

Verità, certezza e ritenere vero
Genesi e implicazioni del *Fürwahrhalten* kantiano

Lorenzo Mileti Nardo

Ciclo XXX

Supervisor:

Prof. Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova

Reviewers:

Prof.ssa Mirella Capozzi, Sapienza Università di Roma

Prof. Gabriele Gava, Goethe-Universität Frankfurt am Main



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TORINO



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PAVIA

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Kant

Le opere di Kant fanno riferimento alla paginazione dell'*Akademie-Ausgabe* (AA nel testo), seguita dal numero di pagina delle rispettive traduzioni italiane. Dove non specificato, le traduzioni sono di chi scrive.

- Anth* *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, ed. it. a cura di M. Bertani e G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino, 2010.
- Br* *Briefwechsel*, AA X-XIII, ed. it. a cura di O. Meo, *Epistolario filosofico: 1761-1800*, il melangolo, Genova, 1990.
- FM *Welches sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat*, AA XX, tr. it. *Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Bari, 1991, pp. 149-238.
- KrV *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, ed. it. a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004 (citata secondo la paginazione originale A/B).
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, ed. it. a cura di F. Capra e S. Landucci, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 2008.
- KU *Kritik der Urteilskraft*, AA V, ed. it. a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Bur, Milano, 2007.
- Logik* *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, AA IX, ed. it. a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Bari, 2010.
- LBauch* *Logik Bauch*, in I. Kant, *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften I*, hrsg. von T. Pinder, Meiner, Hamburg 1998. La sigla RT indica il corrispondente *Randtext*.

- LBlomberg* *Logik Blomberg*, AA XXIV 7-302.
- LBusolt* *Logik Busolt*, AA XXIV 603-686.
- LDohna* *Logik Dohna-Wundlacken*, AA XXIV 687-784.
- LHechsel* *Logik Hechsel*, in I. Kant, *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II*, hrsg. von T. Pinder, Meiner, Hamburg 1998.
- LPhilippi* *Logik Philippi*, AA XXIV 303-496.
- LPölit* *Logik Pölit*, AA XXIV 497-602.
- LWarschauer* *Warschauer Logik*, in I. Kant, *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II*, hrsg. von T. Pinder, Meiner, Hamburg 1998.
- LWiener* *Wiener Logik*, AA XXIV 785-940, ed. it. a cura di B. Bianco, *Logica di Vienna*, Angeli, Milano, 2007.
- MAN *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA IV, ed. it. a cura di P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Bompiani, Milano, 2015.
- PhilEnz* *Philosophische Enzyklopädie*, AA XXIX, ed. it. a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2015.
- Prol* *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AA IV, ed. it. a cura di P. Carabellese e H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari, 2007.
- R. *Reflexion*, AA XVI.
- Rel* *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, ed. it. a cura di A. Poggi e M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari, 2007.
- UDG *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, AA II, tr. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e A. Pupi, Laterza, Bari, 1990, pp. 215-248.

- ÜE *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, AA VIII, tr. it. *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in *Contro Eberhard: la polemica sulla Critica della ragion pura*, a cura di C. La Rocca, Giardini, Pisa, 1994, pp. 58-137.
- WDO *Was heißt sich im Denken orientieren*, AA VIII, ed. it. a cura di F. Volpi e P. Dal Santo, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano, 2011.

Wolff

- Cosmologia* *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, imprimis Dei atque naturae cognitionem via sternitur*, Francofurti et Lipsiae (1731), ²1737, in *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 4, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim, 1964.
- Logica latina* *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Francofurti et Lipsiae (1728), ³1740, in *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 1.1-3, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1983.
- Logica tedesca* *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Halle (1713), ¹⁴1754, in *Gesammelte Werke*, Abt. I, Bd. 1, hrsg. von H. W. Arndt, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2006, ed. it. a cura di R. Ciafardone, *Logica tedesca*, Bompiani, Milano, 2011.
- Ontologia* *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae (1730), ²1736, in

Gesammelte Werke, Abt. II, Bd. III, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim-New York, 1977.

Psychologia empirica *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, quae ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practice ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Francofurti et Lipsiae (1732), ²1738, in *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 5, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim, 1968.

Knutzen

Elementa *Elementa philosophiae rationalis seu Logicae cum generalis tum specialioris mathematica methodo in usum auditorum suorum demonstrata*, Regiomonti et Lipsiae, 1747, rist. anast. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1991.

Baumgarten

AL1 *Acroasis logica in Christianum L.B. De Wolff*, Halle, 1761, Nachdruck in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. III, Bd. 5, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1973.

AL2 *Alex. Gottl. Baumgarten, Philosophiae quondam in Academia Viadrina Professoris p.o. celeberrimi, Acroasis logica, acta, et in systema redacta, a Ioanne Gottlieb Toellnero, Philosophiae in eadem Academia Prof. p.o. Theologiae p.e., editio secunda*, Halle, 1773.

Estetica *Aesthetica*, Frankfurt a. d. Oder, 1750 (vol. I), 1758 (vol. II), rist. anast. Olms, Hildesheim, 1986, ed. it. a cura di S. Tedesco, F. Caparrotta, A. Li Vigni, E. Romano, *L'Estetica*, Aesthetica edizioni, Palermo, 2000.

- Lezioni* *Kollegium über die Aesthetik*, rist. in B. Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntten Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Berna-Leipzig, 1907, pp. 65-258, ed. it. a cura di S. Tedesco, L. Amoroso, *Lezioni di Estetica*, Aesthetica edizioni, Palermo, 1998.
- MetB* *Metaphysica*, Halle, (1739), ⁴1757, in AA XIV, XV, XVII.

Meier

- Auszug* *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, (1752), ²1760, in AA XVI, pp. 1-872.
- Beyträge* *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, Halle, 1766, ed. it. a cura di H. P. Delfosse, N. Hinske, P. Rumore, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, Edizioni ETS, Pisa, 2005.
- MetM* *Metaphysik*, Halle, (1755), ²1765, rist. anast. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2007.
- Vernunftlehre* *Vernunftlehre*, Halle, (1752), ²1762, hrsg. von R. Pozzo, Olms, Hildesheim-Zürich, 2015.

Crusius

- Anweisung* *Anweisung vernünftig zu leben, darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*, Leipzig, 1744, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Bd. 1, Olms, Hildesheim, 1969.

- De usu* *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, Lipsiae, 1743.
- Entwurf* *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig, 1745, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Bd. 2, Olms, Hildesheim, 1964.
- Weg* *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, Leipzig, 1747, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Bd. 3, Olms, Hildesheim, 1965.

INTRODUZIONE

Scopo del presente lavoro è indagare l'origine, il significato e il ruolo del concetto di *Fürwahrhalten* nella riflessione trascendentale di Kant. Principio cardine della logica e punto di riferimento per l'elaborazione di alcuni dei principali temi del criticismo, il *Fürwahrhalten* (letteralmente il "ritener vero") rappresenta una nozione epistemica complessa e per molti aspetti problematica: il termine, introdotto per la prima volta in un'opera a stampa nella *Critica della ragion pura*, è descritto come «qualcosa che accade [*Begebenheit*] nel nostro intelletto e che può basarsi su fondamenti oggettivi, ma richiede anche cause soggettive nell'animo di chi giudica» (KrV A 820/B 848). Così definito, il *Fürwahrhalten* indica, genericamente, tutte le possibili manifestazioni soggettive dell'assenso, ovvero i modi in cui è possibile assumere la verità dell'oggetto in un giudizio. Nel caso specifico del *Canone* – in particolare nella sezione terza, intitolata *Vom Meinen, Wissen und Glauben* – l'intento di Kant è illustrare la natura peculiare della fede morale, che egli interpreta come una forma specifica di *Fürwahrhalten* distinta dal sapere (*Wissen*) e dall'opinione (*Meinung*). Si tratta di un approccio in larga parte inedito al problema della *fides* e a quello della conoscenza in generale: in questione non sono tanto i presupposti trascendentali del conoscere, né quelli che fondano la validità della legge morale, quanto i meccanismi epistemici che accompagnano il processo conoscitivo, inteso come atto mentale di un soggetto in concreto.

In ambito critico, Kant utilizza il concetto di *Fürwahrhalten* per reinterpretare il tema della certezza e per definire le forme di giustificazione (epistemica o meno) coinvolte nella produzione del sapere. Esso offre, dunque, un approccio al problema della conoscenza complementare alla prospettiva trascendentale, un approccio che ricorda da vicino la moderna logica degli atteggiamenti proposizionali e che la *Kant-Forschung* ha riconosciuto e fatto oggetto di indagine solo in tempi recenti. I lavori critici dedicati all'epistemologia kantiana guardano con particolare interesse il vastissimo lascito inedito del filosofo di Königsberg e, in particolare, l'insieme delle *Vorlesungen* e delle annotazioni manoscritte che compongono il *corpus* logico. È soprattutto in questi testi, infatti, che Kant sposta il proprio interesse dalle condizioni a priori che rendono possibile una conoscenza in generale ai gradi di giustificazione epistemica che una conoscenza deve possedere per manifestarsi,

di volta in volta, come sapere, opinione o fede. Si tratta di un approccio estremamente attuale al problema della conoscenza, che fornisce spunti inediti allo studio dell'epistemologia critica.

I primi studi dedicati alla teoria kantiana dell'assenso sono incentrati soprattutto su questioni di logica proposizionale. È di questo tenore, ad esempio, l'articolo di Matthey, che adotta la nozione kantiana di ritenere vero per illustrare le varie forme di giustificazione epistemica dei giudizi¹. Il lavoro di Matthey non fornisce tuttavia un'esposizione completa dei tipi di atteggiamento proposizionale riconducibili al *Fürwahrhalten*, dato che il suo intento è quello di illustrare i contributi di Kant allo sviluppo della moderna logica epistemica e doxastica. L'interesse della critica per queste tematiche è ben testimoniato dai contributi di Centi² e Chandler³, presentati al quinto convegno internazionale di studi kantiani. Entrambi gli articoli forniscono una prima analisi delle diverse categorie di *Fürwahrhalten* che Kant illustra nelle pagine conclusive della *Critica della ragion pura*. L'intento degli autori è chiarire il ruolo del concetto di ritenere vero nell'economia della riflessione trascendentale condotta nella prima *Critica*, soprattutto in riferimento al problema del rapporto fede-sapere. Nonostante l'indubbio merito scientifico, i lavori di Centi e Chandler rimangono incompleti, in quanto limitati – anche se per precise scelte metodologiche – ad una parte ristretta del *Canone della ragion pura*. Non vengono prese in considerazione le altre *Critiche* né il materiale inedito, indispensabile per fornire una panoramica esaustiva della speculazione kantiana sull'argomento. Incentrato su questioni analoghe – anche se affetto dalla stessa mancanza di esaustività – è il lavoro di Zedlin⁴, in cui l'argomento kantiano dell'esistenza di Dio e il tema dei principi della ragione vengono analizzati mettendo in primo piano le modalità di giudizio legate alla conoscenza degli enti sovrasensibili. Il richiamo alla problematica dell'assenso è tuttavia sporadico e l'analisi risulta ancora caratterizzata da una certa imprecisione terminologica.

I contributi più recenti riconoscono l'importanza filosofica del *Fürwahrhalten* e tentano una ricostruzione più sistematica delle diverse forme di atteggiamento proposizionale. Questi lavori abbracciano l'intera produzione kantiana e fanno largo uso del materiale

¹ G. J. MATTHEY, *Kant's Theory of Propositional Attitudes*, in «Kant-Studien» LXXVII.4, 1986, pp. 423-440.

² B. CENTI, *Alcuni aspetti del concetto di «Fürwahrhalten» nella Critica della ragion pura*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des V. Internationalen Kant-Kongresses 1981*, Bd. 2, Bonn, 1982, pp. 634-641.

³ D. CHANDLER, *Kant's exposition of "Fürwahrhalten" in KrV B 848-850*, in G. FUNKE (Hrsg.), *Akten des V. Internationalen Kant-Kongresses 1981*, Bd. 2, Bonn, 1982, pp. 642-652.

⁴ M. B. ZEDLIN, *Principles of Reason, Degrees of Judgement, and Kant's Argument for the Existence of God*, in «The Monist» LIV.2, 1970, pp. 285-301.

inedito, con particolare attenzione alle *Logik-Vorlesungen* e alle *Reflexionen* di logica e metafisica. È in questo generale quadro di riferimento che si pone il lavoro di Stevenson, apparso sulla rivista «Kantian Review» nei primi anni Duemila⁵. Stevenson è stato uno dei primi, in contesto anglosassone, ad aver dedicato una trattazione specifica al *Fürwahrhalten*. La rilevanza teorica riconosciuta al concetto di ritenere vero è ben testimoniata dalle scelte traduttive dall'autore: Stevenson dichiara apertamente l'impossibilità di tradurre il tedesco "*Fürwahrhalten*" col termine "*believe*", che, nell'inglese moderno, può indicare qualunque genere di assenso, dal mero credere al sapere fondato su basi oggettive. Tradurre "*Fürwahrhalten*" con "*believe*" significherebbe, inoltre, misconoscere il significato specifico del termine "*Glaube*", che per Kant indica una modalità particolare del ritenere vero. Queste difficoltà traduttive sono figlie, come giustamente sottolineato da Fonnesu, dell'ambiguità semantica del sostantivo tedesco "*Glaube*", che può indicare sia una credenza in senso generale – dotata di un certo grado di giustificazione soggettiva – sia una fede intesa in chiave religiosa⁶. L'imprecisione terminologica che affligge gli scritti kantiani, nota Stevenson, ha portato a scelte traduttive spesso discordanti tra loro: per la loro edizione inglese della *Critica della ragion pura*, Guyer e Wood hanno ad esempio tradotto "*Glaube*" con "*belief*", senza distinguere la credenza parzialmente giustificata dalla fede morale in senso stretto⁷. Al contrario, nella *Critica del Giudizio*, il medesimo termine viene tradotto da Pluhar con "*faith*", per sottolineare la distanza tra l'ambito epistemico del *Glaube* e quello del *Wissen*⁸. Stevenson adotta quindi l'espressione "*holding-to-be-true*" per sottolineare l'autonomia concettuale del *Fürwahrhalten* e distinguerlo da forme più specifiche di assenso (*Meinen*, *Glauben* e *Wissen*). Le peculiarità epistemiche delle categorie di ritenere vero vengono illustrate suddividendo i diversi atteggiamenti proposizionali sulla base della loro sufficienza oggettiva e soggettiva. Questa catalogazione permette a Stevenson di chiarire l'intricata articolazione interna del *Fürwahrhalten* e gettare luce sul concetto di *Glaube*, oggetto centrale della sua indagine. L'autore individua cinque significati principali che Kant attribuisce al *Glaube*, dal generico assenso alla fede basata su motivazioni di carattere etico. Viene così chiarito il significato delle singole forme di credenza, incluse modalità di ritenere

⁵ L. STEVENSON, *Opinion, Belief or Faith, and Knowledge*, in «Kantian Review» VII, 2003, pp. 72-101.

⁶ L. FONNESU, *Kant on Private Faith and Public Knowledge*, in «Rivista di Filosofia» CVI.3, 2015, p. 364.

⁷ *Critique of pure reason*, trans. P. Guyer and A. Wood, Cambridge University Press, 1998, p. 687 n., cit. in L. Stevenson, *Opinion, Belief or Faith, and Knowledge*, cit., p. 73.

⁸ *Critique of Judgement*, trans. W. Pluhar, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1987, p. 360, n.75, cit. in L. Stevenson, *Opinion, Belief or Faith, and Knowledge*, cit., p. 73.

vero basate su testimonianza (*historischer Glaube*), tipi di assenso sufficienti a fondare un'azione (*pragmatischer Glaube*) o modi del *Fürwahrhalten* connessi a convinzioni di natura regolativa (*doktrinaler Glaube*). Questa classificazione è accompagnata da un uso più accurato della terminologia inglese: l'autore traduce infatti con “*faith*” solo quella specifica forma di ritenere vero sufficiente da un punto di vista morale (*moralischer Glaube*), attribuendo il termine generico “*belief*” alle restanti forme di credenza soggettiva.

Il lavoro di Stevenson ha il merito di aver portato il tema del *Fürwahrhalten* al centro dell'interesse della critica kantiana e di aver fornito un primo quadro di riferimento linguistico e concettuale indispensabile per ulteriori approfondimenti. I frutti di questo lavoro sono stati colti da diversi studiosi, interessati ad indagare questioni di epistemologia critica dal punto di vista dell'assenso soggettivo. È il caso di Chignell, che ha dedicato al tema due articoli in tempi recenti. Nel primo, *Kant's Concepts of Justification*⁹, l'autore analizza le diverse modalità di ritenere vero attraverso il concetto di giustificazione, inteso come criterio per stabilire la validità epistemica dell'assenso soggettivo. Identificando le ragioni oggettive e soggettive del ritenere vero con quattro forme di giustificazione, Chignell distingue le modalità di ritenere vero classificandole in base a fondamenti epistemici (sapere, convinzione, persuasione, opinione) e non epistemici (credenza, nelle sue diverse accezioni). Questo lavoro viene recuperato ed approfondito in un secondo articolo, *Belief in Kant*¹⁰, in cui Chignell analizza più nel dettaglio il fenomeno epistemico del credere. In parte emendando le conclusioni a cui era giunto nel suo precedente lavoro, l'autore distingue tre diverse forme di credenza nel discorso kantiano: un credere ascrivibile unicamente alla sfera pragmatica, come movente del nostro agire (*pragmatic belief*); un credere inteso come fede razionale in un'ottica prettamente etica (*moral belief/faith*) e un credere valido in rapporto a determinati fini teoretici (*theoretical belief*). Quest'ultima forma di credenza è particolarmente rilevante per l'autore, in quanto denota l'apertura di Kant verso forme di assenso teoretico (anche se non motivate da ragioni epistemiche) ascrivibili alle cose in sé. Queste forme assertorie di ritenere vero rivolte al trascendente restano tuttavia limitate a particolari ambiti, primo su tutti l'esistenza dell'*ens realissimum*, assunta in base a criteri di carattere regolativo. La varietà concettuale del *Glaube* kantiano rende plausibile, secondo Chignell, una linea interpretativa più “liberale” riguardo alla conoscenza noumenica: introducendo un assenso oggettivamente insufficiente ma basato

⁹ A. CHIGNELL, *Kant's Concepts of Justification*, in «Noûs» XLI.1, 2007, pp. 33-63.

¹⁰ A. CHIGNELL, *Belief in Kant*, in «Philosophical Review» CXVI, 2007, pp. 323-360.

su particolari bisogni speculativi, Kant avrebbe attribuito alla ragione teoretica la capacità di fondare un assenso assertorio (e non semplicemente problematico) riguardante particolari generi di cose in sé.

Degno di menzione è anche il lavoro di Pasternack, che recupera, in parte con intenti polemici, gli studi di Stevenson e Chignell sui modi del ritenere vero e le tipologie di *Glauben*. Nell'analizzare la nozione kantiana di credenza dottrinale (*doktrinaler Glaube*), Pasternack conclude – in opposizione a Chignell e in sostanziale accordo con Stevenson – che una credenza “teoretica” rivolta ad oggetti trascendenti costituisca solo una tappa momentanea nell'evoluzione del pensiero critico, messa da parte con l'introduzione del giudizio riflettente nella *Critica del Giudizio*¹¹. Lo sviluppo della teoria kantiana della fede, nota Pasternack, comporta un progressivo restringimento degli ambiti epistemici del *Glaube* a questioni squisitamente teologico-morali (sommo bene, esistenza di Dio e immortalità dell'anima), in aperto contrasto con i modelli teorici di riferimento (Meier *in primis*)¹². Uno dei principali meriti dell'autore è inoltre quello di aver orientato l'interesse della critica sul tema dell'opinione, altra componente fondamentale della teoria kantiana dell'assenso, cui Pasternack ha dedicato due articoli recenti¹³.

In contesto italiano, i maggiori contributi su questi argomenti vengono da Fonnesu, che in due articoli recenti ha studiato la nozione kantiana di certezza morale¹⁴ e il problema della comunicabilità della fede¹⁵. Attraverso un approccio più storiografico, Fonnesu affronta il tema del *Fürwahrhalten* per indagare il valore epistemico della fede razionale. L'interesse per il *moralischer Glaube* emerge chiaramente nella riflessione sulla certezza morale, che Kant sviluppa nelle pagine finali del *Canone della ragion pura*. Il passaggio da una concezione più “tradizionale” di certezza morale (conoscenza probabile adottata come certa per scopi pratici) ad una “trascendentale” (certezza dei postulati pratici basata sulla necessità della legge morale), rappresenta, secondo Fonnesu, uno degli aspetti cruciali nell'evoluzione dell'etica kantiana. I presupposti che fondano la certezza morale mettono in risalto il carattere soggettivo del *Vernunftglaube*: questo si presenta come una forma di

¹¹ L. PASTERNAK, *Kant's Doctrinal Belief in God*, in O. Thorndike, *Rethinking Kant*, vol. 3, Cambridge Scholars Press, Newcastle upon Tyne, 2011, pp. 200-218.

¹² L. PASTERNAK, *The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, The Practical Postulates and The Fact of Reason*, in «Kant-Studien» CII, 2011, pp. 290-315.

