "determination" between Baumgarten and Kant*

Abstract: The first part of the paper emphasizes Alexander G. Baumgarten's appraisal of Leibniz's metaphysics in opposition to Christian Wolff's ontology with regard to the monadological structure of the universe and the doctrine of pre-established harmony. Against Wolff, Baumgarten defends a more Leibnizian position, which is very discussed by the pre-critical Kant, with particular reference to the status of *determinatio* (*Bestimmung*) and *praedicatum* (*Prädikat*). The transition from Kant's pre-critical to critical phase concerning the meaning of these terms is discussed in the second part. The analysis focuses on the concept of *omnimoda determinatio*, since its problematic relationship with *exist-*

ence reveals the differences between Kant's and Baumgarten's approaches.

Keywords: Kant, Baumgarten, predicate, determination

Location: *Philosophical Readings*, III.3 (2011), pp. 49-61.

Author: *Federica Basaglia*

Affiliation: Fachbereich Philosophie, Zukunftskolleg, Universität Konstanz

Contact: federica.basaglia@uni-konstanz.de

Title: *David Fordyce's Proof of the Immortality of the Soul in the Kritik der reinen Vernunft*

Abstract: In *The Elements of Moral Philosophy* (1754) David Fordyce argues that the immortality of the soul is needed for humans to fully develop those faculties that they cannot fully develop in their earthly life. Kant defends a similar approach in his practical writings, and the present paper aims to assess a possible impact of the Scottish philosopher upon them.

Keywords: Kant, Fordyce, Immortality, Soul

Location: *Philosophical Readings*, III.3 (2011), pp. 61-72.

Author: *Giuseppe Motta*

Affiliation: Fachbereich Philosophie, Universität Trier

Contact: giuseppemotta@hotmail.com

Title: *Evidence. The Abolition of the Form in Ch.G. Selle in comparison to Kant*

Abstract: In a supplement to his *Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kantischen Schriften* (1788), Carl Ch. E. Schmid characterizes Christian Gottlieb Selle and Immanuel Kant as two champions of "Empirismus" and "Purismus". The aim of this article is to further develop Schmid's examination, emphasizing both differences and similarities between these two philosophers, and highlighting an in-

fluence that Selle may have exerted on Kant with reference to the important notion of "necessary law".

Keywords: Kant, Selle, Form, Necessity

Location: *Philosophical Readings*, III.3 (2011), pp. 73-77.

Author: *Serena Feloj*

Affiliation: *Fondazione San Carlo, Modena*

Contact: sfeloj@tiscali.it

Title: *Not so much the Materials, rather the Draft. H.S. Reimarus' Vernunftlehre as Kant's source*

Abstract: This paper aims to investigate the notion of "experience" in the Kantian interpretation of the Wolffian philosophy. The article shows that Reimarus' *Vernunftlehre* is a source from which Kant draws to develop an alternative to Wolffianism, especially with regard to the notion of "system". By defining limits and boundaries of human faculties, Reimarus draws a map of reason as autonomous faculty. The paper explores therefore the impact of Reimarus' logic on Kant.

Keywords: Kant, Reimarus, Logic

Location: *Philosophical Readings*, III.3 (2011), pp. 78-94.