¹³ L. PASTERNAK, *Kant on Knowledge, Opinion and the Threshold for Assent*, in O. Thorndike, *Rethinking Kant*, vol. 4, Cambridge Scholars Press, Newcastle upon Tyne, 2014, pp. 55-74; ID., *Kant on Opinion: Assent, Hypothesis and the Norms of General Applied Logic*, in «Kant-Studien» CV, 2014, pp. 41-82.

¹⁴ L. FONNESU, *Kant on «moral certainty»*, in L. CATALDI-MADONNA E P. RUMORE (Hrsg.), *Kant und die Aufklärung*, Hildesheim-Zürich-New York, 2011, pp. 183-204.

¹⁵ L. FONNESU, *Kant on Private Faith and Public Knowledge*, cit., pp. 361-390.

ritener vero assolutamente salda dal punto di vista soggettivo (in quanto motivata da ragioni di carattere etico) ma, al pari della persuasione (*Überredung*), del tutto incomunicabile. La dimensione privata della fede solleva importanti questioni teoriche che Kant risolverà solo nella *Critica del Giudizio* grazie alla nozione di universalità soggettiva attribuita al giudizio di gusto.

Gli studi finora dedicati al *Fürwahrhalten* si sono concentrati su aspetti molto specifici, prevalentemente legati al tema del credere. Le ragioni di questa scelta sono molteplici. Il *Glaube* costituisce la forma di assenso più problematica e che ha subito le maggiori variazioni nel corso della riflessione critica. Le cause sono essenzialmente teoriche: come già sottolineato, il termine *Glaube* può indicare, nel lessico kantiano, forme assai diverse di ritenere vero. Ciò rende particolarmente complesso non solo stabilire l'effettivo valore epistemico del credere ma anche definire i confini tra le diverse tipologie di *Glaube*. Questa imprecisione terminologica e concettuale denota le difficoltà di Kant a confrontarsi con tematiche quali il rapporto tra fede e sapere o la conoscibilità degli enti sovrasensibili, questioni a cui la riflessione sul *Glaube* è strettamente collegata. Non è dunque un caso che il *Fürwahrhalten* sia menzionato nelle opere edite sempre in relazione al problema della fede morale¹⁶. La riflessione epistemica sulle forme di assenso, mutuata dalla logica generale, integra i risultati ottenuti nel campo della logica trascendentale: l'analisi delle modalità con cui il soggetto si rapporta alla verità dei giudizi completa la riflessione critica sulle forme a priori del conoscere e, in rapporto a questioni specifiche (come nel caso della fede razionale), fornisce un ulteriore strumento di indagine filosofica.

L'approccio soggettivo fornito dal tema del ritenere vero – sebbene adottato per discutere soprattutto questioni di fede morale – trova però una feconda applicazione in molti altri ambiti della gnoseologia critica. Un esempio su tutti è offerto dal tema della conoscenza probabile e del sapere euristico, questioni centrali nella riflessione kantiana sullo statuto epistemico delle scienze empiriche. Si tratta di problematiche molto discusse dalla tradizione filosofica precedente, che Kant rielabora con elementi tratti dalla sua speculazione trascendentale. Un caso analogo è rappresentato dalla riflessione sulle forme “degenerate” di sapere (persuasione, dubbio, errore e pregiudizio), uno dei temi cardine della logica tedesca del Settecento, a cui Kant darà il proprio contributo originale proprio grazie alla sua dottrina del *Fürwahrhalten*. La riflessione sulle modalità del ritenere vero

¹⁶ Cfr. L. FONNESU, *Kant on Private Faith and Public Knowledge*, cit., pp. 366-367.

fornisce, infine, un punto di vista inedito anche su temi tradizionali della filosofia moderna, come la discussione sul metodo o il problema della certezza.

La ricchezza di temi che gravitano intorno al concetto di ritenere vero rende necessaria un'indagine di ampio respiro sulla teoria kantiana dell'assenso e sul ruolo che essa ricopre nel sistema della filosofia critica. Un'indagine esaustiva su questo tema ancora manca, visto che i contributi più recenti sull'argomento – come abbiamo sopra accennato – si riducono a brevi articoli, focalizzati per di più su questioni molto specifiche. Se si esclude il saggio di Hofmann *Gewißheit des Fürwahrhaltens*¹⁷, incentrato prevalentemente sul pensiero di Wittgenstein, l'unico testo che analizza il tema del ritenere vero kantiano in modo sistematico è il saggio di Capozzi, *Kant e la logica*¹⁸, edito nel 2002. Il testo offre un'eccellente analisi delle modalità del *Fürwahrhalten*, mostrandone l'importanza per lo sviluppo di tematiche centrali della logica kantiana. Dato che lo scopo principale del saggio è quello di fornire una ricostruzione sistematica della logica kantiana nel suo complesso, Capozzi non si occupa di alcune questioni specifiche – soprattutto relative al *Glaube* – né approfondisce le radici storiche della dottrina del ritenere vero.

Questa tesi nasce dall'esigenza di fornire una ricostruzione sistematica del *Fürwahrhalten* kantiano, che tenga conto della sua funzione teorica all'interno del sistema critico e della sua rilevanza storica in rapporto alla filosofia della *Aufklärung*. A tal fine, si è reso necessario non solo un approfondito lavoro esegetico sui testi kantiani, ma anche un'indagine diacronica sui filosofi che hanno anticipato e influenzato la riflessione di Kant su questi temi. Per quanto riguarda il primo aspetto, ampio spazio è riservato allo studio del materiale inedito, in particolare alla grande mole di *Reflexionen* di logica e metafisica e alle trascrizioni delle *Logik-Vorlesungen*. La necessità di prendere in considerazione testi di così difficile consultazione e ricchi di insidie da un punto di vista interpretativo è imposta dalla peculiarità dell'argomento trattato: come già detto, il tema dell'assenso è approfondito da Kant nell'ambito dei suoi studi di logica generale, sviluppati grazie al confronto continuo con gli autori che egli adottava come riferimento per le lezioni universitarie (su tutti Georg Friderich Meier, la cui *Vernunftlehre*, prima, ed il rispettivo compendio, poi, furono i manuali logici usati da Kant durante tutta la sua carriera di docente). Il materiale scaturito dalla riflessione sulla manualistica wolffiana e rielaborato durante le lezioni all'Albertina rappresenta il punto di riferimento essenziale per lo studio della logica

¹⁷ D. V. HOFMANN, *Gewißheit des Fürwahrhaltens. Zur Bedeutung der Wahrheit im Fluss des Lebens bei Kant und Wittgenstein*, W. de Gruyter, Berlin, 2000.

¹⁸ M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, vol. I, Bibliopolis, Napoli, 2002 (rist. 2013), in part. pp. 541 e ssg.

kantiana, che non può essere limitato alla sola *Logik* edita da Jäsche. Questi testi consentono, inoltre, di ricostruire l'evoluzione del pensiero kantiano, approfondendo temi che influiranno sulla stesura delle opere maggiori o che verranno successivamente integrati nelle tre *Critiche*. Il materiale inedito rappresenta, dunque, la principale fonte sul tema del *Fürwahrhalten*, indispensabile per ricostruirne lo sviluppo teorico e la collocazione nel sistema critico.

Il presente lavoro si propone inoltre di ricostruire lo stato della riflessione illuminista sul tema dell'assenso, per meglio chiarire il quadro di riferimento storico-filosofico in cui si inserisce l'indagine kantiana. Da un punto di vista metodologico, si è deciso di concentrare l'analisi sugli autori più significativi della *Aufklärung* tedesca e, in particolare, su quelli che hanno esercitato un'influenza diretta sulla logica di Kant. A partire dalla figura di Wolff, si è cercato di illustrare i contributi del razionalismo sul tema del ritenere vero analizzando le opere di Knutzen, Baumgarten e Meier. Ampio spazio è stato inoltre dedicato all'opera di Crusius, autore di una teoria dell'assenso estranea ai precetti della logica wolffiana.

Un'indagine sistematica sull'origine, l'evoluzione e il significato teorico del *Fürwahrhalten* richiede particolare cautela dal punto di vista delle scelte traduttive. In contesto italiano vi è ancora un certo disaccordo sul modo di rendere la terminologia kantiana, la quale non è certo esente da ambiguità. I principali dubbi riguardano la traduzione del termine "*Fürwahrhalten*": molte edizioni ricorrono alle espressioni "ritener vero"¹⁹ o "tener per vero"²⁰, altre invece adottano termini più generici, come "credenza"²¹ o "adesione"²². In questa sede si è deciso di tradurre "*Fürwahrhalten*" con "ritener vero", per rendere in modo più efficace e stilisticamente gradevole il significato letterale del termine kantiano. Con "ritener vero" sono state tradotte anche l'espressione wolffiana "*pro vero habere*" (e il corrispettivo tedesco "*für wahr halten*") e il neologismo crusiano "*Vorwahrhalten*" (successivamente adottato dallo stesso Kant). Altrettanto problematica è la traduzione del termine "*Glaube*", spesso reso in modo generico con "fede". Per distinguere le diverse accezioni del *Glaube* kantiano si è tradotto con "fede" solo il credere

¹⁹ Cfr. la traduzione italiana della *Critica della ragion pura* curata da Esposito, Bompiani, Milano, 2004 e quella del saggio sull'orientarsi a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano, 2011.

²⁰ L'espressione "tener per vero" è usata da Amoroso per le sue traduzioni della *Logica*, Laterza, Bari, 2010 e della *Critica della capacità di giudizio*, Bur, Milano, 2007 e da Capozzi per la sua edizione della *Logica*, Bibliopolis, Napoli, 1990.

²¹ Cfr. *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Bari, 2007; *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, Angeli, Milano, 2007.

²² Cfr. *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra e S. Landucci, Laterza, Bari, 2008.

in senso morale e religioso (*Vernunftglaube*), mentre per le restanti forme di *Glaube* (*historischer, pragmatischer e doktrinaler*) si è preferito adottare il termine “credenza”. Infine, le espressioni “*Glaube*” o “*fides*” usate in senso giuridico sono state tradotte con “fiducia”.

La tesi è strutturata in due parti: nella prima si è cercato di delineare una *Entwicklungsgeschichte* del concetto di *Fürwahrhalten* a partire dalle fonti illuministe di Kant. Il primo capitolo illustra i principali contributi al tema dell’assenso elaborati dai logici del primo Settecento tedesco. La prima sezione è dedicata all’opera di Christian Wolff e alla sua dottrina del *pro vero habere*, punto di riferimento per il dibattito sull’assenso che si sviluppa nei decenni successivi, sia in contesto wolffiano che pietista. La seconda sezione ripercorre le tappe fondamentali di questo dibattito, focalizzandosi sull’elettismo di Martin Knutzen, sulle novità dell’estetica baumgarteniana e sul wolffismo moderato di Georg Fridrich Meier. Conclude la panoramica sulla *Aufklärung* la sezione dedicata a Christian August Crusius, esponente di spicco dell’antiwolffismo di matrice thomasiana e promotore, nella sua logica, di una dottrina dell’assenso incentrata sul concetto di “*Vorwahrhalten*”, da lui appositamente formulato. Il secondo capitolo ricostruisce invece l’evoluzione del *Fürwahrhalten* nella logica di Kant, a partire dalle sue prime elaborazioni precritiche fino alla sua definitiva formulazione nel quadro di una matura dottrina della modalità. La sezione conclusiva tenta infine di individuare la collocazione della teoria del ritenere vero all’interno della logica critica, suggerendo legami con la logica generale applicata.

La seconda parte della tesi è interamente incentrata sull’opera di Kant e si propone di illustrare la funzione teorica del *Fürwahrhalten* per lo sviluppo di alcuni temi cardine del criticismo. Nel primo capitolo si è analizzata la delicata questione del rapporto tra verità e ritenere vero, dunque il problema dell’oggettività dell’assenso e della fondatezza epistemica del sapere certo. Cruciale, nella seconda sezione, è l’analisi del concetto di certezza e delle sue suddivisioni in contesto logico, che Kant elabora nel quadro della riflessione sull’apoditticità del *Wissen*. Il secondo capitolo mette in risalto l’importanza del *Meinen* per la riflessione kantiana sul sapere probabile e, in particolare, per l’esposizione del divario tra probabilità e verosimiglianza e per la formulazione della dottrina delle ipotesi. La panoramica sul *Meinen* è arricchita inoltre da un’analisi dei processi di riflessione che, rimuovendo gli impedimenti all’assenso, guidano il soggetto nella progressiva acquisizione del sapere. Il terzo e ultimo capitolo esplora infine la varietà semantica del *Glaube* kantiano,

mostrandone, nella prima sezione, il legame con la conoscenza empirica e, nella seconda, le peculiarità epistemiche in contesto morale.

PARTE PRIMA: LA LOGICA DELL'ASSENSO

1. L'ASSENSO NEL PENSIERO DELLA *AUFKLÄRUNG*

1.1. Christian Wolff: *pro vero habere* e forme del conoscere

La riflessione sulla certezza e sui gradi di assenso connessi alle diverse modalità del conoscere costituisce la parte più “soggettiva” dell’intera logica wolffiana. Nella *Logica latina*, il tema della conoscenza certa segue la parte teoretica dell’argomentazione logica, dedicata alla metodologia del discorso filosofico e all’analisi delle componenti fondamentali del pensiero (nozioni, giudizi e inferenze). Le questioni legate alle forme di assenso, ai gradi di probabilità e ai metodi per evitare l’errore e il pregiudizio rientrano nella parte pratica del discorso logico, il cui scopo è quello di illustrare l’uso corretto delle facoltà conoscitive e delle regole logiche per il conseguimento della verità¹. La collocazione di queste tematiche nell’economia della trattazione logica mette in luce due aspetti importanti: da un alto, il problema del rapporto tra certezza e verità assume, in Wolff, una connotazione eminentemente pragmatica, in quanto illustra il concreto operare dell’intelletto durante lo svolgimento del processo conoscitivo; dall’altro, il tema della certezza impone al discorso logico un radicale cambiamento di prospettiva: centro d’indagine non sono più l’intelletto, le sue componenti e i suoi principi ma i fenomeni che sorgono nell’animo del soggetto giudicante.

La “svolta” introdotta da queste tematiche non recide tuttavia il nesso che lega la componente soggettiva della conoscenza alla nozione di verità: questa infatti risulta indispensabile non solo per definire la natura della certezza ma anche per fissare i gradi della probabilità e descrivere le modalità del sapere connesse alle diverse forme di assenso. Wolff inaugura la parte pratica della sua logica fornendo una prima definizione di verità e falsità: «Est itaque *veritas* consensus iudicii nostri cum objecto, seu re representata; *falsitas* vero dissensus ejusdem ab objecto»². Una qualsiasi proposizione è quindi vera se il predicato, sia esso affermativo o negativo, pertiene al soggetto in modo assoluto o *sub*

¹ La suddivisione della logica in teoretica e pratica è una prerogativa della *Logica latina*. Nella *Logica tedesca* Wolff fa riferimento ad una logica pratica in termini di logica applicata, priva di contenuti specifici. È solo nell’opera maggiore che la *pars practica* diviene una sezione autonoma, contrapposta ad una *pars theoretica* e incentrata su tematiche proprie. Su questi temi cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 262.

² *Logica latina* § 505.

data conditione. Questa definizione descrive la cosiddetta verità logica, che permette di stabilire il valore di verità di un qualsiasi tipo di proposizione espressa nella forma soggetto-predicato³: la proposizione affermativa singolare «questo triangolo ha tre lati» è vera se il predicato «avere tre lati» compete al soggetto «triangolo», e ciò può accadere solo se la proposizione descrive effettivamente le proprietà del triangolo rappresentato⁴. La definizione tramite cui è espressa la verità logica è, tuttavia, solo nominale: essa descrive la natura della verità da un punto di vista esclusivamente terminologico e concettuale, ma non illustra i requisiti con cui individuare la verità di una singola proposizione. Nel linguaggio wolffiano, infatti, è detta nominale una «definizione che non mostra come la cosa definita risulti possibile»⁵. Le condizioni di possibilità dell'oggetto possono essere chiarite solo tramite una definizione reale: la definizione nominale di cerchio – «figura piana delimitata da una linea i cui punti sono equidistanti dal centro» – non fornisce alcuna nozione⁶ dell'oggetto rappresentato e non chiarisce se esso sia concretamente raffigurabile. Al contrario, la sua definizione reale – «figura descritta su un piano tramite il moto di una linea retta intorno a un punto centrale» – mostra il procedimento attraverso cui la figura può essere costruita. Per questo motivo una definizione reale è detta anche genetica⁷: essa illustra le condizioni che rendono un oggetto concretamente rappresentabile, cioè ontologicamente possibile⁸. I due tipi di definizione adempiono, quindi, a scopi diversi: una definizione nominale fornisce una semplice enumerazione di note utile a distinguere l'oggetto rappresentato; una definizione reale è, al contrario, «la nozione distinta della possibilità di qualcosa o, più precisamente, del modo in cui qualcosa è possibile»⁹. La definizione nominale di verità dev'essere quindi integrata da una definizione reale che

³ Wolff fornisce un elenco dettagliato delle condizioni di verità di ciascuna forma di proposizione in *Logica latina* §§ 506-512.

⁴ *Logica latina* § 505.

⁵ *Logica latina* § 191.

⁶ Cfr. *Logica latina, Logicae Prolegomena*, § 34: «Rerum in mente repraesentatio *Notio*, ab aliis *Idea* appellatur».

⁷ *Logica latina* § 195.

⁸ La possibilità ontologica descritta dalla definizione reale è distinta dalla semplice possibilità logica, concepita in termini di non contraddittorietà: «*Impossibile* dicimus, quod contradictionem involvit; *Possibile*, quod contradictionem non involvit» (*Logica latina* § 518; cfr. anche *Ontologia* § 79 e § 85). Wolff distingue, infatti, il mero oggetto possibile, che non contiene contraddizione (*Logica latina* § 519), dall'oggetto concepibile, la cui nozione risulta concretamente rappresentabile a livello intellettuale (*Logica latina* § 522). Le medesime considerazioni vengono fatte anche in *Cosmologia* § 111, dove Wolff separa la cosiddetta possibilità intrinseca (assenza di contraddizione) dalla possibilità estrinseca (presenza di una causa che giustifichi l'esistenza dell'oggetto): «*Intrinsece possibile* est, quod in se spectatum tale est, hoc est, in se consideratum contradictionem nullam involvit. *Extrinsece possibile* est, quod determinatam causam in mundo adspectabili habet, hoc est, quod in eodem existere valet».

⁹ *Logica latina* § 197.

illustri le ragioni determinanti la convenienza tra soggetto e predicato. In base alla nuova definizione, la verità è descritta come la «determinabilità [*determinabilitas*] del predicato tramite la nozione del soggetto»¹⁰. In quanto genetica, tale definizione costituisce l'autentico *criterium veritatis*, ovvero il criterio intrinseco la proposizione stessa con cui riconoscere la verità in un qualunque caso dato e, in particolare, le note sufficienti per distinguere una proposizione vera da una falsa¹¹. La definizione reale è dunque la sola che può mostrare le condizioni di possibilità della verità logica, delineando geneticamente i criteri necessari per individuarla¹².

La riflessione sulla verità logica dei giudizi funge da premessa indispensabile per introdurre il concetto di certezza. Secondo la definizione wolffiana, la certezza consiste infatti nel riconoscimento della verità o falsità di una proposizione: «Si agnoscimus, propositionem esse veram, vel falsam, *propositio* dicitur nobis esse *certa*»¹³. Verità e certezza sono entrambe qualità dei giudizi; mentre la prima deriva, tuttavia, dal rapporto tra giudizio e oggetto rappresentato, la seconda è legata alle modalità con cui il soggetto conosce il valore di verità della proposizione: un enunciato è vero in relazione all'oggetto ed è certo solo in rapporto al soggetto che lo formula. Questo carattere soggettivo rende la certezza un concetto relativo, variabile da individuo a individuo e contrapposto al carattere immutabile della verità, che ne rappresenta l'indispensabile punto di riferimento oggettivo¹⁴. Per Wolff non è quindi lecito parlare di certezza se questa non presenta una qualche forma di connessione con la componente oggettiva del sapere.

Se la certezza consiste nel riconoscimento soggettivo della verità dei giudizi, tale riconoscimento può manifestarsi come una vera e propria conoscenza o come una semplice constatazione della concordanza tra soggetto e predicato. Chi si limita ad osservare che qualcosa pertiene al soggetto riconosce il legame tra gli elementi della proposizione ma

¹⁰ *Logica latina* § 513.

¹¹ *Logica latina* § 523. Il *criterium veritatis* offerto dalla definizione reale è a sua volta fondato sulla cosiddetta verità trascendentale, che Wolff interpreta in un'ottica prettamente ontologica: «Veritas adeo, quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in veritate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur, aut, si mavis, ordo eorum, quae enti conveniunt» (*Ontologia* § 495). Il nesso tra verità logica e trascendentale sottolinea la comunanza – centrale per il pensiero wolffiano – tra logica e ontologia, pensiero ed essere: il principio di non contraddizione e di ragion sufficiente permettono di individuare la verità dell'ente (*Ontologia* § 498) e, al tempo stesso, la verità delle proposizioni ad esso inerenti. Cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica*, cit., pp. 48-51.

¹² In modo analogo è definito il criterio di falsità: esso è un elemento intrinseco alla proposizione che ci consente di riconoscerla come falsa (definizione nominale, *Logica latina* § 525) e che si manifesta quando il predicato è in contrasto con la nozione del soggetto (definizione reale, *Logica latina* § 526).

¹³ *Logica latina* § 564.

¹⁴ *Logica latina* § 565.

non conosce [*agnoscit*] i contenuti del soggetto attraverso cui il predicato viene determinato¹⁵. Conoscere la verità di un giudizio – in conformità alla definizione reale di verità – significa infatti individuare la *ratio* che fonda la corrispondenza tra predicato e soggetto: «Enimvero quoniam nihil subjecto convenire potest, nisi adsit ratio cur conveniat; evidens est, adesse debere rationem, cur id quoque ei conveniat, quod eidem convenire observamus»¹⁶. L'individuazione della ragion sufficiente è dunque il presupposto indispensabile per ottenere un'autentica *cognitio philosophica* del vero ed una certezza adeguatamente fondata¹⁷. Il principio di ragion sufficiente ricopre quindi un ruolo centrale anche nella formulazione delle definizioni reali:

Le definizioni [*Erklärungen*] – sottolinea Wolff nella *Logica tedesca* – definiscono però o parole o cose; pertanto esse sono divise molto opportunamente in definizioni nominali [*Wort-Erklärungen*] e definizioni reali [*Sach-Erklärungen*]. Quelle consistono in una descrizione di alcuni attributi mediante cui un oggetto è distinto da tutti gli altri a esso simili; queste mostrano come qualcosa è possibile. P. es. se dico che un orologio è una macchina che segna le ore, definisco il termine orologio; ma se mostro da quali ruote e altri accessori esso è composto, allora definisco l'oggetto¹⁸.

Una definizione reale (in quanto *Sach-Erklärung*) deve mostrare la *ratio* che rende possibile l'oggetto. Di conseguenza, definire un oggetto (e non semplicemente chiarire il significato del termine che lo identifica) rappresenta il compito principale della filosofia, intesa come «scienza di tutte le cose possibili, del come e del perché esse sono possibili»¹⁹.

Se, da un lato, conoscere filosoficamente la verità significa dunque comprendere le ragioni della concordanza tra predicato e soggetto, dall'altro rendere questo l'unico presupposto per il raggiungimento della certezza appare un criterio troppo ristretto. La *ratio veritatis*, precisa Wolff, è contenuta necessariamente nella nozione del soggetto, a prescindere dalla nostra capacità o meno di conoscerla²⁰. Anche se questa non risultasse manifesta, la semplice constatazione della verità della proposizione sarebbe comunque sufficiente per ottenere la piena certezza: «Si predicatum subjecto convenire observamus,

¹⁵ *Logica latina* § 517.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Cfr. *Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 4: «Ea, quae sunt vel fiunt, sua non destituuntur ratione, unde intelligitur, cur sint, vel fiant». La ricerca della *ratio sufficiens* distingue la conoscenza filosofica dalla conoscenza storica [*cognitio historica*], incentrata sulla semplice descrizione dei fenomeni sensibili (*Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 7), e dalla conoscenza matematica [*cognitio mathematica*], intesa come conoscenza quantitativa dei fenomeni (*Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 14 e § 17).

¹⁸ *Logica tedesca*, cap. I, § 41, it. 85.

¹⁹ *Logica tedesca, Discorso preliminare*, § 1, it. 29.

²⁰ *Logica latina* § 517.

propositio nobis certa est»²¹. In questo modo Wolff è in grado di giustificare la certezza delle proposizioni a posteriori derivate dall'esperienza: noi osserviamo per mezzo dei sensi che la bianchezza appartiene [*convenit*] alla neve e dunque conosciamo in modo certo la verità della proposizione «la neve è bianca». La certezza delle proposizioni a posteriori deriva unicamente dall'osservazione empirica che giustifica la concordanza tra soggetto e predicato. Non è necessario conoscere la *ratio* di tale concordanza, sebbene questo costituisca lo scopo principale dell'indagine filosofica della natura: «Nimirum agnoscimus quidem, inesse propositioni veritatem, ipsam autem veritatem, quae latet, non perspicimus. [...] Quodsi vero Physicus ex notione nivis palam facere possit, cur sit potius alba, quam non; is veritatem demum propositionis agnoscit»²². Diverso è lo statuto delle proposizioni a priori, la cui certezza scaturisce direttamente dalla forza vincolante delle dimostrazioni: chi è in grado di dimostrare, in modo diretto o indiretto tramite catene sollogistiche, la pertinenza del predicato al soggetto è infatti costretto a dare il proprio assenso alla proposizione dimostrata («ad assensum propositioni demonstratae praebendum compelli debet»)²³. La certezza dei giudizi a priori – che si traduce, da un punto di vista soggettivo, in una forma di “assenso obbligato” – è presente nel suo massimo grado in geometria, sapere dimostrativo per eccellenza e punto di riferimento per una filosofia che ambisce ad assumere l'*habitus demonstrandi* della scienza²⁴.

Il nesso tra certezza e verità non si presta, tuttavia, solo a considerazioni di carattere qualitativo. Il riconoscimento soggettivo della verità di una proposizione, oltre che variare nella forma (conoscenza della *ratio veritatis* o semplice constatazione della concordanza tra predicato e soggetto), può infatti mutare anche nel grado. Il raggiungimento della piena certezza è subordinato al riconoscimento della determinabilità del predicato tramite la nozione del soggetto, cioè alla conoscenza della ragion sufficiente che giustifica il nesso tra le parti della proposizione. La ragion sufficiente, nella sua totalità, è composta dall'insieme dei requisiti di verità, intesi come gli elementi [*ea*] che consentono di stabilire se il predicato debba essere attribuito al soggetto²⁵. Presi singolarmente, i *requisita ad veritatem* costituiscono dunque le *rationes partiales* con cui determinare la verità di una proposizione: «[...] singula requisita ad veritatem sunt rationes partiales, cur predicatum

²¹ *Logica latina* § 567.

²² *Logica latina* § 517.

²³ *Logica latina* § 569.

²⁴ *Ibidem*. Cfr. anche *Psychologia empirica* § 19.

²⁵ *Logica latina* § 573.

subjecto conveniat, et omnia simul sumta constituunt rationem sufficientem»²⁶. Chi conosce solo alcuni requisiti di verità possiede una *ragione insufficiente* per connettere soggetto e predicato in un giudizio; la sua conoscenza sarà dunque incerta e potrà esprimere unicamente una proposizione probabile: «Si praedicatum subjecto tribuitur ob rationem insufficientem, propositio dicitur probabilis. Patet adeo, in probabili propositione praedicatum subjecto tribui ob quaedam requisita ad veritatem»²⁷. Il principio di ragion sufficiente è dunque fondamentale non solo per definire la natura della certezza (in base al tipo di nesso che la lega alla verità del giudizio) ma anche per stabilire i gradi con cui questa può manifestarsi²⁸. La teoria wolffiana della probabilità risulta perfettamente integrata nel quadro generale della logica sillogistica: per quanto Wolff mostri interesse verso le teorie sul calcolo delle probabilità elaborate dai logici e matematici del suo tempo²⁹, egli non accoglie l'invito di Leibniz³⁰ a sviluppare una *Logica probabilium*, ponendola ai margini del discorso logico come semplice *desideratum*³¹. L'indagine di Wolff sulla probabilità è limitata all'analisi delle forme di giudizio probabile, in assonanza con il suo progetto logico volto a ripristinare la dignità del ragionamento sillogistico e a mostrare la corrispondenza tra logica naturale e ragionamento matematico-dimostrativo³².

²⁶ *Logica latina* § 575.

²⁷ *Logica latina* § 578.

²⁸ Per approfondire il ruolo del principio di ragion sufficiente nell'elaborazione della teoria wolffiana della probabilità cfr. L. CATALDI MADONNA, *La filosofia della probabilità nel pensiero moderno. Dalla Logique di Port-Royale a Kant*, Cadmo, Roma, 1988, pp. 121-138.

²⁹ Nella *Logica latina* Wolff cita espressamente molte personalità illustri legate alla ricerca sul calcolo statistico: Hygens, i fratelli Jakob, Johann e Nikolaus Bernoulli, Pierre Remond de Montmort e Abraham De Moivre (*Logica latina* § 593 n.). Una breve panoramica sul retroterra filosofico che alimenta la riflessione wolffiana sulla probabilità è contenuta in L. CATALDI MADONNA, *La filosofia della probabilità nel pensiero moderno*, cit., pp. 107-111.

³⁰ Leibniz aveva esortato Wolff ad integrare le teorie elaborate dai matematici sei-settecenteschi in una "logica verisimilium", da applicare a deliberazioni di carattere morale, politico e giuridico (cfr. G. W. LEIBNIZ, *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, hrsg. v. C. I. GERHARDT, Halle, 1860, rist. anast. Olms, Hildesheim, 1963, p. 110).

³¹ È opinione di Wolff che una *Logica probabilium*, utile a quantificare il grado di probabilità in casi particolari, debba fondarsi su principi ontologici e filosofici estranei al discorso logico tradizionale. Secondo il progetto wolffiano la logica delle probabilità avrebbe dovuto costituire un'ideale seconda parte dell'*Ars inveniendi* (*Logica latina* § 593; cfr. anche L. CATALDI MADONNA, *La filosofia della probabilità nel pensiero moderno*, cit., p. 109).

³² La logica wolffiana è fondata sull'ontologia e sulla psicologia empirica, dalle quali ricava i principi e le regole d'inferenza che dirigono l'intelletto nella conoscenza della verità (*Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 89). L'importanza dei principi logici derivati dall'ontologia e dalla psicologia (primo su tutti il *dictum de omni et nullo*) si traduce in un primato del sillogismo di prima figura, che diviene il modello di inferenza naturale a cui tutte le forme di conoscenza (compresa la matematica) devono fare riferimento. Su questi temi cfr. F. BARONE, *Logica formale e logica trascendentale – Da Leibniz a Kant*, vol. I, Edizioni Unicopoli, Milano, 1999, pp. 48-49 e 118-119; e M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 40-48.

Queste considerazioni sull'approccio di Wolff al calcolo delle probabilità possono essere estese anche alle sue riflessioni su verità e certezza. Quest'ultime hanno il merito di gettare un primo sguardo sulla componente soggettiva della conoscenza, illustrando le modalità di accesso al sapere oggettivo e i gradi di avvicinamento alla verità da parte del soggetto conoscente. La riflessione wolffiana mantiene, tuttavia, i caratteri tipici della logica di matrice sillogistica e proposizionale: la verità è descritta come una qualità oggettiva dei giudizi (pertinenza del predicato al soggetto) e la certezza, nonostante il richiamo alla sfera soggettiva, resta comunque vincolata al riconoscimento della *ratio* che giustifica il nesso tra le parti della proposizione.

L'approccio soggettivo introdotto nelle sezioni iniziali della *Pars practica* è sviluppato con maggior precisione a partire dal capitolo IV della sezione I, intitolato *De scientia, opinione, fide atque errore*. In questo capitolo Wolff mette da parte l'indagine logica su giudizi e inferenze per analizzare le diverse modalità in cui la conoscenza può manifestarsi. Indice di questo cambio di prospettiva è la nozione di *assenso* [*assensus/Beifall*], con cui Wolff descrive i fenomeni soggettivi che accompagnano le singole forme del conoscere. L'assenso viene descritto come un atto dell'intelletto che sorge quando il soggetto ritiene vera [*pro vero habet*] una determinata conoscenza: «Intellectus scilicet non assentitur nisi ei, quod pro vero habet. Assentiri enim idem est ac judicare, propositionem esse veram»³³. Per comprendere appieno le caratteristiche dell'assenso e il ruolo che esso ricopre nell'economia del discorso wolffiano occorre approfondire brevemente il suo legame con la nozione di giudizio. Il giudizio [*judicium/Urtheil*] costituisce una delle tre operazioni fondamentali della mente, tramite cui l'intelletto unisce e separa nozioni o idee:

[noi] giudichiamo se pensiamo che qualcosa conviene o no a un oggetto. Perciò, se giudichiamo, congiungiamo l'uno con l'altro o separiamo l'uno dall'altro due concetti, ossia il concetto della cosa di cui giudichiamo e il concetto di ciò che le appartiene o non le appartiene³⁴.

L'atto del giudicare dà sempre luogo ad una proposizione [*propositio/Satz*], intesa come estrinsecazione verbale del giudizio stesso: «Est igitur Enunciatio sive Propositio Oratio, qua alteri significamus, quid rei conveniat, vel non conveniat»³⁵. Una proposizione ha il

³³ *Logica latina* § 613 n.

³⁴ *Logica tedesca*, cap. III, §§ 1-2, it. 113. Cfr. *Logica latina*, part. I, sec. I, cap. I, §§ 39-40 «Atque actus iste mentis, quo aliquid a re quadam diversum eidem tribuimus vel ab ea removemus, judicium appellatur. [...] Dum igitur mens judicat, notiones duas vel conjungit, vel separat».

³⁵ *Logica latina*, part. I, sec. I, cap. I, § 41.

compito di rendere il contenuto del giudizio comunicabile ad altri e concepibile a livello intellettuale:

Poiché, ora, siamo costretti a usare, in luogo di concetti, parole, in parte se partecipiamo ad altri il nostro giudizio, in parte, anche più di frequente, se vogliamo rappresentarcelo col pensiero, un giudizio deve essere espresso almeno con due termini, di cui uno denoti la cosa di cui si parla e l'altro, invece, designi ciò che le appartiene³⁶.

Quando l'intelletto dà il proprio assenso ad una proposizione non fa altro che formulare un giudizio che ha per soggetto una proposizione e per predicato il concetto di verità: se il soggetto riconosce la verità della proposizione «la neve è bianca» può esprimere il proprio assenso tramite il giudizio «l'enunciato “la neve è bianca” è vero». L'identità tra assenso e ritenere vero risulta a tal punto assodata da venir espressa in termini di non contraddizione: «Assentiri igitur ei, quod pro vero non habemus, idem est, ac aliquid pro vero habere idemque simul pro vero non habere: quod absurdum»³⁷. L'assenso rappresenta dunque, per Wolff, una forma particolare di giudizio affermativo, con cui il soggetto attribuisce un valore di verità positivo ad una proposizione già espressa. Questo carattere peculiare rende l'assenso un concetto problematico, a cui Wolff dedica solo sporadiche riflessioni. Nella *Logica latina* il termine compare nelle sezioni dedicate alle modalità della conoscenza – per descrivere, in particolare, il fenomeno della *fides* – e in rapporto al tema della convinzione. Pur non essendo oggetto di una trattazione specifica, l'assenso ricopre comunque un ruolo centrale nell'analisi degli stati soggettivi che caratterizzano il processo conoscitivo. Il punto focale della riflessione wolffiana non è più la verità (concepita come qualità oggettiva del giudizio) ma il rapporto che il soggetto conoscente intrattiene con essa: il *pro vero habere* è dunque l'esito della svolta soggettiva inaugurata dal discorso sulla certezza. La nozione di assenso consente di affrontare il problema del sapere certo da una prospettiva prettamente epistemologica: la riflessione wolffiana non è più rivolta alla natura della certezza in termini proposizionali (conoscenza o riconoscimento, secondo gradi diversi, della pertinenza del predicato al soggetto) ma alle forme di conoscenza e agli stati soggettivi che la certezza genera nell'animo del soggetto giudicante.

L'interesse di Wolff si concentra innanzitutto sul concetto di scienza, di cui fornisce una prima definizione nelle pagine iniziali della *Logica latina*: «Per Scientiam hic intelligo

³⁶ *Logica tedesca*, cap. III, § 3, it. 113. La medesima corrispondenza sussiste tra *notio* e *terminus* (*Logica latina*, part. I, sec. I, cap. I, § 36).

³⁷ *Logica latina* § 613 n.

habitus asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi»³⁸. Più che un sistema di nozioni, la scienza è dunque un modello metodologico, i cui fondamenti risiedono nella solidità dei principi e nel rigore dimostrativo dei sillogismi:

Nel Discorso preliminare ho già ricordato che per scienza intendo un abito dell'intelletto di dimostrare in modo incontestabile da principi irrefutabili tutto ciò che si asserisce. Poiché, ora, le definizioni, gli assiomi e le chiare esperienze sono principi irrefutabili, mentre le dimostrazioni sono sillogismi incontestabili, che conducono fino al punto che, nell'ultimo sillogismo, non si hanno per premesse che definizioni, chiare esperienze o assiomi, la scienza non è altro che un abito [*Fertigkeit*] di dimostrare³⁹.

Il procedimento dimostrativo che Wolff attribuisce alla scienza è la generalizzazione, a livello logico, del sistema assiomatico-deduttivo della matematica. In quanto unico esempio di sapere rigorosamente dimostrato, la matematica assolve una duplice funzione: da un lato, funge da modello per tutte quelle discipline (*in primis* la filosofia) che ambiscono a fregiarsi del titolo di scienza; dall'altro, costituisce il principale strumento per affinare le proprie abilità logico-deduttive ed acquisire l'*habitus demonstrandi* da applicare in altri campi del sapere. La scienza rappresenta dunque l'esito di un lungo processo di perfezionamento della metodologia d'indagine, reso possibile dall'acquisizione dei procedimenti dimostrativi descritti dalla logica ed esemplificati dalla matematica⁴⁰.

L'insistenza sul problema del metodo spinge Wolff a rigettare la comune definizione di scienza, concepita come conoscenza certa della verità⁴¹. Il discorso wolffiano distingue infatti la componente metodologica (la scienza vera e propria, intesa come procedimento dimostrativo), dall'aspetto contenutistico (la conoscenza che essa è in grado di fornire). È solo in questa seconda accezione che la *cognitio more geometrico demonstrata* assume il significato specifico di *sapere* [*scire/Wissen*]. Il sapere incarna la forma più perfetta e rigorosa di conoscenza, direttamente connessa alle capacità dimostrative del soggetto giudicante: «si quis propositionem demonstrare noverit, is eam *scire* dicitur»⁴². In quanto conoscenza dimostrata, il sapere conduce alla forma più completa di certezza, che deriva dal rigore logico-deduttivo delle catene sillogistiche: «Qui enim scientia instructus est, is

³⁸ *Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 30.

³⁹ *Logica tedesca*, cap. VII, § 1, it. 203-205.

⁴⁰ *Logica latina* §§ 596-597.

⁴¹ *Logica latina* § 594 n.

⁴² *Logica latina* § 594.

demonstrare valet, quod affirmat, vel negat. Certa igitur nobis cum sit propositio, quam sive directe, sive indirecte demonstrare valemus; scientia instructus certam rei cognitionem habet»⁴³. Attraverso una dimostrazione è possibile ottenere una conoscenza completa della *ratio veritatis* che fonda la concordanza tra le parti del giudizio. Il sapere verte dunque su proposizioni dimostrate a priori che – come abbiamo già avuto modo di sottolineare – godono della massima certezza ed esigono un assenso completo da parte del soggetto⁴⁴.

Lo stretto legame tra scienza e *cognitio demonstrata*, metodo e contenuto, influenza non solo la natura del sapere (in termini di certezza ed assenso soggettivo) ma anche l'estensione che esso può raggiungere. La scienza, in quanto *habitus*, dev'essere progressivamente acquisita familiarizzando con la forma logica delle dimostrazioni e con i procedimenti deduttivi della matematica. I confini della scienza – e del sapere che da essa deriva – sono dunque destinati ad ampliarsi di pari passo con l'acquisizione dell'*habitus demonstrandi* ma non potranno mai oltrepassare i limiti imposti dal ragionamento sillogistico: «[...] ea scimus, quae demonstrare valemus; quae vero a nobis demonstrari non possunt, eorum scientia caremus»⁴⁵. Il sapere arriva fin dove si estende la nostra capacità di dimostrare: una volta abbandonato il campo delle dimostrazioni il sapere si tramuta fatalmente in opinione. Un'*opinio*, secondo la definizione wolffiana, non è altro che «una proposizione provata in modo insufficiente»⁴⁶: si tratta dunque di un tipo di conoscenza estraneo all'ambito scientifico, in quanto ricavato da forme imperfette di dimostrazione. In termini wolffiani, una prova [*probatio*] indica, in modo generico, il procedimento con cui derivare una proposizione da un'altra già nota per mezzo di un sillogismo o di una serie di sillogismi tra loro collegati⁴⁷. Una dimostrazione [*demonstratio*]

⁴³ *Logica latina* § 595.

⁴⁴ Cfr. *Logica latina* § 569.

⁴⁵ *Logica latina* § 598. Il sapere ha per Wolff un significato estremamente ristretto: *scire* è sinonimo di “conoscenza dimostrata con metodo scientifico” non di “conoscenza certa”. Dall'ambito del sapere in senso stretto restano quindi escluse tutte quelle forme di conoscenza ricavabili dall'esperienza, la cui necessità non può essere dimostrata attraverso l'esclusione dell'opposto contraddittorio. Come vedremo a breve, le conoscenze basate sulla convalida empirica rispondono a criteri di verità peculiari, appartenenti alla sfera del probabile. Wolff tenta in parte di sanare questa discrepanza tra necessità e contingenza – in ottemperanza all'ideale del *connubium rationis et experientiae* – fondando il rigore della metodologia empirica sulla probabilità induttiva e sulla nozione di “*experientia indubitata*”. Su questi argomenti cfr. L. CATALDI MADONNA, *La filosofia della probabilità nel pensiero moderno*, cit., pp. 138-152; ID., *Wahrscheinlichkeit und wahrscheinliches Wissen in der Philosophie von Chr. Wolff*, in «*Studia Leibnitiana*» XIX, 1987, in part. pp. 29 e ssg.

⁴⁶ *Logica latina* § 602.

⁴⁷ *Logica latina* § 496.

– ad appannaggio esclusivo della scienza – è una specie particolare di prova composta⁴⁸, che adotta come premesse definizioni, esperienze indubitate, assiomi e proposizioni già dimostrate⁴⁹. Il sapere cede dunque il passo all'opinione quando la conoscenza è dedotta da una *probatio insufficiens*, ovvero una prova formata da sillogismi di cui non si conosce in modo certo la verità delle premesse⁵⁰. L'insufficienza delle dimostrazioni fa sì che l'opinione si presenti come una forma di conoscenza mutevole, sia in sé stessa sia in rapporto al soggetto: chi si limita ad opinare non può dimostrare ciò che afferma o nega e, di conseguenza, nemmeno dare un assenso completo alla proposizione; egli dovrà dunque limitarsi ad ammettere l'insufficienza delle proprie argomentazioni finché non riesca a pervenire ad un sapere fondato⁵¹. La capacità di dimostrare varia inoltre da soggetto a soggetto: ciò che per alcuni è una mera opinione per altri può essere un sapere certo, dedotto col più assoluto rigore⁵². La linea di demarcazione tra sapere e opinare è fissata quindi dalle capacità dimostrative del soggetto giudicante, capacità che possono variare nel tempo (in relazione al singolo individuo) o in base alle diversità epistemiche tra soggetti. L'abilità di dedurre una verità in modo certo è legata alla corretta acquisizione dell'*habitus demonstrandi*:

È di nuovo possibile che alcuni ritengano verità sicuramente indiscutibili alcune semplici opinioni, quando cioè non comprendono la natura di una corretta dimostrazione e non sono nemmeno ben esercitati nella riflessione o impiegano troppo tempo per riflettere su una cosa. Così si trovano persone che ritengono matematicamente dimostrato che l'essenza dei corpi consiste nella semplice estensione in lunghezza, larghezza e profondità, benché a un'indagine più accurata si trovi il contrario⁵³.

Il giudizio di Wolff in merito all'opinione è duplice: da un lato, ne fornisce un'interpretazione sostanzialmente negativa, insistendo sul suo statuto di proposizione incerta e non dimostrata; dall'altro, ne mette in risalto la funzione epistemica positiva nel processo di acquisizione della verità. Il primo aspetto emerge con maggior evidenza nella

⁴⁸ «Probatio quae unico syllogismo absolvitur, dici potest simplex; contra vero composita, quae pluribus inter se concatenatis constat» (*Logica latina* § 497). La catena sillogistica da cui è ricavata la *probatio* composta può essere a sua volta una *ratiocinatio polysyllogistica* (*Logica latina* § 494) o una *ratiocinatio mixtim composita* (*Logica latina* § 495).

⁴⁹ *Logica latina* § 498.

⁵⁰ *Logica latina* § 599.

⁵¹ *Logica latina* § 604.

⁵² *Logica latina* § 603; cfr. anche *Logica tedesca*, cap. VII, § 20, it. 215.

⁵³ *Logica tedesca*, cap. VII, § 21, it. 215.

Logica tedesca, dove l'opinare viene associato alla parvenza [*Schein*] di validità che il soggetto attribuisce alle definizioni e alle presunte dimostrazioni:

Se assumiamo definizioni che sembrano possibili [*die möglich zu seyn scheinen*] e lasciamo passare, nei sillogismi, alcune premesse che hanno la parvenza di correttezza [*Schein der Richtigkeit*] benché non possiamo ancora dimostrarle né convalidarle con indubitata verità, allora perveniamo a opinioni⁵⁴.

L'incertezza delle premesse e delle definizioni rende l'opinione una forma di conoscenza dubbia e spesso ingannevole che può condurre all'errore quando non adoperata con la dovuta consapevolezza. Un errore scaturisce infatti dall'uso di definizioni contraddittorie, di premesse impossibili o scorrette o dalla violazione dei principi logici in sede di dimostrazione⁵⁵. Assumere, opinando, premesse e definizioni dalla validità dubbia può spingere il soggetto a «[ritenere] per possibile ciò che non lo è»⁵⁶ e quindi ad emettere un giudizio errato. In questa sua accezione negativa, l'opinione è quindi descritta come una forma “degenerata” di sapere, in quanto conoscenza incerta legata ad una parvenza di verità e rigore. La mancanza di certezza che accompagna l'atto dell'opinare non cancella dall'animo del soggetto il timore che l'oggetto del giudizio «potrebbe essere anche diversamente. In tal modo – precisa Wolff – le opinioni non danno all'animo pieno diletto, se uno è ragionevole e ha sete di verità»⁵⁷. Requisito essenziale per la certezza di una proposizione è infatti la consapevolezza dell'impossibilità del suo contrario, fondata sui principi di non contraddizione e del terzo escluso: «omnis propositio vel vera est, vel falsa. Falsa nimirum est propositio, quae non est vera. Quamobrem cum propositiones: Propositio A vera est et Propositio A non vera est, sint contradictoriae, ex duabus autem contradictoriis altera necessario vera, altera necessario falsa; omnis omnino propositio aut vera erit, aut falsa»⁵⁸.

I limiti delle opinioni vengono ribaditi anche nella *Logica latina*, dove si insiste sulla precarietà dei principi dimostrativi da cui esse derivano: «[opinio dicitur] precaria, si probationem ingrediuntur praemissae precariae, vel si probatio nititur principiis precariis»⁵⁹. Un principio è detto precario se viene assunto come fondamento per ulteriori

⁵⁴ *Logica tedesca*, cap. VII, § 19, it. 213.

⁵⁵ *Logica tedesca*, cap. VII, § 16, it. 211.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Logica tedesca*, cap. VII, § 22, it. 215.

⁵⁸ *Logica latina* § 566.

⁵⁹ *Logica latina* § 602.

dimostrazioni senza alcuna ragione o senza essere stato sufficientemente provato⁶⁰. La conoscenza che deriva da una *probatio* basata su principi precari è dunque un'opinione infondata, una conoscenza incerta che non può portare ad un assenso completo.

Le prove precarie, tuttavia, non costituiscono le uniche fonti dell'opinare: un'opinione, al contrario del sapere scientificamente dimostrato, si origina da *probationes insufficientes*, ossia prove derivate da premesse incerte. L'incertezza delle premesse fa sì che una *probatio insufficientis* possa assumere i caratteri di una prova precaria, fondata su *principia demonstrandi* assunti arbitrariamente, o di una *probatio probabilis*, basata su premesse verosimili⁶¹. Rispetto ad una prova precaria, una *probatio probabilis* possiede un valore epistemico positivo, derivato dalla correttezza formale che essa condivide con le dimostrazioni: «In demonstratione autem et in probatione probabili syllogismi inter se concatenantur. Quoniam itaque in probatione non occurrit nisi syllogismorum concatenatio et syllogismi singuli suis constant praemissis, quae vel ipsa principia sunt, vel conclusiones inde illatae; ideo demonstratio atque probatio probabilis non differunt nisi principiis»⁶². Una prova – sia essa una dimostrazione o una semplice *probatio* probabile – è sempre composta da una catena sillogistica fondata su determinate premesse. Mentre una *demonstratio* si basa, per definizione, su principi assolutamente certi (assiomi, esperienze indubitate, definizioni e proposizioni già dimostrate), una *probatio probabilis* poggia su principi che possiedono solo un certo grado di probabilità. La differenza tra le due forme di *probatio* risiede quindi unicamente nel valore di verità delle premesse, non nella validità formale dei sillogismi. Questa discrepanza “di contenuto” si ripercuote sia sulla funzione dimostrativa delle singole *probationes* sia sul tipo di conoscenza che da esse si origina; pur non godendo della medesima certezza di una dimostrazione vera e propria, una *probatio probabilis* consente comunque di dedurre conclusioni formalmente corrette e dotate di un certo grado di probabilità. Al contrario di una prova precaria (che non possiede alcun valore dimostrativo), una *probatio probabilis* ricopre dunque un ruolo complementare alle dimostrazioni, estendendo le capacità inferenziali del ragionamento sillogistico. Da un punto di vista soggettivo, la conoscenza che deriva da una *probatio probabilis* non è una mera opinione precaria, illusoria e fondata in modo arbitrario, ma un'opinione probabile,

⁶⁰ *Logica latina* § 600.

⁶¹ *Logica latina* § 687.

⁶² *Logica latina* § 588.

dedotta da premesse verosimili⁶³. È solo in questa accezione positiva che l'opinione può essere detta *ipotesi*:

In numerum opinionum referendae sunt hypotheses philosophicae. In hypothesibus enim philosophicis sumimus, quae nondum demonstrari possunt tanquam essent. Quare cum sufficienter probata non sint, quae demonstrare nequimus; hypotheses philosophicae probatione sufficiente destituuntur, adeoque in numerum opinionum referendae⁶⁴.

In termini wolffiani un'ipotesi indica una forma di conoscenza che, sebbene priva di dimostrazione, viene assunta per chiarire la *ratio* di determinati fenomeni⁶⁵. Un'opinione probabile adottata in funzione ipotetica gode quindi di un doppio statuto: da un lato, in quanto semplice opinione, non possiede il carattere dimostrativo necessario al raggiungimento della piena certezza; dall'altro, ricopre un ruolo centrale nella metodologia d'indagine scientifica. Le ipotesi, infatti, possono essere adottate in filosofia «nella misura in cui aprono la strada verso una sicura scoperta della verità»⁶⁶. Quest'importante funzione euristica rende le ipotesi parte integrante del sistema della filosofia ma ne limita al tempo stesso la portata conoscitiva: tramite ipotesi è infatti possibile assumere come vero solo ciò che non può essere ancora oggetto di dimostrazione; per questo motivo un'ipotesi non può fungere da dogma, ovvero da principio dimostrativo delle proposizioni⁶⁷. Le ipotesi filosofiche hanno quindi una funzione esclusivamente esplicativa: esse contribuiscono ad ampliare la portata del sapere – indirizzando la ricerca scientifica e colmando le lacune delle inferenze sillogistiche – ma non possono produrre una conoscenza certa e rigorosamente dimostrata.

La funzione euristica delle ipotesi resta circoscritta all'ambito fenomenico; per fenomeno Wolff intende «ciò che noi osserviamo come esistente [*quod esse observamus*] ma della cui possibilità [*quomodo esse possit*] abbiamo soltanto una nozione confusa»⁶⁸. La *ratio* che fonda la possibilità dei fenomeni può essere stabilita con certezza tramite dimostrazione o in modo parziale per mezzo di una *probatio probabilis*. Un'ipotesi risulta valida – e quindi utilizzabile in chiave ipotetico-deduttiva – se consente di descrivere in modo provvisorio la ragion sufficiente di un determinato fenomeno. I singoli fenomeni,

⁶³ *Logica latina* § 602.

⁶⁴ *Logica latina* § 606.

⁶⁵ *Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 126.

⁶⁶ *Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 127.

⁶⁷ *Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 128.

⁶⁸ *Logica latina* § 610 n. Cfr. *Cosmologia* § 225: «Phaenomenon dicitur, quicquid sensui obvium confuse percipitur».

osservabili di volta in volta per mezzo dell'esperienza, sono dunque i requisiti di verità dell'ipotesi stessa: «Requisita ad veritatem hypotheseos philosophicae sunt singula phaenomena, quorum inde ratio redditur et quae per se invicem non determinantur»⁶⁹. In quanto opinione probabile assunta in chiave esplicativa, un'ipotesi deve soddisfare un certo numero di *requisita ad veritatem*, cioè trovare riscontro nel numero più ampio possibile di fenomeni. In caso contrario essa avrà una probabilità nulla e avrà le caratteristiche di una mera opinione precaria:

Hypothesis philosophica omnis opinio est. Si vero ob quaedam saltem phaenomena admittitur, ob quaedam nonnisi requisita ad veritatem sumitur. Est igitur tantum probabilis, adeoque opinio probabilis.

Si vero precario sumitur, omni probatione destituitur atque adeo probabilitatem nullam habet⁷⁰.

Il richiamo ai fenomeni in termini di *requisita ad veritatem* consente di fissare il grado di probabilità di una conoscenza ipotetica. Ad eccezione delle ipotesi precarie (dotate di probabilità nulla), un'ipotesi valida può risultare più o meno probabile a seconda del numero di fenomeni che è in grado di spiegare. Un discorso a parte meritano le cosiddette ipotesi improbabili, che non consentono di illustrare con sufficiente chiarezza la *ratio phaenomenorum*:

Cum ad veritatem hypotheseos requiratur, ut omnium phaenomenorum ratio inde reddi possit, si quae occurrunt phaenomena, quorum ratio per hypothesin non patet, suspicio est, eam in eadem non contineri, consequenter hypothesin non esse veram. Improbabilis igitur est hypothesis⁷¹.

Un'ipotesi si definisce improbabile quando presenta una validità ancora incerta, quando rischia, cioè, di venire contraddetta da almeno uno dei fenomeni che pretende di spiegare. In questo frangente il termine “improbabile” non denota, dunque, il basso livello di verosimiglianza di un'ipotesi ma la possibilità che essa risulti infondata. L'improbabilità di un'ipotesi è strettamente collegata al problema della sua falsificabilità: «se un'ipotesi filosofica – precisa infatti Wolff – contraddice anche uno solo dei fenomeni osservati è falsa»⁷². La verità del fenomeno è garantita dalla validità dell'osservazione empirica; se c'è contraddizione tra fenomeno e ipotesi, quest'ultima perde la sua forza esplicativa e

⁶⁹ *Logica latina* § 607.

⁷⁰ *Logica latina* § 608.

⁷¹ *Logica latina* § 610.

⁷² *Logica latina* § 609.

dev'essere quindi rigettata. Prosegue Wolff: «[...] si quis systema mundi explicaturus sumit, Mercurium atque Venerem orbitas describere circa Tellurem eorum que orbitas intra orbitam Solis contineri; hypothesi huic contradicunt phases luminis in Venere atque Mercurio per telescopium observatae. Inde igitur ea concluditur esse falsa»⁷³. A questa forma di “falsificabilità empirica” – derivata dal nesso tra conoscenza ipotetica e fenomeni – si aggiunge una falsificabilità di tipo logico: un'ipotesi, in quanto semplice opinione probabile, non gode infatti della certezza necessaria ad escludere la possibilità del suo contrario: «Et quia propositio probabilis falsa esse potest, opinio probabilis falsa esse potest»⁷⁴.

Il sapere e l'opinare descrivono tutte le possibili forme che una conoscenza può assumere quando è connessa (in modo più o meno rigoroso) alla sfera dimostrativa. A seconda del tipo di prova che il soggetto è in grado di formulare, la conoscenza può presentarsi come un sapere dimostrato con la massima certezza, come un'ipotesi filosofica (se basata su una *probatio probabilis* formalmente corretta e convalidata dall'osservazione empirica) o come un'opinione precaria (se derivata da una *probatio* infondata). Ad eccezione delle opinioni precarie – che presentano una validità nulla e che, come vedremo in seguito, suscitano unicamente una persuasione soggettiva – il sapere e le ipotesi filosofiche danno luogo a forme positive di assenso. Nel caso del sapere, il ricorso alle dimostrazioni porta alla piena conoscenza della verità. La certezza che ne deriva produce un assenso completo che non può essere rifiutato; il riconoscimento della verità impedisce infatti al soggetto di ritenere falso il giudizio, qualora egli possieda i requisiti per formulare una dimostrazione corretta:

qui demonstrationis vim percipere, seu ad assensum propositioni demonstratae praebendum compelli debet, is et singularum praemissarum veritatem perspicere, et formam demonstrationis non modo animo comprehensam habere, sed particularem quoque, quae ipsi occurrit, generali convenientem agnoscere tenetur⁷⁵.

La necessità dell'assenso concesso ad un sapere dimostrato appare evidente in geometria, dove l'intelletto perviene alla verità solo per mezzo di sillogismi certi:

⁷³ *Logica latina* § 609 n.

⁷⁴ *Logica latina* § 605.

⁷⁵ *Logica latina* § 569.

Quoniam veritatum geometricarum, si legitime demonstrantur, ea est evidentia, qua existentia nostra nobis innotescit; ideo non mirum, quod nemo istis assensum denegare possit, qui vim demonstrationum percipit⁷⁶.

Un'ipotesi filosofica, al contrario, trae la propria validità dalla correttezza formale delle prove insufficienti e dalla testimonianza dei sensi. Essa non è in grado di produrre una certezza completa ma solo una conoscenza probabile, che potrebbe risultare falsa da un punto di vista logico o empirico. L'assenso dato ad un'ipotesi può dunque variare nel grado in base al livello di verosimiglianza della conoscenza ipotetica o venir rifiutato qualora l'ipotesi non trovasse riscontro nei fenomeni. Al di fuori dell'ambito deduttivo l'assenso perde tuttavia il proprio carattere dimostrativo o euristico ed assume le forme della *credenza* [*fides/Glaube*]: «Fides dicitur assensus, quem praebemus propositioni propter auctoritatem dicentis, ipsamque propositionem credere dicimur»⁷⁷. Il credere rappresenta una forma di conoscenza in cui l'assenso soggettivo deriva esclusivamente dall'autorità di un testimone. Il ricorso all'esperienza altrui fa sì che la *fides* resti limitata al solo contesto empirico: «La fede abbraccia quindi solo cose che sono accadute o devono accadere. Le altre cose, infatti, si possono dimostrare e quindi si può conoscerle [*wissen*]. Che però qualcosa sia accaduto, non lo si può dimostrare. E allora si deve prestar fede, cioè credere alla testimonianza dell'altro»⁷⁸. Il credere completa dunque il quadro delle modalità positive della conoscenza, aggiungendo la componente empirica alle forme di *cognitio demonstrata*. Il sapere, l'opinare e il credere – connessi, a livello soggettivo, ad altrettante forme di ritenere vero – esauriscono l'intero orizzonte della conoscenza umana. Esplicito, in questo senso, è un passo della *Logica latina* che merita di essere riportato per intero:

Qui novit formam demonstrationis cum ostensivae, tum apagogicae, is haud difficulter nobis largietur, res facti demonstrari non posse. Aut igitur admittendae sunt tanquam probabiles ob circumstantias singulares nobis perspectas, aut credendae. Quod enim demonstrari nequit, illud vel ratione quadam intrinseca, etsi insufficiente nititur, quo in casu tanquam probabile admittitur; vel rationem assensus nonnisi extrinsecam rei habemus, derivatam nempe ab auctoritate dicentis, quo in casu creditur⁷⁹.

L'assenso che il soggetto può dare al giudizio varia in base alla fonte da cui si origina la conoscenza: chi è in grado di dimostrare con assoluta certezza la verità di una proposizione deve necessariamente ritenerla vera; in caso contrario, l'assenso dovrà basarsi su una

⁷⁶ *Psychologia empirica* § 19.

⁷⁷ *Logica latina* § 611.

⁷⁸ *Logica tedesca*, cap. VII, § 4, it. 205.

⁷⁹ *Logica latina* § 612.

ragione intrinseca insufficiente (probabilità logica e convalida empirica), nel caso dell'ipotesi, o su una ragione estrinseca (testimonianza), nel caso della *fides*. L'opinare e il credere generano quindi un assenso "incompleto", non accompagnato dalla piena consapevolezza della verità. Nonostante il richiamo ai fenomeni, l'assenso dato ad un'ipotesi risponde tuttavia a criteri di natura prettamente logico-epistemica: il soggetto ritiene vera una conoscenza ipotetica solo se questa possiede un certo grado di verosimiglianza derivato dalle *probationes* e possiede un ruolo attivo nel processo di acquisizione della verità. La *fides*, al contrario, produce un assenso che si origina da una conoscenza "mediata". I requisiti di verità del credere risiedono nell'attendibilità della testimonianza ed hanno quindi un carattere esclusivamente empirico. Il valore epistemico della credenza – e dunque il livello di affidabilità del ritenere vero – dipende da una serie di fattori contingenti, legati sia alle qualità individuali del testimone sia alle modalità con cui il sapere viene comunicato. Affinché l'assenso risulti fondato, il testimone deve possedere due caratteristiche essenziali:

[...] per non essere creduloni [*leichtgläubig*] e per non lasciarci ingannare, dobbiamo prima accertarci di due cose: 1) che chi testimonia qualcosa ha potuto conoscere bene l'oggetto, affinché egli non si sia ingannato da se stesso; 2) che descrive l'oggetto come l'ha conosciuto, affinché non abbia intenzione di ingannare altri. In una parola, devo accertarmi che il testimone è sufficientemente perspicace [*klug*] e sincero [*aufrechtig*]⁸⁰.

La perspicacia e la sincerità dipendono, a loro volta, da altri fattori: un testimone si rivela perspicace, ad esempio, se ha prestato sufficiente attenzione agli eventi che ha vissuto, se ha la capacità [*Geschicklichkeit*]⁸¹ di preservarne il ricordo nella memoria e di comunicare ad altri la propria esperienza⁸²; in modo analogo, può essere ritenuto sincero se non ha ragioni per raccontare intenzionalmente il falso⁸³. Perspicacia e sincerità non sono tuttavia le uniche qualità che un testimone attendibile deve possedere. Il valore di una testimonianza varia infatti a seconda delle modalità con cui il sapere viene comunicato: è dunque necessario valutare se la conoscenza ritenuta vera proviene da un testimone oculare [*testis*

⁸⁰ *Logica tedesca*, cap. VII, § 5, it. 207. Cfr. anche *Logica latina* § 613.

⁸¹ Il termine "*Geschicklichkeit*" traduce il latino "*dexteritas*", che indica appunto l'abilità o capacità del testimone di fare esperienza del vero. La *dexteritas* – tradotta talvolta anche con "*Tüchtigkeit*" (cfr. AL1 § 361 e *Auszug* § 207) – e la *sinceritas* sono per Wolff e i wolffiani i più importanti requisiti di verità della testimonianza. Sulle sfumature di significato del termine "*dexteritas*" cfr. A. P. MACGREGOR, *Dexteritas and Humanitas: Gellius 13. 17. 1 and Livy 37. 7. 15*, in «Classical Philology» LXXVII.1, 1982, pp. 42-48.

⁸² *Logica tedesca*, cap. VII, § 6, it. 207; *Logica latina* § 615.

⁸³ *Logica tedesca*, cap. VII, § 9, it. 207.

oculatus], che ha vissuto in prima persona i fatti che racconta, o da un testimone auricolare [*testis auritus*], che si limita a riportare eventi narrati da altri⁸⁴. Per giustificare la validità di una testimonianza indiretta Wolff ricorre alla propria teoria del linguaggio, incentrata sulla perfetta corrispondenza tra vocaboli e concetti: «Per mezzo dei vocaboli – si legge nella *Logica tedesca* – siamo soliti far conoscere ad altri i nostri pensieri. Quindi essi non sono nient'altro che segni [*Zeichen*] dei nostri pensieri, da cui cioè un altro può riconoscere i medesimi»⁸⁵. Un soggetto è in grado di “conoscere” [*intelligere*] la mente del proprio interlocutore grazie al rapporto di significazione che lega in modo univoco concetti e parole⁸⁶. Se la comunicazione avviene correttamente, una testimonianza indiretta ed una diretta risultano quindi del tutto equivalenti: «*Testis adeo auritus et oculatus cum eodem prorsus modo in mente sua factum sibi repraesentet, perinde est ac si auritus ipse praesens suisset atque ad ea, quae fiebant, attendisset. [...] Nulla igitur inter ipsum et testem oculatum cum differentia intercedat; auritus hoc in casu oculato aequivalet*»⁸⁷. Sebbene entrambe le forme di testimonianza possano risultare fondate e attendibili, la testimonianza indiretta risente maggiormente delle incognite legate alla trasmissione della conoscenza: un testimone oculare potrebbe, ad esempio, riferire un evento attraverso parole vaghe, confondere il suo giudizio riguardante il fatto con il fatto stesso o riferire il falso per ottenere un vantaggio personale⁸⁸.

Il carattere contingente della testimonianza sottolinea ulteriormente le differenze epistemiche tra il ritenere vero per *fides* e l'assenso derivato da un sapere certo. Come già sottolineato in precedenza, l'assenso è l'atto con cui l'intelletto ritiene vera una conoscenza. Da un punto di vista proposizionale, esso può venir interpretato come una forma di giudizio affermativo, attraverso cui il soggetto attribuisce un valore di verità positivo ad una proposizione. Questa attribuzione di verità, tuttavia, non implica necessariamente il riconoscimento effettivo della verità del giudizio: è infatti possibile ritenere vera una conoscenza anche se questa ci appare incerta. Un sapere suscita un assenso necessario, frutto di una certezza che deriva da dimostrazioni incontestabili. L'attribuzione di verità ad una proposizione scientificamente dimostrata si fonda sul riconoscimento della verità stessa per mezzo dei sillogismi: si può dimostrare con assoluta certezza che l'enunciato «la somma degli angoli interni di un triangolo equivale

⁸⁴ *Logica latina* § 616.

⁸⁵ *Logica tedesca*, cap. II, § 1, it. 101.

⁸⁶ *Logica latina*, part. I, sec. II, cap. III, § 117.

⁸⁷ *Logica latina* § 617.

⁸⁸ *Logica latina* §§ 619-621.

a 180 gradi» è vero; di conseguenza, è impossibile che il soggetto lo ritenga falso. Al di fuori dell'ambito scientifico l'attribuzione di verità si basa, al contrario, su ragioni insufficienti: un'ipotesi è ritenuta vera per motivi logico-euristici mentre una proposizione empirica è assunta in base alla credibilità di uno o più testimoni. In entrambi i casi, il soggetto dà l'assenso ad una proposizione senza conoscerne la verità in modo certo. Tra certezza e assenso non sussiste quindi alcun rapporto di doppia implicazione logica: la prima presuppone necessariamente il secondo ma non viceversa. La certezza non è un requisito indispensabile del ritenere vero né dev'essere confusa con esso. Il legame con la certezza fornisce, così, un ulteriore criterio per distinguere le varie modalità di assenso. Il ritenere vero per ipotesi e per *fides* è associato a forme di conoscenza probabile, il cui grado di verosimiglianza è stabilito tramite ragioni insufficienti. Sebbene non sia accompagnato dalla piena consapevolezza della verità, l'assenso dato ad un'ipotesi o ad un testimone può raggiungere un livello tale di probabilità da risultare paragonabile, nel grado, alla completa certezza: posso, ad esempio, ritenere del tutto vera l'ipotesi eliocentrica o credere fermamente ad un testimone che mi riferisce dell'esistenza di una città chiamata Roma⁸⁹. Nonostante l'alto grado di probabilità, il ritenere vero per ipotesi e per *fides* restano, tuttavia, delle forme incomplete di assenso, fondate su criteri di verità (intrinseci o estrinseci) insufficienti. La certezza connessa a queste modalità di ritenere vero e quella ricavata da un sapere dimostrato rimangono quindi del tutto distinte sul piano qualitativo: l'assenso che scaturisce da un sapere è accompagnato da una certezza completa, in cui la possibilità del contrario è esclusa a livello logico per mezzo di catene inferenziali⁹⁰.

Il legame tra certezza e assenso è sottolineato anche attraverso il concetto di *convinzione* [*convinctio/Überführung*], che indica quel particolare stato soggettivo connesso al riconoscimento della certezza di una proposizione: «Convincere dicimur alterum, dum efficimus, ut propositio ipsi certa evadat. Et hinc convicti dicimur in casu quocunque dato, quam primum propositio aliqua nobis certa est»⁹¹. La convinzione è

⁸⁹ Wolff parla espressamente di una *fides certa*, contrapponendola ad una *fides probabilis*. La certezza del credere si riferisce, tuttavia, alla conoscenza dei requisiti di verità della testimonianza, non alla natura dell'assenso che da essa deriva. Una credenza certa resta un assenso fondato su ragioni contingenti, non associabili ad una certezza dimostrativa (cfr. *Logica latina* § 614).

⁹⁰ Il legame tra assenso e certezza è ribadito da Wolff in uno degli ultimi paragrafi della *Logica latina*: «Sufficiens nempe ratio ad assensum est, si et propositionem satis intelligimus, et eam certam esse agnoscimus» (*Logica latina* § 1001).

⁹¹ *Logica latina* § 982.

intesa dunque in un'ottica prettamente individuale (conoscenza diretta della verità da parte del soggetto) ma presenta anche una forte connotazione intersoggettiva, legata alla comunicazione del sapere e alla trasmissione della certezza: «Chi cerca di convincere una persona vuole renderla certa che qualcosa è vero o falso, probabile o improbabile [...]»⁹². La convinzione aggiunge un ulteriore elemento al quadro delle componenti soggettive della conoscenza. Una volta definiti i concetti di verità e certezza (intesi come qualità dei giudizi), l'attenzione di Wolff si concentra sugli stati soggettivi che accompagnano l'atto del conoscere nel suo concreto svolgimento. Vengono così descritti i modi con cui il soggetto si rapporta alla verità e alla certezza (sapere, opinare, credere), i modi con cui attribuisce un valore di verità alle proposizioni (assenso) e la condizione soggettiva in cui si trova quando riconosce la verità del giudizio (convinzione). La componente soggettiva del sapere certo – inizialmente solo accennata e poi approfondita tramite la teoria dell'assenso – è messa ulteriormente in risalto dall'analisi degli effetti che la certezza produce nell'animo del soggetto.

Certezza, assenso e convinzione sono i tre elementi fondamentali del processo conoscitivo tra loro collegati: il riconoscimento della verità di un giudizio (certezza) genera una convinzione soggettiva e, al tempo stesso, induce l'intelletto ad un assenso incondizionato; convinzione e assenso si originano, quindi, dalla medesima fonte e procedono di pari passo: «Convictus non assentitur nisi propositioni sufficienter explicatae et probatae. [...] Unde convictio passive sumpta definiri poterat per assensum, qui praebetur propositioni sufficienter explicatae ac probatae [...]»⁹³. Così definita, la convinzione indica una forma positiva di assenso, derivata da una conoscenza certa della verità del giudizio. La congruenza tra ritenere vero e convinzione funge quindi da criterio per distinguere l'assenso fondato su basi dimostrative da forme illusorie di ritenere vero, non accompagnate dal pieno riconoscimento della certezza. Per risultare convinto – e dare così il proprio assenso in modo fondato – il soggetto deve cogliere la certezza di una proposizione dimostrandone la verità o falsità e chiarendo il significato dei termini che la compongono: «Sufficiens nempe ratio ad assensum est, si et propositionem satis intelligimus, et eam certam esse agnoscimus. Illud obtinetur explicatione; hoc probatione sufficiente»⁹⁴. In mancanza dei giusti requisiti di verità e certezza, l'assenso risulta fondato su basi insufficienti e si tramuta in *persuasione* [*persuasio/Überredung*]: «Qui

⁹² *Logica tedesca*, cap. XIII, § 1, it. 273.

⁹³ *Logica latina* § 1000.

⁹⁴ *Logica latina* § 1001.

igitur assensum praebet propositioni nondum sufficienter explicatae ac probatae, is falso sibi persuadet se esse convictum. Unde persuasio passive sumta definiri potest per assensum, qui praebetur propositioni nondum sufficienter explicatae ac probatae, vel saltem non sufficienter probatae»⁹⁵. La persuasione è dunque una forma ingannevole di assenso, una «falsa illusione»⁹⁶ che spinge il soggetto a considerare certo un sapere dimostrato in modo insufficiente. Questa errata valutazione della verità o falsità di un giudizio è il risultato dell'eccessiva fretta con cui il soggetto ha riflettuto sulle ragioni del proprio ritenere vero. La persuasione che egli sperimenta a livello soggettivo lo porta ad esprimere un assenso precipitoso, frutto di una stima approssimativa del valore di verità della proposizione:

Actus assentiendi propositioni nondum sufficienter probatae ac explicatae dicitur *praecipitantia in iudicando*.

Persuasio nimirum cum praecipitantia in iudicando conjungitur. Scilicet qui iudicium praecipitat, aut deproperat, is propositionem pro vera, vel falsa, vel probabili, vel minus probabili habet, antequam sufficienter fuerit explicata, ut eam satis intelligat, vel sufficienter probata, ut de veritate, falsitate et probabilitate iudicium fieri possit. Pro vera igitur habet, vel falsa, vel probabili, vel minus probabili, quam veram, falsam, probabilem, vel minus probabilem nondum agnovit. Atque ea de causa sibi persuadet, se esse convictum, cum tamen convictus nondum sit⁹⁷.

La *praecipitantia in iudicando* è una delle principali cause che spingono il soggetto a errare: «Si quis assentitur propositioni, quam vel non satis intelligit, vel sufficienter probare nequit; is periculo errandi sese exponit»⁹⁸. L'*errore* [*error/Irrthum*] non è altro che «un assenso dato ad una proposizione falsa»⁹⁹: chi erra indirizza il proprio ritenere vero in modo scorretto, «affermando ciò che doveva essere negato e negando ciò che doveva essere affermato»¹⁰⁰. L'errore che deriva da una valutazione affrettata e insufficiente della verità si estrinseca, a livello proposizionale, in un *pregiudizio* [*praejudicium/Vorurtheil*]: «Praejudicium appellatur iudicium erroneum per

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Logica tedesca*, cap. XIII, § 13, it. 281.

⁹⁷ *Logica latina* § 1003.

⁹⁸ *Logica latina* § 660.

⁹⁹ *Logica latina* § 623.

¹⁰⁰ *Logica latina* § 624. L'errore, in quanto *actus assentiendi*, è quindi nettamente distinto dalla proposizione falsa su cui esso verte: «Per inconstantiam loquendi nomen erroris subinde quoque tribuitur ipsi propositioni falsae» (*Logica latina* § 623 n). L'errore è l'atto con cui l'intelletto ritiene vero ciò che è falso. Questa errata attribuzione del valore di verità può manifestarsi non solo nelle proposizioni ma anche nei sillogismi (*Logica latina* §§ 626-628), nell'uso di nozioni e termini (*Logica latina* § 629) e nella formulazione dei giudizi intuitivi (*Logica latina* § 631).

praecipitantiam latum»¹⁰¹. Un *Vor-Urtheil* è dunque, letteralmente, un giudizio anticipato, espresso sulla base di motivazioni contingenti e privo della necessaria valutazione della *ratio veritatis*.

Il divario tra convinzione e persuasione rispecchia, a livello soggettivo, la separazione tra forme positive e negative di assenso. Un ritenere vero corretto, basato su ragioni fondate, è associato a modalità positive del conoscere (sapere, ipotesi e credenza) e produce una *convinctio* connessa alla certezza o alla probabilità di una proposizione¹⁰². Un assenso errato, al contrario, induce il soggetto a confondere il vero col falso, gettandolo in uno stato di illusoria convinzione soggettiva (persuasione). Un ritenere vero infondato è il prodotto di un opinare precario, che si estrinseca in un giudizio falso o, in caso di *praecipitantia assentiendi*, in un pregiudizio. Il *pro vero habere* costituisce, dunque, il fulcro della riflessione wolffiana sulla certezza e sugli stati soggettivi del conoscere. Attorno ad esso Wolff elabora un intero apparato terminologico e concettuale che arricchisce di temi epistemologici un'argomentazione logica basata prevalentemente su giudizi e inferenze. La teoria wolffiana dell'assenso avrà un'ampia risonanza anche al di fuori della tradizione razionalista e porrà le basi per un dibattito che interesserà la cultura della *Aufklärung* nei decenni successivi.

1.2. L'assenso nei sistemi wolffiani

Le teorie elaborate da Wolff in ambito logico ebbero una risonanza enorme in tutta la produzione filosofica del Settecento tedesco. A nulla servirono gli sforzi della fazione pietista, dominante soprattutto all'Università di Halle, di arginare la diffusione delle dottrine wolffiane, considerate foriere di determinismo ed ateismo filosofico. Il temporaneo prevalere del pietismo – culminato con la cacciata di Wolff da Halle nel 1723 ad opera di Federico Guglielmo I – ebbe l'effetto contrario di favorire la diffusione del pensiero wolffiano (talvolta anche in forme clandestine) nella maggior parte degli atenei tedeschi. Da Marburg – in cui Wolff si rifugiò dopo l'editto reale che lo bandiva dai territori prussiani – la filosofia wolffiana poté svilupparsi e diffondersi indisturbata, grazie anche all'ampio consenso che essa incontrò nelle comunità accademiche. La controversia ebbe fine nel

¹⁰¹ *Logica latina* § 1011.

¹⁰² La convinzione descrive la consapevolezza interiore con cui il soggetto si rapporta al valore di verità del giudizio. È dunque possibile manifestare convinzione sia verso una proposizione vera sia verso una proposizione probabile (*Logica latina* § 984).

1740, anno in cui Wolff venne richiamato ad Halle per volontà del nuovo sovrano Federico II. Il ritorno di Wolff segnò il definitivo declino del pietismo di Halle, che perse la propria supremazia non solo sulla Facoltà di Filosofia ma anche su quella di Teologia, dove le idee del nuovo razionalismo iniziarono a circolare tra i giovani professori pietisti dell'Università¹⁰³. Dopo il 1740 il wolffismo divenne l'orientamento filosofico dominante in quasi tutte le Università tedesche, compresa l'Albertina di Königsberg, dove ancora forte era il retaggio dell'aristotelismo accademico¹⁰⁴.

In ambito logico, il trionfo del razionalismo si tradusse in una vera e propria proliferazione di manuali di logica wolffiana. La diffusione degli scritti logici negli ambienti universitari tedeschi era un fenomeno che risaliva già ai primi decenni della *Aufklärung* ed era strettamente legato alla natura degli insegnamenti impartiti nelle Università dell'epoca: era usanza comune, infatti, che ogni studente, per proseguire il proprio percorso di studi, dovesse seguire lezioni di logica di carattere propedeutico. La diffusione del wolffismo diede nuovo slancio alla produzione manualistica e favorì – in aperta contrapposizione alla scuola di Thomasius – un recupero degli studi incentrati sulla dottrina del sillogismo¹⁰⁵. Questa amplissima produzione logica di stampo wolffiano presenta caratteri estremamente variegati: accanto ai numerosi commentatori ed epigoni di Wolff, che non apportarono contributi teorici significativi alla dottrina del maestro, spiccano figure di studiosi dal forte spirito eclettico, interessati a conciliare il pensiero wolffiano con elementi di logica thomasiana e perfino con teorie derivate dalla tradizione aristotelico-scolastica¹⁰⁶. Per offrire una breve panoramica sullo sviluppo del tema

¹⁰³ Cfr. M. CASULA, *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Mursia, Milano, 1973, p. 40. Per approfondire le vicende legate allo scontro tra pietismo e wolffismo cfr. B. BIANCO, *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, in *Fede e sapere. La parabola dell'Aufklärung tra pietismo e idealismo*, Morano, Napoli, 1992, pp. 31-84.

¹⁰⁴ Una ricostruzione accurata degli orientamenti dominanti nell'Albertina tra Sei e Settecento – in relazione, soprattutto, allo sviluppo della filosofia trascendentale – è fornita da M. SGARBI, *Logica e metafisica nel Kant precritico: l'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2010, pp. 29-65.

¹⁰⁵ La scuola thomasiana si faceva promotrice di una *Vernunftlehre* libera dalle false sottigliezze della logica scolastica e incentrata sulla purificazione dell'intelletto umano dall'errore e dal pregiudizio. Questa peculiare concezione della logica favorì la diffusione di una manualistica assai scarna sotto il profilo tecnico e, talvolta, (tranne casi illustri) perfino scadente nei contenuti. La diffusione del wolffismo comportò una riabilitazione della logica tradizionale, con richiami alla logica del XVI e XVII secolo e alla sillogistica di Aristotele. Su questi argomenti cfr. M. CAPOZZI, *Introduzione a I. Kant, Logica: un manuale per le lezioni*, Bibliopolis, Napoli, 1990, pp. 20-23 e ID., *Kant e la logica*, cit., pp. 25-27, 51-52.

¹⁰⁶ Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 51-57. I caratteri della proliferazione manualistica post-wolffiana e la presenza del wolffismo nel pensiero della *Aufklärung* sono descritti accuratamente da W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, vol. II, pp. 616-658; M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen, 1945, rist. in Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1964, pp. 199-230; e F. BARONE, *Logica formale e logica trascendentale*, cit., pp. 139-156.

dell'assenso nei sistemi wolffiani ed orientarsi in un contesto eterogeneo e complesso come quello del razionalismo tedesco, si è deciso di focalizzare l'analisi su tre autori particolarmente significativi: Martin Knutzen, Alexander Gottlieb Baumgarten e Georg Friderich Meier. Tale scelta è motivata da ragioni di carattere tanto teorico quanto storico: questi autori rappresentano, infatti, i più illustri esponenti di un wolffismo "moderato", in parte emendato grazie ad una forte componente eclettica (Knutzen) o arricchito con elementi derivati dallo sviluppo di tesi razionaliste (Baumgarten e Meier). Essi costituiscono, quindi, casi esemplari nell'evoluzione dei sistemi post-wolffiani ed offrono una prospettiva privilegiata da cui analizzare lo sviluppo della nozione di assenso nella logica del primo Settecento. In secondo luogo, i lavori di Knutzen, Baumgarten e Meier rappresentano le principali fonti wolffiane di Kant e sono dunque indispensabili per chiarire i punti di contatto tra le teorie logiche kantiane legate al tema del *Fürwahrhalten* e il dibattito razionalista sull'assenso soggettivo.

Negli scritti di logica wolffiana il tema dell'assenso continua a svolgere un ruolo di primo piano nell'analisi delle forme di conoscenza, delle modalità di acquisizione della certezza e delle degenerazioni del sapere erudito. Le riflessioni sul *pro vero habere* mantengono, quindi, funzioni teoriche analoghe a quelle che avevano assunto nella logica di Wolff: l'assenso resta centrale per definire, da un lato, la certezza soggettiva – illustrando le forme di riconoscimento della verità dei giudizi – e, dall'altro, le caratteristiche del sapere scientifico e i modi del suo conseguimento. Nonostante la continuità con la dottrina wolffiana, gli autori presi in esame forniscono contributi originali alla riflessione sul ritenere vero, derivati dall'elaborazione di tematiche autonome e dal parziale allontanamento dai presupposti teorici che avevano ispirato la logica di Wolff.

1.2.1. Martin Knutzen: verità, assenso e non contraddizione

Per lungo tempo l'interesse della critica per la figura di Knutzen è rimasto circoscritto al ruolo che essa ha ricoperto nella formazione universitaria del giovane Kant¹⁰⁷. L'immagine del brillante professore amato dagli studenti¹⁰⁸ e dello scienziato eclettico hanno a lungo

¹⁰⁷ Cfr. B. ERDMANN, *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leopold Voss Verlag, Leipzig, 1876, p. 4.

¹⁰⁸ Significativa in tal senso è la testimonianza di Hamann, che nella sua autobiografia ricorda con orgoglio gli anni universitari in cui fu allievo di Knutzen. Cfr. J. G. HAMANN, *Gedanken über meinen Lebenslauf*, in *Sämtliche Werke*, vol. II, a cura di J. Madler, Herder, Wien, 1949-1953, p. 168, cit. in M. KUEHN, *Kant: una biografia*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 127 n.

oscurato l'importanza di Knutzen come studioso di metafisica e i suoi contributi allo sviluppo del razionalismo wolffiano. Durante la sua lunga carriera accademica – culminata, nel 1734, con l'assunzione della cattedra di logica e metafisica all'Albertina – Knutzen divenne una delle figure di riferimento dell'Università di Königsberg. La sua ampia produzione intellettuale comprendeva scritti di filosofia e teologia, oltre a saggi di carattere scientifico dedicati, in particolare, a questioni di matematica, geografia ed astronomia. Tra gli scritti filosofici, occorre menzionare la dissertazione latina *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*¹⁰⁹, con cui Knutzen intervenne nel dibattito sull'armonia prestabilita che infiammava la controversia tra protestanti e razionalisti. Se l'impianto filosofico dello scritto è di matrice wolffiana, le tesi sostenute presentano un chiaro impianto pietista: Knutzen rigetta, infatti, la teoria leibniziana dell'armonia prestabilita in favore della dottrina dell'influsso fisico, all'epoca in voga tra i circoli pietisti vicini a Schultz¹¹⁰. In ambito scientifico, il maggior contributo di Knutzen è indubbiamente il trattato *Vernünfftige Gedanken von den Cometen*¹¹¹, composto in occasione del celebre avvistamento della cometa nei cieli di Königsberg¹¹². Al di là delle teorie astronomiche in esso presentate (approssimative se non, talvolta, del tutto errate), lo scritto risulta assai più interessante per i suoi contenuti di carattere teologico: l'opera venne infatti scritta in risposta ad un saggio di Johann Heyn, che interpretava l'avvistamento di comete in chiave mistico-religiosa, come segno di cattivi presagi. I *Vernünfftige Gedanken* diedero a Knutzen l'occasione di ribadire il suo credo razionalista e dichiarare, forte delle teorie newtoniane e wolffiane, l'infondatezza delle tesi di Heyn. Il saggio, più che uno scritto scientifico, rappresenta, dunque, un'opera di metafisica, in cui

¹⁰⁹ M. KNUTZEN, *Systema causarum efficientium, seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris Leibnitii principiis superstructa*, Lipsiae, (1734), 21745.

¹¹⁰ Cfr. B. ERDMANN, *Martin Knutzen*, cit., p. 52 e M. KUEHN, *Kant*, cit., pp. 128-129. Per approfondire le posizioni di Knutzen in merito al problema dell'armonia prestabilita cfr. B. ERDMANN, *Martin Knutzen*, cit., pp. 55-97.

¹¹¹ M. KNUTZEN, *Vernünfftige Gedanken von den Cometen, darinnen deren Natur und Beschaffenheit nebst der Art und den Ursachen ihrer Bewegung untersucht und vorgestellt, auch zugleich eine kurze Beschreibung von dem merkwürdigen Cometen des jetztlaußenden Jahres mitgetheilet wird*, Frankfurt und Leipzig, 1744.

¹¹² La cometa, avvistata per la prima volta nel 1698, apparve nuovamente nell'inverno del 1744, confermando le previsioni formulate da Knutzen nel 1738. L'episodio diede all'autore la fama di brillante scienziato ed ebbe un grande impatto sui contemporanei. Kuehn riporta in merito la testimonianza di Kraus, secondo il quale il trattato di Knutzen ebbe una risonanza tale a Königsberg da aver ispirato lo scritto kantiano *Storia naturale universale e teoria del cielo*. L'ipotesi di Kraus – sottolinea Kuehn – lascia tuttavia margini di dubbio: nonostante la notorietà acquisita, Knutzen fu infatti bersaglio di aspre polemiche, soprattutto da parte di Euler, che confutò i suoi calcoli astronomici e mise a nudo le sue carenze in materia di fisica. Cfr. M. KUEHN, *Kant*, cit., pp. 134-135. Su questo tema cfr. anche B. ERDMANN, *Martin Knutzen*, cit., pp. 122-129.

motivi razionalisti di stampo wolffiano si mescolano a problematiche di carattere prettamente religioso¹¹³. Questa compresenza di temi e motivi filosofici eterogenei è uno dei tratti distintivi della produzione di Knutzen, che emerge con particolare chiarezza nei suoi scritti teologici. Tra questi, grande risonanza ebbe il saggio *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion*¹¹⁴, in cui Knutzen tenta di dimostrare con metodo matematico i dogmi della fede cristiana in opposizione al deismo britannico¹¹⁵. L'opera, wolffiana nella metodologia d'indagine ma pietista nei contenuti, è significativa per due ragioni: da un lato, essa testimonia la profonda conoscenza che l'autore aveva della filosofia inglese, e, in particolare, degli scritti di Locke¹¹⁶; dall'altro, mette in luce i principali motivi ispiratori del pensiero di Knutzen: nonostante la vicinanza a Wolff – di cui apprezzava il metodo argomentativo e le problematiche filosofiche di fondo – Knutzen non esita a far proprie teorie di chiara derivazione pietista, spesso unite a temi propri dell'empirismo inglese o di chiara ispirazione thomasiana. Questo eclettismo filosofico ha sollevato non poche controversie interpretative. Benno Erdmann, nella sua pionieristica monografia, definisce Knutzen un «wolffiano eclettico», razionalista di fondo ma ancora legato alla sua formazione religiosa di stampo pietista¹¹⁷. Più marcata è l'opinione di Wundt, che sminuisce la presenza di temi pietisti negli scritti metafisici di Knutzen, interpretandola come una concessione occasionale ad opera di un wolffiano convinto¹¹⁸. In tempi più recenti, molti critici hanno ridimensionato la portata del wolffismo sull'opera di Knutzen, ponendo l'accento su altre correnti dominanti nel suo pensiero: Kuehn, ad esempio, vede in Knutzen un intellettuale indipendente che, nonostante la vicinanza a

¹¹³ M. KUEHN, *Kant*, cit., pp. 135-136.

¹¹⁴ M. KNUTZEN, *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der Christlichen Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweifelten Gründen der Vernunft nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird*, Königsberg, (1740), ⁴1747.

¹¹⁵ Cfr. B. ERDMANN, *Martin Knutzen*, cit., pp. 116-121 e M. KUEHN, *Kant*, cit., pp. 130-131.

¹¹⁶ Knutzen conosceva il *Saggio sull'intelletto umano* (che proponeva come lettura ai suoi studenti) e, prima della morte, stava lavorando – per sua esplicita ammissione (*Elementa* § 353) – ad una traduzione tedesca dello scritto lockiano *Sulla condotta dell'intelletto umano*. Cfr. M. KUEHN, *Kant*, cit., p. 130 e M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 69 n.

¹¹⁷ Secondo Erdmann, la continua oscillazione tra pietismo e wolffismo avrebbe decretato la fine dell'influenza filosofica di Knutzen, destinata a soccombere di fronte all'evoluzione del razionalismo tedesco promosso, in particolare, dalle opere estetiche di Baumgarten e Meier. Altre cause del declino di Knutzen sono identificate da Erdmann nell'isolamento geografico e culturale di Königsberg e nella scarsa diffusione delle sue opere, dovuta, soprattutto, ai limiti dell'editoria dell'epoca. Cfr. B. ERDMANN, *Martin Knutzen*, cit., pp. 6-10.

¹¹⁸ M. WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen, 1945, rist. in Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1992, pp. 209-210.

Wolff, mostra legami evidenti con l'ortodossia protestante e l'epistemologia lockiana¹¹⁹. Sulla centralità del pensiero di Locke insiste anche Klemme, il quale – riportando la testimonianza di Kypke – sottolinea quanto fosse importante per Knutzen l'adozione dei testi lockiani per lo svolgimento delle sue lezioni universitarie¹²⁰.

In ambito logico, l'eredità di Wolff fa sentire maggiormente il suo peso. Gli *Elementa philosophiae rationalis seu Logicae* – la principale opera logica di Knutzen – si pongono, infatti, in modo esplicito nel solco della tradizione razionalista. Lo scritto è uno degli esempi più illustri di manualistica wolffiana di stampo eclettico, fortemente improntato sui precetti della logica di Wolff ma aperto alle numerose correnti di pensiero che animavano il dibattito settecentesco sulla *Vernunftlehre*. Gli *Elementa* nascono da un confronto critico con la *Logica latina* di Wolff e i *Praecepta logica*¹²¹ di Bilfinger e presentano una chiara finalità didattica: il testo latino – costruito *more geometrico* seguendo una divisione in assiomi, teoremi, postulati – è affiancato da un sistema di titolazione dei paragrafi in lingua tedesca, che aveva il compito di fornire un breve sommario dell'opera ed una pratica traduzione della terminologia tecnica¹²². L'eclettismo logico di Knutzen emerge chiaramente dall'impianto generale dell'opera e da quelle sezioni dei suoi *Elementa* in cui forte è il richiamo ad autori stranieri o a dottrine dichiaratamente anti-wolffiane. Emblematica, in tal senso, è la divisione del testo in una parte *generalis* e in una *specialis*, in ottemperanza ad una concezione pratica della logica di derivazione baconiana e thomasiana¹²³. La presenza di Bacone e di Thomasiaus è evidente anche nella teoria knutzeniana del pregiudizio, influenzata dalla dottrina degli *idola* e dalle idee del circolo di Halle¹²⁴. La riflessione sul *criterium veritatis* risente, invece, dell'influsso della filosofia di Locke, da cui Knutzen deriva il bisogno di identificare un criterio puramente formale applicabile sia alle verità razionali sia a quelle sensibili¹²⁵. La dottrina della conoscenza probabile si richiama esplicitamente a Wolff, ma presenta anche forti elementi di matrice

¹¹⁹ M. KUEHN, *Kant*, cit., pp. 127-131 e 134-143.

¹²⁰ H. KLEMME, *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*, Meiner, Hamburg, 1994, p. 40 n.

¹²¹ G. B. BILFINGER, *Praecepta logica cum ipsius quadam orationem de praecipuis quibusdam discendi regulis ex comparatione corporis et animi eruditi*, Jena, 1739, rist. anast. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2002.

¹²² Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 65. L'esposizione *more geometrico* degli *Elementa* e la traduzione in tedesco della terminologia latina è sottolineata anche da B. ERDMANN, *Martin Knutzen*, cit., p. 108.

¹²³ Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 66-67.

¹²⁴ Cfr. W. SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilskritik: Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983, pp. 178-180 e M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 68.

¹²⁵ Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 68-69.

rüdigeriana, soprattutto nella classificazione delle forme di probabilità. La sillogistica wolffiana, di cui abbraccia le linee guida, viene infine integrata attraverso motivi tratti – per ammissione dello stesso Knutzen¹²⁶ – dai logici di Port-Royal, Hansch, ‘sGravesande e Janus Caecilius Frey e, implicitamente, da Rüdiger e Reusch¹²⁷. Gli *Elementa* ci restituiscono, dunque, l’immagine di un autore di chiara formazione razionalista ma dalla spiccata autonomia intellettuale, attento agli sviluppi della disciplina anche al di fuori della tradizione wolffiana. Come vedremo, il parziale distacco da Wolff ha immediate ripercussioni sul modo in cui Knutzen sviluppa il tema dell’assenso soggettivo e sulla funzione che ad esso attribuisce all’interno del discorso logico.

Il *pro vero habere* mantiene, negli *Elementa*, un ruolo di primo piano non solo nella definizione del sapere certo, ma anche nella determinazione della *fides* e nell’elaborazione di temi di logica pratica, come quelli legati all’errore e al pregiudizio. Il modo di concepire l’assenso dipende – sia in Wolff sia in Knutzen – dalla definizione del concetto di verità e dalle forme di certezza ad esso associate. Knutzen sviluppa la propria riflessione sulla verità della conoscenza a partire dalla sezione II della *pars generalis*. Questa parte degli *Elementa* – intitolata *De fine Logicae sive de Veritate* – ha lo scopo di illustrare il contenuto della verità e della falsità a partire dai rispettivi criteri di identificazione (cap. I), le diverse forme di verità, distinte in base alla fonte della conoscenza erudita (cap. II), e i modi di accesso al contenuto oggettivo del sapere (cap. III). Knutzen fornisce una definizione generale della verità che si richiama direttamente alla *definitio nominalis* contenuta nella *Logica latina*¹²⁸: «*veritas logica est convenientia cognitionis nostrae cum re cognita s. cogitationum nostrarum cum earundem obiectis*»¹²⁹. Il richiamo a Wolff è, tuttavia, solo parziale: Knutzen contesta infatti la scelta di Wolff di specificare ulteriormente il concetto di verità, descrivendolo – secondo la sua definizione reale – come «*determinabilitas praedicati per notionem subjecti*»¹³⁰. Identificare nella determinabilità del predicato l’autentico ed esclusivo *criterium veritatis* rappresenta, per Knutzen, un limite della logica wolffiana: Knutzen accoglie la *determinabilitas praedicati* come criterio interno di verità¹³¹ –

¹²⁶ Cfr. *Elementa* §§ 450, 453.

¹²⁷ Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 70-74. Anche Risse concentra (alquanto schematicamente) i motivi innovatori della logica di Knutzen intorno a tre temi cardine: la teoria dell’eliminazione degli errori, il criterio di verità e la dottrina della probabilità. Cfr. W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, cit., vol. II, p. 653.

¹²⁸ *Logica latina* § 505.

¹²⁹ *Elementa* § 232. La falsità logica è descritta, per inverso, come «*disconvenientia cognitionis nostrae cum re cognita*» (*Elementa* § 249).

¹³⁰ *Logica latina* § 513.

¹³¹ *Elementa* § 265.

attraverso cui percepire la concordanza tra soggetto e predicato – ma a questo affianca anche un criterio esterno, che rende possibile cogliere la verità delle proposizioni empiriche¹³². Le verità dei sensi e quelle basate sulla *fides* necessitano, secondo Knutzen, di ragioni estrinseche, che non trovano riscontro nel principio logico-proposizionale illustrato da Wolff¹³³. Entrambi i contrassegni di verità si fondano, in ultima istanza, su un *criterium veritatis* esclusivamente formale, che Knutzen identifica col principio di non contraddizione: «*criterium veritatis in iudicando est eiusmodi nexus iudicii (adeoque et propositionis) cum principio contradictionis, quo tolli nequit, nisi negato principio contradictionis, s. prima veritate*»¹³⁴. Il richiamo al principio di non contraddizione come unico criterio – generale ed astratto – di verità consente a Knutzen di estendere la nozione di verità logica anche a quelle forme di conoscenza che, a suo parere, non trovano una sufficiente giustificazione formale nel discorso wolffiano. Non solo le verità di ragione (ricavate da inferenze), ma anche le verità empiriche (derivate dai sensi) e le verità di fede (ottenute per testimonianza) risultano logicamente fondate solo se prive di contraddizione interna¹³⁵.

Nonostante Knutzen si discosti da Wolff per quanto riguarda l'indagine sul *criterium veritatis*, la concezione knutzeniana della verità resta comunque fedele, nella sua impostazione generale, ai precetti della logica razionalista. Questo aspetto emerge chiaramente da un lungo scolio, in cui Knutzen non distingue solo una verità etica o morale – basata sulla concordanza tra pensiero e parole – da una verità propriamente logica, ma sostiene anche la dipendenza di quest'ultima da una verità metafisica, riscontrabile nell'accordo tra gli enti e i principi di ragion sufficiente e di non contraddizione¹³⁶. Knutzen – in sostanziale accordo con Wolff – fonda, quindi, su basi ontologiche sia la verità logica sia il criterio formale che serve a individuarla. Per dimostrare il nesso tra non contraddittorietà e verità delle proposizioni, Knutzen dichiara:

Principium contradictionis est prima, indubitata et ab omnibus etiam Scepticis concessa veritas, quae nullo alio criterio indiget. Quaecunque ergo propositio huic veritati primae repugnat sive eandem falsam esse supponit, non poterit esse vera; sed falsa erit; nam alias simul idem verum esset et non esset¹³⁷.

¹³² *Elementa* § 261.

¹³³ *Elementa* § 266.

¹³⁴ *Elementa* § 256.

¹³⁵ *Elementa* § 274.

¹³⁶ *Elementa* § 233.

¹³⁷ *Elementa* § 254.

Il principio di non contraddizione può dunque fungere da criterio per distinguere il vero dal falso in quanto «verità prima e indubitata»¹³⁸, in grado di descrivere, a livello ontologico, i rapporti reali tra gli enti. Questo connubio tra logica ed ontologia è chiaro nella definizione di *veritas materialis*, che indica il contenuto del pensiero conforme alla verità dell'ente¹³⁹. Le *cogitationes* – espresse sotto forma di nozioni, giudizi e inferenze – risultano vere solo se rispecchiano la non contraddittorietà dell'essere, intesa come una necessità metafisica fondata *in re*:

Cum fieri et esse non possit, ut idem simul sit, et non sit; nulla res (metaphysice vera) contradictionem involvere poterit: adeoque *nulla cogitatio logice vera esse poterit, quae contradictionem involvit s. aliquid simul esse et non esse supponit*; i. e. quicquid est verum, non repugnare debet principio contradictionis, et inter veras cogitationes, aequae ac inter res ipsas nulla contradictio concipi potest¹⁴⁰.

La verità logica dei singoli contenuti intellettivi deve quindi basarsi sulla verità metafisica degli enti rappresentati: un concetto è vero se si riferisce ad un oggetto possibile, cioè in sé non contraddittorio¹⁴¹; un giudizio, se illustra la relazione effettiva tra un predicato e un soggetto possibile¹⁴²; un sillogismo, se contiene proposizioni vere e il legame tra premesse e conclusione è logicamente fondato¹⁴³.

Il *principium contradictionis* – inteso nella sua doppia veste di principio formale ed ontologico – è indispensabile anche per definire la certezza soggettiva. L'evidenza della non contraddittorietà dell'essere esclude, secondo Knutzen, qualsiasi dubbio scettico ed è sufficiente a fondare su basi solide la certezza della conoscenza umana:

Axioma praesens *principium contradictionis* vocatur, ac tantae est evidentiae, ut vel ab ipsis Scepticis, qui de omnibus dubitant, velut certum et indubium admittatur. Summae praeterea est utilitatis, cum primum sit omnis humanae cognitionis principium, et immotum certitudinis fundamentum¹⁴⁴.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Elementa* § 244. Knutzen distingue il contenuto intellettivo vero (verità materiale) dalla corrispondenza [*convenientia*] che unisce la verità del pensiero con la verità dell'essere (verità formale): «*cogitationes rebus consonae i. e. ideae, iudicia et propositiones, syllogismi et ratiocinia, quae obiectis suis respondent, veritatem materialem constituunt; ipsa vero earum cum rebus convenientia veritas formalis dici potest*» (*ibidem*).

¹⁴⁰ *Elementa* § 234.

¹⁴¹ *Elementa* §§ 235-236.

¹⁴² *Elementa* §§ 238-241.

¹⁴³ *Elementa* §§ 242-243. La falsità logica di concetti, giudizi e sillogismi è intesa, in modo speculare, come discordanza con l'oggetto rappresentato e con il principio di non contraddizione (*Elementa* § 250).

¹⁴⁴ *Elementa* § 48.

La certezza – in linea con i precetti della logica wolffiana – è descritta da Knutzen come conoscenza sicura della verità, che si traduce, a livello soggettivo e proposizionale, in un’assunzione della verità dell’ente. Questa assunzione di verità, anche se non esplicitamente definita, mantiene i caratteri dell’assenso wolffiano e concorre, insieme al principio di non contraddizione, a delineare le caratteristiche e i confini della conoscenza certa: «*cognitio nostra certa esse dicitur, si aliquid ita verum esse cognoscimus, ut a formidine oppositi prorsus liberi sumus, vel si cognoscimus oppositum eius, quod pro vero habemus, impossibile esse*»¹⁴⁵. La certezza si manifesta, soggettivamente, con l’assenso dato alla verità del giudizio. La forza vincolante del *pro vero habere* scaturisce direttamente dal *principium contradictionis*, che consente di accogliere la verità dell’ente attraverso la negazione del suo contrario. Il principio di non contraddizione stabilisce il grado massimo dell’assenso soggettivo e funge, al tempo stesso, da criterio per distinguere le diverse forme di certezza: «*certitudo etiam s. certa cognitio non unius est generis. Cum enim nitatur impossibilitate oppositi; triplici vero modo aliquid impossibile dicatur; aliaque sit impossibilitas metaphysica, alia physica, aut moralis [...]: triplex quoque erit genus certae cognitionis*»¹⁴⁶. I modi del sapere certo rispecchiano, quindi, le forme di impossibilità logica: un oggetto è certo da un punto di vista metafisico o geometrico se il suo opposto è logicamente impossibile, cioè intrinsecamente contraddittorio; è certo da un punto di vista fisico se il suo opposto contrasta con le leggi della natura; ed è infine certo da un punto di vista morale se il suo contrario non è conforme alle leggi immutabili della volontà¹⁴⁷. Questa triplice concezione della certezza spinge Knutzen a contestare il primato della conoscenza razionale sulle altre forme di sapere certo: una certezza storica, basata sulla veridicità di un testimone, o quella che scaturisce da un’evidenza sensibile rispondono a specifici criteri di valutazione e possiedono la medesima dignità di un sapere dimostrato. In questo modo Knutzen può difendere la legittimità della certezza storica legata alla trasmissione delle Scritture¹⁴⁸ o sostenere la fondatezza epistemica della conoscenza sperimentale¹⁴⁹. A ciascun ambito del sapere corrisponde, quindi, uno specifico genere e grado di certezza, legittimato sulla base di precisi criteri di verità. Il *criterium veritatis* – in

¹⁴⁵ *Elementa* § 316.

¹⁴⁶ *Elementa* § 317.

¹⁴⁷ *Elementa* § 318.

¹⁴⁸ *Elementa* § 322.

¹⁴⁹ Cfr. *Elementa* § 318: «*Certitudo Physica est, si oppositum physice impossibile sive legi cuidam naturae non liberae repugnat. Sic certum est, anno 1761 Venerem per solem esse transituram, si tamdiu mundi praesentis perduraverit systema*».

linea con l'intento knutzeniano di negare l'unicità della *determinabilitas praedicati* di matrice wolffiana – assume caratteri diversi a seconda delle fonti da cui si origina la conoscenza: un sapere razionale necessita unicamente di un criterio interno di verità; una conoscenza sensibile ed una derivata da testimonianza devono basarsi su un criterio esterno: l'«armonia delle nostre sensazioni tra loro e con le sensazioni degli altri uomini»¹⁵⁰, nel primo caso, e l'«abilità e sincerità del testimone»¹⁵¹, nel secondo. Entrambi i criteri esterni di verità coincidono col principio di ragion sufficiente, a sua volta derivato da quello di non contraddizione. Grazie ai diversi *criteria veritatis* Knutzen suddivide la verità in tre principali categorie, distinte in base alle fonti primarie del conoscere (ragione, sensi, testimonianza)¹⁵²; ciascuna forma di verità è poi associata ad una specifica modalità di certezza, dotata di un proprio grado di giustificazione epistemica¹⁵³. Il parallelismo tra verità e certezza è garantito dal comune riferimento al *principium contradictionis*, che può fungere sia da supremo *criterium veritatis*, adatto a giustificare a livello formale qualunque genere di verità, sia da *criterium certitudinis*, necessario per distinguere i tipi di certezza e generare assenso soggettivo:

Cum omne id, cuius oppositum est impossibile, cum principio contradictionis connexum sit; haec vero connexio universale veritatis criterium constituat; sequitur, *criterium certitudinis non differre a criterio veritatis universali s. nexu cum principio contradictionis.*

*Ubicunque ergo criterium veritatis observamus, sive universale, sive specialia, sensuum videlicet, rationis et fidei, quae in universale resoluuntur; ibi certitudo adsit, necesse est*¹⁵⁴.

Il richiamo al principio di non contraddizione serve non solo a classificare i modi della certezza e dell'assenso, ma anche a definire i gradi del sapere certo. Per sviluppare la sua dottrina della probabilità Knutzen si richiama nuovamente a Wolff: anche per Knutzen, infatti, il grado di certezza dipende dalla conoscenza dei *requisita ad veritatem*, intesi come le «ragioni parziali tramite cui una qualsiasi proposizione dev'essere riconosciuta come vera»¹⁵⁵. Tali requisiti stabiliscono il livello di conoscenza della verità, che, nel suo massimo grado, equivale alla piena cognizione del *criterium veritatis*¹⁵⁶. Il grado della

¹⁵⁰ *Elementa* § 276.

¹⁵¹ *Elementa* § 304.

¹⁵² Cfr. *Elementa* § 274.

¹⁵³ Cfr. *Elementa* § 321: «Quicquid ergo per *legitimam experientiam* cognoscimus; quicquid *sana ratio* docet vel *demonstratio* genuina; quicquid denique *testes* asserunt, quorum *dexteritas et sinceritas* dubio carent, id *certum* est, atque *indubium*: adeoque *datur certitudo sensuum, rationis et fidei*».

¹⁵⁴ *Elementa* §§ 319-320.

¹⁵⁵ *Elementa* § 326.

¹⁵⁶ *Elementa* § 327.

probabilità è fissato in base al numero di ragioni parziali possedute rispetto a quelle necessarie alla completa certezza: una conoscenza è probabile se il soggetto giudicante conosce un numero di requisiti di verità maggiore rispetto a quelli che ignora¹⁵⁷; in caso contrario, la sua conoscenza sarà improbabile¹⁵⁸. Il grado intermedio è rappresentato dalla conoscenza dubbia, in cui il numero dei *requisita ad veritatem* noti e di quelli ancora sconosciuti si equivalgono¹⁵⁹. Il livello di certezza – e quindi l'intensità soggettiva del *pro vero habere* – possono essere quantificati in termini numerici: «si decem fuerint requisita ad veritatem alicuius propositionis, is, qui quinque adesse cognoscit, de reliquis vero incertus est s. nil cognoscit, ei propositio dubia videbitur; qui vero septem vel octo etc. requisita ad veritatem illius propositionis perspecta habet, is probabilem propositionis cognitionem habet»¹⁶⁰. Sebbene Knutzen esemplifichi la sua idea di probabilità epistemica in linguaggio matematico, la riflessione sulla *mensura probabilitatum* si riduce, negli *Elementa*, a sporadici accenni al tema dell'*Ars coniectandi* e, in particolare, al lavoro di logici illustri come Bernoulli, Huygens, de Montmort, de Moivre, Rizzetti, Rüdiger e Kahle. Come in Wolff, l'attenzione per la *Logica probabilium* non va oltre il mero interesse di ricerca, auspicato ma ancora tutto da sviluppare¹⁶¹. Il tema della probabilità è importante, in Knutzen, non tanto per le sue implicazioni logico-matematiche quanto per la sua utilità in campo gnoseologico: il ricorso alla conoscenza probabile è reso necessario dai limiti dell'intelletto umano, che impediscono, nella maggior parte dei casi, il conseguimento della piena certezza¹⁶². La riflessione di Knutzen si rivela, in questo frangente, non particolarmente originale: il carattere pragmatico del sapere probabile era infatti un tema ampiamente condiviso dai logici del primo Settecento. Ciò che distingue Knutzen dai contemporanei è la separazione operata tra la conoscenza probabile in senso stretto e le forme di certezza non direttamente riconducibili alle verità razionali: «hoc loco modo notandum, perperam certitudinem sensuum et fidei cum probabilitate confundi; ab aliis vero itidem parum accurate probabilitatem appellari certitudinem moralem»¹⁶³. Intendere la *certitudo sensuum et fidei* e la certezza morale come forme di sapere probabile (“inferiori” alla certezza razionale) significa confondere, secondo Knutzen, qualità della

¹⁵⁷ *Elementa* § 329.

¹⁵⁸ *Elementa* § 338.

¹⁵⁹ *Elementa* § 329.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Elementa* § 337. La vicinanza a Wolff emerge anche dal fatto che Knutzen cita esattamente gli stessi autori nominati in *Logica latina* § 593 n., con la sola aggiunta dei nomi di Ludwig Martin Kahle e Giovanni Rizzetti. Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 67 n.

¹⁶² *Elementa* § 332.

¹⁶³ *Elementa* § 332.

conoscenza tra loro eterogenee. Un sapere derivato dai sensi o dai principi immutabili della volontà presenta, infatti, il medesimo grado di certezza di una conoscenza geometrica. La distinzione tra le forme di certezza dipende unicamente dal modo in cui il soggetto percepisce il legame tra la conoscenza ritenuta vera e il principio di non contraddizione, un legame che può presentarsi sotto forma di impossibilità logica, fisica o morale. È la fonte da cui si origina la *cognitio veritatis* a generare il divario tra certezza razionale, da un lato, e certezza sensibile e morale, dall'altro. La differenza tra le forme di certezza è, dunque, prettamente qualitativa e non riguarda la forza soggettiva dell'assenso, che resta sempre fondata sul riconoscimento dell'impossibilità dell'opposto¹⁶⁴. Il grado del *pro vero habere* è ciò che separa, al contrario, il sapere certo da quello probabile. La quantità o grado della conoscenza probabile è fissato in base alla maggiore o minore vicinanza del sapere alla certezza completa: «*maior probabilitas* adesse dicitur, si cognitio nostra probabilis magis ad certitudinem accedit; *Minor*, quo magis ab eadem adhuc distat. Hinc quid *quantitas probabilitatis*, sive *gradus* eiusdem denotent, facile intelligi potest»¹⁶⁵. Nonostante la differenza di grado, certezza e probabilità condividono il medesimo criterio di classificazione, basato sulle fonti del conoscere. Anche la probabilità è infatti distinta – a seconda della facoltà da cui deriva la conoscenza (parziale) dei requisiti di verità – in probabilità della ragione, dei sensi e della fede¹⁶⁶. Questa suddivisione (assente in Wolff) si affianca a quella mutuata da Rüdiger, che suddivide la probabilità in storica, morale o politica, fisica, ermeneutica e pratica¹⁶⁷. Un ulteriore elemento di novità rispetto a Wolff è la distinzione tra requisiti interni ed esterni di verità, necessari per ribadire il divario tra la possibilità razionale e quella fondata su criteri di valutazione extra-logici: «*requisita ista erunt vel interna*, si ex notione subiecti vel eius determinatione derivantur; *Exempla in*

¹⁶⁴ Le tre forme di certezza sono tutte egualmente complete, perché fondate sul principio di non contraddizione come supremo *criterium certitudinis*. Sussistono tuttavia delle differenze: la certezza empirica può rivelarsi, in alcuni casi, più fragile di quella razionale, in quanto soggetta alla debolezza dei sensi (*Elementa* §§ 279-280), che non sempre ci restituiscono un'immagine fedele dell'oggetto rappresentato (*Elementa* § 283). La possibilità dell'errore – precisa comunque Knutzen – risiede unicamente nel giudizio, non nella percezione sensibile (*Elementa* § 284). Anche la *certitudo fidei* può risentire della fallacia della testimonianza, nel caso in cui non sussistano i requisiti sufficienti all'abilità e sincerità del testimone (*Elementa* §§ 305-306) oppure non siano rispettate le norme per una corretta trasmissione del sapere tra testimone diretto e indiretto (*Elementa* § 307). I limiti potenziali della *certitudo sensuum et fidei* risiedono, quindi, nella dipendenza di entrambe le forme di certezza da criteri esterni di verità. Se una conoscenza certa soddisfa, tuttavia, i propri requisiti specifici dev'essere considerata attendibile e completa.

¹⁶⁵ *Elementa* § 335.

¹⁶⁶ *Elementa* § 333.

¹⁶⁷ *Ibidem*. Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 67.

*quavis demonstratione occurrunt, vel externa, quae aliunde pendent. v.g. Dexteritas et sinceritas testis sunt requisita externa veritatum fidei»*¹⁶⁸.

Per riassumere, Knutzen propone negli *Elementa* una classificazione delle forme di verità perfettamente speculare a quella dei modi della certezza e a quella dei generi di sapere probabile. Questo parallelismo è basato sull'articolazione delle fonti conoscitive: la nostra conoscenza, infatti, può provenire dai sensi, tramite cui percepiamo i fenomeni interni ed esterni; da inferenze, con cui deduciamo un giudizio da un altro; o da una testimonianza, con cui diveniamo partecipi dell'esperienza altrui¹⁶⁹. Questa tripartizione delle sorgenti del conoscere fonda il divario tra sfera razionale ed empirica, che si ripercuote tanto sui generi di verità quanto sui tipi di certezza e di conoscenza probabile. In questo quadro, l'assenso svolge un ruolo di primo piano nella descrizione degli stati soggettivi connessi al riconoscimento della verità: esso illustra sia la componente soggettiva della certezza sia la forza del ritenere vero in situazioni di incertezza. Oltre a questo, il *pro vero habere* si rivela prezioso per chiarire la natura delle singole modalità del conoscere, intese tanto nella loro accezione positiva (sapere dotato di un certo grado di giustificazione epistemica) quanto nella loro veste degenerata (opinioni, errori e pregiudizi). Esemplare, in tal senso, è il concetto di credenza [*fides*], che Knutzen interpreta – in accordo con Wolff – come l'assenso derivato dall'autorità di un testimone:

*Fides in sensu generali est assensus propositioni datus, ob alterius auctoritatem; Fides specialius s. proprie est assensus alterius testimonio datus. Veritates fidei s. historicae propositiones dicuntur, quae ex aliorum testimonio nobis innotescunt. v. g. Carolum M. primum suisse Imperatorem Romano-germanicum. Credere vero dicitur, qui fidem alteri adhibet s. eius testimonio assensum praebet*¹⁷⁰.

Il credere – ossia l'atto di ritenere vero per testimonianza – rappresenta una forma di conoscenza mediata, che risponde ai criteri di giustificazione tipici della verità storica. La validità epistemica del credere dipende dalla natura della testimonianza e dalle qualità del testimone cui si presta fede:

Dexteritas testis est illa eius qualitas, qua perspectam habet rei, de qua testatur, veritatem. Sinceritas vero testis est eiusdem voluntas s. promptitudo vera dicendi.

¹⁶⁸ *Elementa* § 326.

¹⁶⁹ *Elementa* § 274. Cfr. anche *Elementa* §§ 21-37.

¹⁷⁰ *Elementa* § 301.

*Si testis non est deceptus, nec decipere voluit, testimonium, quod perhibet, est verum s. criterium veritatis propositionum historicarum vel fidei est dexteritas testis cum sinceritate coniuncta*¹⁷¹.

Knutzen recupera da Wolff l'uso della abilità e sincerità del testimone come requisiti di verità della conoscenza storica, così come la distinzione tra testimone diretto [*oculatus sive immediatus*] e indiretto [*auritus sive mediatus*]¹⁷². Come in Wolff, l'assenso mediato oggetto del credere trae la propria validità da criteri di verità esterni, legati esclusivamente alla sfera empirica. Il *Glauben* rappresenta, dunque, un atto epistemico che si rivolge ai medesimi oggetti dell'esperienza sensibile¹⁷³ e si dimostra indispensabile per estendere le limitate facoltà della *cognitio sensualis*¹⁷⁴.

Altrettanto centrale è l'uso che Knutzen fa del concetto di *pro vero habere* nella classificazione degli errori e dei loro rimedi. In questa parte degli *Elementa* si percepisce chiaramente la presenza della dottrina baconiana degli *idola*¹⁷⁵ e l'influenza del circolo di Halle, da cui Knutzen ricava l'idea di una logica intesa come catartico dell'intelletto umano. All'interno di questo generale quadro di riferimento di matrice thomasiana Knutzen adotta, tuttavia, una definizione dell'errore che si richiama direttamente a Wolff e che poggia, ancora una volta, sulla nozione di assenso soggettivo:

Assensus, propositioni falsae datus, tanquam verae, *Error* dicitur. Nonnunquam ipsa falsa propositio, quam temere vera esse, credimus, *erroris* nomine indigitari solet, v. g. *plures dantur dii*¹⁷⁶.

Contrariamente a Wolff – che distingue nettamente l'errore, inteso come forma scorretta di assenso, dalla proposizione falsa su cui verte¹⁷⁷ – il termine “errore” denota, in Knutzen, sia la proposizione falsa sia l'atto cognitivo con cui il soggetto può ritenerla vera in modo infondato. L'errore rientra dunque nel novero di quei contenuti intellettivi considerati ingannevoli, nei quali il *pro vero habere* è orientato verso il falso a causa dell'assenza dei

¹⁷¹ *Elementa* §§ 303-304.

¹⁷² *Elementa* § 299.

¹⁷³ Cfr. *Elementa* § 302: «Hoc loco modo notetur, cum obiecta experientiae s. sensualis cognitionis sint res singulares; obiecta fidei in sensu speciali esse quoque res singulares, i. e. sive res existentes s. earum mutationes vel facta s. actiones, et passiones, quarum etiam existentia ut plurimum demonstrari directe haud potest».

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ Knutzen cita esplicitamente Bacone in molti passaggi degli *Elementa*, in parte accogliendo fedelmente la sua catalogazione degli *idola logica*, in parte emendandola con elementi tratti dalla dottrina settecentesca del pregiudizio. Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 68.

¹⁷⁶ *Elementa* § 470.

¹⁷⁷ Cfr. *supra*, p. 42, nota 100.

necessari criteri di giustificazione epistemica: ne sono un esempio le cosiddette *notiones deceptrices* (concetti falsi ritenuti erroneamente veri¹⁷⁸) o le opinioni, che Knutzen interpreta come proposizioni incerte o dimostrate in modo insufficiente¹⁷⁹. In linea con la dottrina wolffiana, Knutzen insiste sul carattere mutabile dell'opinione, il cui valore di verità o grado di certezza può variare da soggetto a soggetto¹⁸⁰ in base alla sufficienza epistemica delle dimostrazioni¹⁸¹. Un'opinione – dichiara quindi Knutzen – «estque vel vera, vel falsa, quae si vera habetur, etiam error dicitur»¹⁸². Di fronte ad una conoscenza precaria il soggetto rischia di orientare il proprio assenso in modo errato, ritenendo vero ciò che è falso. La vicinanza tra *Meinung* e *Irrtum* rende difficile interpretare la reale funzione epistemica dell'opinione: da un lato, infatti, Knutzen contrappone la natura mutabile e incerta dell'opinione alla certezza del sapere scientifico, derivato dall'applicazione dell'*habitus demonstrandi*¹⁸³. Dall'altro, il concetto di opinione risulta assai vicino a quello di ipotesi, anch'esso definito come una forma di conoscenza dimostrata in modo insufficiente. L'unico aspetto che differenzia l'opinione dall'ipotesi è il ruolo epistemico positivo assunto da quest'ultima:

Nonnunquam *Hypotheses* adhibentur, quae cum certis principiis non sunt confundendae; licet in subsidium vocentur, nec sine usu adhibeantur, ceu principiorum aemulae; in eo praesertim casu, quando certa rerum cognitio, ad quam tendimus et adspiramus, nondum obtineri potest, quo earum ope viam nobis ad eandem paremus. Sunt autem *Hypotheses* propositiones, quae assumuntur, licet nondum demonstrari queant s. alio etiam modo concipi possint, vel rationis reddendae, vel melioris operationis gratia¹⁸⁴.

Seguendo l'esempio di Wolff, Knutzen attribuisce all'ipotesi una precisa funzione euristico-esplicativa, utile in tutti i quei casi in cui non è possibile conseguire la piena certezza. Al contrario di Wolff, tuttavia, Knutzen non accosta espressamente l'ipotesi all'opinione probabile¹⁸⁵, sebbene entrambe le forme di conoscenza condividano la

¹⁷⁸ *Elementa* § 250.

¹⁷⁹ *Elementa* § 340.

¹⁸⁰ *Elementa* § 342. A seconda delle capacità dimostrative del soggetto giudicante, una conoscenza può risultare una mera opinione o un sapere certo, oppure presentarsi come un'opinione probabile, improbabile o precaria (*ibidem*).

¹⁸¹ *Elementa* § 341.

¹⁸² *Elementa* § 340.

¹⁸³ *Elementa* § 343. Knutzen propone una definizione di scienza perfettamente in linea con l'insegnamento wolffiano: «*scientia* est habitus veritates derivativas ex principiis indubitatis deducendi per legitimam consequentiam s. ostendendi nexum, qui inter haec et illas intercedit, vel brevius, est habitus demonstrandi» (*Elementa* § 6).

¹⁸⁴ *Elementa* § 169.

¹⁸⁵ Cfr. *Logica latina* § 606.

medesima definizione logica. L'atteggiamento di Knutzen oscilla, dunque, tra l'adesione implicita al discorso wolffiano e la vicinanza ad altre correnti interpretative, che insistono sul carattere negativo dell'opinare ed attribuiscono alle ipotesi lo statuto di semplici *willkürliche Sätze*, proposizioni epistemicamente insufficienti ritenute vere in base al mero arbitrio soggettivo¹⁸⁶.

La teoria knutzeniana dell'errore mira dunque ad esporre i casi in cui l'assenso è orientato verso proposizioni false, illustrando, al tempo stesso, le fonti dell'inganno soggettivo e i possibili rimedi per evitarlo. Gli *Elementa* propongono una classificazione sistematica – in linea con la tradizione manualistica del tempo – delle diverse categorie di assenso infondato, in cui centrale risulta la distinzione tra errore e pregiudizio: «*errores quoque distingui possunt in primitivos et derivativos. Primitivi sunt, qui aliis originem non debent, seu, qui in antecedaneos non possunt resolui. [...] Errores primitivi, quatenus principia sunt derivativorum, praeiudicia appellantur [...]*»¹⁸⁷. Il pregiudizio è, per Knutzen, una forma specifica di errore, in cui l'assenso – orientato in modo scorretto a causa della mancanza di attenzione e della *praecipitantia in iudicando*¹⁸⁸ – produce una moltitudine di errori derivati. Il tratto distintivo della dottrina knutzeniana dell'errore risiede dunque nel tentativo di integrare l'apparato concettuale elaborato da Wolff (che concepiva il pregiudizio come un genere particolare di assenso precipitoso¹⁸⁹), con una concezione purificatrice della logica di chiara ispirazione thomasiana.

Dall'analisi fin qui condotta, risulta chiaro come la posizione di Knutzen nei confronti della teoria dell'assenso risenta del rapporto oscillante che egli intrattiene con la logica wolffiana. Da Wolff Knutzen eredita la definizione generale di assenso, inteso come l'atto epistemico di ritenere vera una conoscenza espressa in termini proposizionali. Di matrice wolffiana è anche il legame tra assenso, certezza e forme del conoscere e, in particolare, l'approccio alla dottrina della *fides*. C'è tuttavia disaccordo sul modo di intendere il criterio di verità e certezza, con ricadute sulla classificazione delle forme di *pro vero habere*. La distanza da Wolff si manifesta, infine, nell'approccio alla dottrina dell'errore, per quanto riguarda la concezione epistemica dell'assenso errato e la funzione di catartico attribuita al discorso logico.

¹⁸⁶ *Elementa* § 169. Come ulteriore elemento di distanza da Wolff è utile notare la separazione, operata da Knutzen, tra ipotesi teoretiche, assunte in virtù di esigenze razionali, ed ipotesi pratiche, ritenute vere in contesti pragmatici (*Ibidem*).

¹⁸⁷ *Elementa* § 477.

¹⁸⁸ *Elementa* §§ 480-485.

¹⁸⁹ Cfr. *Logica latina* § 1011. Sulla continuità tra la dottrina di Knutzen e l'idea wolffiana della *praecipitantia in iudicando* insiste soprattutto W. SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, cit., p. 179.

1.2.2. Alexander Gottlieb Baumgarten: assenso e *analogon rationis*

«Baumgarten ha il grande merito di aver reso più succinta la logica di Wolff; Meier ha poi, a sua volta, commentato la logica di Baumgarten»¹⁹⁰: questo il giudizio – alquanto sbrigativo – che Kant esprime sul lavoro logico del filosofo di Halle. Che l'*Acroasis logica* sia sostanzialmente un testo wolffiano lo si evince dalla prefazione all'edizione del 1761¹⁹¹ – in cui l'autore dichiara il proprio debito verso le opere di Wolff – e dalla struttura complessiva dell'opera, concepita come un commento sistematico dei *Vernünfftige Gedancken*. Nonostante l'esplicito riferimento a Wolff – nell'*Acroasis* come in altri scritti – Baumgarten è esponente di un razionalismo moderato e in larga parte originale, come dimostrano la sua estesa produzione intellettuale e gli eventi che hanno segnato la sua formazione universitaria.

Baumgarten compì i suoi primi studi al *Waisenhaus*, istituto fondato dal pietista August Hermann Francke nel 1695, e, a partire dal 1730, fu allievo della facoltà di Teologia presso l'Università di Halle¹⁹². All'epoca dei suoi studi universitari, Halle era in pieno fermento pietista e, in ambito accademico, vigeva la messa al bando della filosofia wolffiana. Baumgarten non fu mai allievo diretto di Wolff (i due non si incontrarono nemmeno dopo il rientro di quest'ultimo ad Halle, dato che Baumgarten era stato chiamato ad insegnare a Francoforte sull'Oder nel 1739). I primi contatti col pensiero di Wolff li ebbe grazie al fratello maggiore Siegmund Jakob, ordinario di teologia all'Università e wolffiano non dichiarato, e grazie a ripetuti viaggi a Jena, dove ebbe modo di frequentare le lezioni di illustri professori wolffiani, tra cui Carpov, Köhler, Hamberger e Reusch. Questo primo avvicinamento al wolffismo fu poi seguito da un intenso studio delle opere di Wolff, a cominciare dagli scritti di matematica e di logica. Lo stimolo a studiare Wolff gli proveniva dalla sua attività di docente al *Waisenhaus* – dove commentava gli *Elementa philosophiae rationalis et moralis* di Heineccius usando la logica wolffiana come base – e dalla

¹⁹⁰ *Logik* 21, it. 15.

¹⁹¹ La prima edizione dell'*Acroasis logica* venne pubblicata ad Halle nel 1761. Una seconda edizione, più estesa, comparve postuma nel 1773 sotto la supervisione di Johann Gottlieb Toellner, ordinario di Filosofia all'Università di Halle (edizione che Kant conosceva e reputava valida: cfr. *Br*, AA X 494, it. 155).

¹⁹² Per una ricostruzione esaustiva della biografia di Baumgarten rimandiamo ai lavori di M. CASULA, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, cit., pp. 69-82 e di B. POPPE, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Berna-Leipzig, 1907, pp. 9-27.

frequentazione di un circolo studentesco fondato dal fratello, in cui teneva in segreto un corso di logica sui manuali di Wolff. Una volta ottenuta la *libertas docendi*, e caduto il divieto di insegnare Wolff all'Università, Baumgarten poté manifestare liberamente i propri interessi filosofici: a partire dal *Wintersemester* 1735-36 tenne un corso di metafisica sul manuale di Bilfinger (gli appunti dettati a lezione sarebbero poi serviti da primo abbozzo alla futura *Metaphysica*) e per tutta la durata della docenza ad Halle insegnò logica, diritto naturale, filosofia naturale e storia della filosofia, sempre adottando testi di ispirazione wolffiana. L'attività accademica di Baumgarten proseguì con la medesima intensità anche dopo il trasferimento per decreto regio a Francoforte sull'Oder, dove pubblicò le sue opere maggiori: nel 1742 uscì la seconda edizione della *Metaphysica*¹⁹³ e, nel 1750, la prima edizione dell'*Aesthetica*¹⁹⁴ e la seconda edizione dell'*Ethica philosophica*¹⁹⁵.

Come si evince da questa breve ricostruzione biografica, Baumgarten adottò fin dall'inizio un atteggiamento di curiosità ed apertura nei confronti del pensiero di Wolff, ma non assunse mai il ruolo di commentatore o divulgatore del wolffismo. Baumgarten proveniva da una famiglia protestante – il padre, Jacob, era stato pastore a Wormstedt e a Berlino – e ricevette un'istruzione dichiaratamente anti-wolffiana sia al *Waisenhaus* sia all'Università di Halle, all'epoca dominata dai pietisti. L'adesione di Baumgarten al wolffismo fu dettata, quindi, da interessi filosofici coltivati autonomamente in età matura, una volta terminati gli studi universitari ed assunta la libera docenza. È Baumgarten stesso ad ammettere – nel primo numero della rivista *Aletheophilus* da lui fondata – il suo interessamento tardivo verso la filosofia wolffiana, un interessamento scaturito da una riflessione critica sugli scritti di Wolff e di Leibniz e mai sfociato in vuote professioni di fede¹⁹⁶.

Il wolffismo “critico” di Baumgarten non si riduce, tuttavia, a un mero dato biografico o a semplici dichiarazioni autoapologetiche. L'approccio disincantato ai testi di Wolff è evidente fin dalla sua prima opera sistematica, la *Metaphysica*, in cui temi di ispirazione wolffiana si mescolano a teorie filosofiche derivate dal pensiero di Leibniz. L'imponente

¹⁹³ A. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle, 1739. L'opera conobbe altre sette edizioni (l'ultima delle quali datata 1779, rist. anast. Olms, Hildesheim-New York, 1982). La quarta edizione del 1757 fu adottata da Kant per le sue lezioni di metafisica all'Albertina ed è riprodotta per intero in AA XIV, XV, XVII.

¹⁹⁴ A. G. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, Frankfurt a. d. Oder, 1750 (vol. I), 1758 (vol. II), rist. anast. Olms, Hildesheim, 1986. L'edizione italiana è a cura di S. Tedesco, F. Caparrotta, A. Li Vigni, E. Romano, *L'Estetica*, Aesthetica edizioni, Palermo, 2000.

¹⁹⁵ A. G. BAUMGARTEN, *Ethica philosophica*, Halle, (1740), ³1763, rist. anast. Olms, Hildesheim, 1969.

¹⁹⁶ Cfr. A. G. BAUMGARTEN, *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, Frankfurt und Leipzig, 1741, I *Schreiben*, p. 4. Il testo di Baumgarten è citato in M. CASULA, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, cit., p. 16.

lavoro di sintesi tra filosofia leibniziana e wolffiana – a lungo misconosciuto dalla critica¹⁹⁷ – si esplica nel tentativo di dimostrare le tesi del filosofo di Hannover, in particolare della monadologia e dell’armonia prestabilita, attraverso una metodologia tipicamente wolffiana. Baumgarten sistematizza ed arricchisce il pensiero leibniziano adottando temi derivati da Wolff – su tutti la concezione dell’ente come *quid* assolutamente determinabile – o elaborando contenuti filosofici originali come il *principium rationati*, utile a chiarire la teoria dell’influsso ideale e il problema della capacità rappresentativa delle monadi.

L’allontanamento di Baumgarten da Wolff è ancora più manifesto nell’*Aesthetica*. In questo scritto – indubbiamente la sua opera più celebre – Baumgarten tenta di fondare una nuova disciplina, una «scienza della conoscenza sensibile»¹⁹⁸, attraverso una sapiente integrazione tra pensiero leibniziano-wolffiano e retorica classica. Il progetto di una logica delle facoltà inferiori comporta lo sviluppo di tesi elaborate solo parzialmente dal razionalismo wolffiano: Wolff eredita, infatti, la posizione di Leibniz che, in opposizione soprattutto a Descartes, aveva rivalutato il valore gnoseologico dei gradi inferiori del conoscere, concependoli come parte di una scala ascendente che dal confuso porta fino ai livelli più elevati della conoscenza razionale. Wolff integra il discorso leibniziano all’interno della sua psicologia, sminuendo, tuttavia, la componente oscura e confusa del conoscere sia sul piano epistemologico che su quello morale¹⁹⁹. L’obbiettivo di Baumgarten è, al contrario di Wolff, quello di elaborare una αἰσθητική, ovvero una scienza delle facoltà sensibili che dia il necessario risalto ai processi epistemici “inferiori” e che integri – come già per gli antichi – il contenuto della conoscenza razionale descritto dalla logica: «[...] già i filosofi greci e i padri della chiesa – sottolinea Baumgarten – distinsero sempre con cura tra αἰσθητά e νοητά, ed è ben evidente che gli αἰσθητά non equivalgono, per loro, alle sole sensazioni in atto, perché anche a dati sentiti non presenti (vale a dire a

¹⁹⁷ Nella sua monografia Casula denuncia le carenze della critica otto-novecentesca, colpevole di aver sminuito l’importanza del pensiero metafisico di Baumgarten per lo sviluppo della filosofia leibniziano-wolffiana. Le critiche di Casula sono rivolte, in particolare, ai lavori di Wundt, Überweg e Erdmann, che liquidano sbrigativamente Baumgarten come semplice commentatore di Wolff. Lo scopo del saggio di Casula è, al contrario, quello di mostrare l’originalità della metafisica di Baumgarten e la sintesi da lui operata tra il pensiero di Wolff e quello di Leibniz. Cfr. M. CASULA, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, cit., pp. 11, 229-232.

¹⁹⁸ *Estetica* § 1.

¹⁹⁹ Cfr. S. TEDESCO, *Presentazione* ad A. G. BAUMGARTEN, *L’Estetica*, cit., pp. 9-10. Leibniz, Wolff e Baumgarten sono concordi nell’opporre le rappresentazioni distinte (razionali) a quelle confuse (sensibili), scindendo il binomio chiarezza-distinzione inaugurato da Descartes: la chiarezza non è più, infatti, una qualità esclusiva delle rappresentazioni razionali e distinte ma anche dei contenuti sensibili, nella misura in cui questi consentono di riconoscere la cosa rappresentata. È su queste basi che Baumgarten introdurrà successivamente la nozione di «chiarezza estensiva». Cfr. L. AMOROSO, *Introduzione* ad A. G. BAUMGARTEN, I. KANT, *Il battesimo dell’estetica*, a cura di L. Amoroso, Edizioni ETS, Pisa, 1996, pp. 16-18.

immagini) viene attribuito questo nome. Dunque i νοητά sono da conoscere con la facoltà superiore, oggetto della logica, gli αἰσθητά sono da conoscere con la facoltà inferiore, oggetto della ἐπιστήμη αἰσθητική ovvero estetica»²⁰⁰. Questa peculiare logica della conoscenza sensibile verte su quello che Baumgarten definisce *analogon rationis*, ovvero l'insieme delle facoltà inferiori organizzate intorno alla capacità inventiva. La dottrina dell'*analogon rationis* sviluppa un'intuizione wolffiana contenuta nella *Psychologia empirica*²⁰¹ grazie alla riscoperta del nesso tra logica e retorica di derivazione umanistica: l'introduzione della retorica nel discorso estetico non funge solo da comodo espediente terminologico – tutta l'*Aesthetica* ruota, infatti, intorno ai concetti tradizionali di *oratio*, *inventio* ed *elocutio* – ma anche da strumento per illustrare i *criteria veritatis* tipici dei processi conoscitivi extra-razionali.

L'attenzione verso le facoltà inferiori porta Baumgarten ad arricchire la gnoseologia wolffiana con nuove categorie epistemiche, dotate di specifici criteri di giustificazione logica: nozioni come «verosimiglianza», «persuasione» o «certezza sensibile» assumono, nel lessico baumgarteniano, un'importanza centrale non solo per lo sviluppo del discorso estetico ma anche per la riflessione logica sulle modalità del conoscere. Questo aspetto ha immediate ripercussioni sull'approccio di Baumgarten al problema dell'assenso soggettivo che, rispetto alla logica di Wolff, acquisisce una portata epistemica maggiore grazie ai peculiari criteri di verità posti dall'*analogon rationis*. La dottrina estetica di Baumgarten – nel tentativo di fissare i canoni della perfezione della conoscenza sensibile concepita come bellezza²⁰² – si configura come una riflessione prevalentemente gnoseologica, che procede parallela alla *Vernunftlehre* e ne integra i contenuti²⁰³. La logica, nel suo significato più generale, è infatti una gnoseologia, una scienza del pensiero [*Wissenschaft zu denken*] che include l'estetica, intesa come *gnoseologia inferior*²⁰⁴: «Gnoseologia (Logica significatu latiori) est scientia cognitionis tam cogitandae quam proponendae, philosophiae organicae

²⁰⁰ A. G. BAUMGARTEN, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle, 1735, § 116, tr. it. a cura di L. Amoroso in A. G. BAUMGARTEN, I. KANT, *Il battesimo dell'estetica*, cit., pp. 41, 43. Il testo integrale delle *Meditationes* è proposto in traduzione italiana in A. G. BAUMGARTEN, *Meditazioni filosofiche su alcuni aspetti del poema*, a cura di F. Piselli, Vita e Pensiero, Milano, 1992. Utili strumenti per lo studio del testo baumgarteniano sono contenuti in A. LAMARRA, P. PIMPINELLA, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus di A. G. Baumgarten. Testo, indici e concordanze*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1993.

²⁰¹ Cfr. *Psychologia empirica* §§ 506-508.

²⁰² Cfr. *Estetica* § 14: «Fine dell'estetica è la perfezione della conoscenza sensibile, in quanto tale. E questa è la bellezza».

²⁰³ Cfr. W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, cit., p. 649.

²⁰⁴ Cfr. *Estetica* § 1.

pars potior. Quia omnis cognitio vel sensitiva est vel intellectualis, erit scientia cognitionis I) sensitivae, II) intellectualis. Prior est Aesthetica»²⁰⁵.

La stretta parentela tra logica ed estetica – una parentela che Baumgarten esemplifica, metaforicamente, in termini di fratellanza²⁰⁶ – appare chiara anche dalla suddivisione delle due discipline. L'estetica prende a modello la *Vernunftlehre* che, in quanto scienza contenente le regole per il perfezionamento della conoscenza intellettuale²⁰⁷, viene suddivisa in logica generale e speciale: la prima descrive i contenuti del sapere organizzati in una parte *noetica* (concetti), in una *thetica* (giudizi) e in una *dianoetica* (inferenze); la seconda illustra le forme di conoscenza in tre capitoli (*logica empirica*, *logica strictissime sumta* e *martyrocritica*), a cui si aggiungono una disciplina dell'interpretazione (*hermeneutica*) ed una scienza della convinzione intellettuale (*apodictica*)²⁰⁸. Il discorso estetico eredita la suddivisione in parte generale e parte pratica, di cui la prima doveva comprendere – nel progetto originario dell'opera – un'euristica, una metodologia ed una semiotica²⁰⁹. La sinossi inizialmente prevista da Baumgarten è rimasta in larga parte incompiuta: l'opera si conclude con una sezione spuria dedicata alla persuasione e tutto l'impianto dello scritto risulta polarizzato intorno a tre delle sei perfezioni della conoscenza (ricchezza, grandezza, verità, chiarezza, certezza e vita) elencate nel § 22. Il progetto complessivo dell'*Aesthetica* non si sarebbe realizzato nemmeno con la pubblicazione del secondo volume dell'opera nel 1758, dove, per ammissione dello stesso autore, mancano le sezioni dedicate alla vita, al metodo e alla semiotica, così come l'intera parte pratica²¹⁰. Nonostante l'incompiutezza del monumentale progetto baumgarteniano, le assonanze tra logica ed estetica, sul piano sia strutturale sia teoretico, consentono ugualmente di trattare il disegno gnoseologico di Baumgarten come un tutto unitario, in cui i tradizionali concetti logici legati al tema dell'assenso si arricchiscono di contenuti mutuati dalla nuova ἐπιστήμη αἰσθητική.

²⁰⁵ A. G. BAUMGARTEN, *Sciagraphia Encyclopaediae philosophicae*, Halle, 1769, § 25.

²⁰⁶ Cfr. *Estetica* § 13: «La nostra estetica, come la logica, sua sorella maggiore, si divide in (I) teoretica [...]; (II) pratica». A questo passo dell'*Estetica* fa eco il corrispondente paragrafo del *Kollegium über die Aesthetik*: «Quanto alla teoria, chiamiamo la logica la sorella maggiore dell'estetica, altrimenti, quanto alla pratica, l'estetica sarebbe la più vecchia». Baumgarten sembra precisare come la superiorità della logica, derivata da una codificazione più antica, non sia valida in ambito pratico, dove la conoscenza sensibile precede il sapere razionale. Su questi argomenti cfr. L. AMOROSO, *Presentazione* ad A. G. BAUMGARTEN, *Lezioni di Estetica*, a cura di S. Tedesco, Aesthetica edizioni, Palermo, 1998, p. 15.

²⁰⁷ AL2 § 41.

²⁰⁸ AL2 § 46. La distinzione tra *pars generalis* e *specialis* riguarda unicamente la componente artificiale della logica, che illustra i criteri per il perfezionamento del sapere razionale (AL2 § 42). Quest'ultima si differenzia dalla cosiddetta logica naturale (AL2 § 43), a sua volta ripartita in *connata* ed *acquisita* (AL2 § 44). In AL1 la suddivisione della materia segue, al contrario, la distinzione fra teoretico e pratico (cfr. AL1 § 14).

²⁰⁹ *Estetica* § 13.

²¹⁰ Cfr. *Prefazione* al vol. II.

Anche in Baumgarten il ritenere vero resta la nozione chiave per interpretare la componente soggettiva dell'atto conoscitivo, inteso come fenomeno epistemico con gradi e forme diverse di giustificazione. Baumgarten insiste sul legame tra assenso e giudizio già teorizzato da Wolff: assentire equivale a porre [*ponere/setzen*] la verità dell'oggetto per mezzo di un giudizio affermativo; negare l'assenso significa, al contrario, esprimere un giudizio negativo con cui escludere [*tollere/aufheben*] la verità dell'ente rappresentato: «*quae vera iudicamus, PONIMUS, quae falsa, TOLLIMUS*»²¹¹. L'insieme degli atti epistemici legati all'assenso – incluse le forme di conoscenza esprimibili a livello proposizionale – dipendono dai modi e dai gradi di certezza con cui il soggetto si rapporta alla verità dell'essere. Per illustrare le novità introdotte da Baumgarten nella riflessione sul ritenere vero è dunque necessario chiarire in via preliminare i cambiamenti apportati – sul piano sia logico sia estetico – ai concetti tradizionali di verità e certezza.

La riflessione di Baumgarten sulla verità, pur derivando dalla dottrina wolffiana, se ne discosta parzialmente a partire dall'ambito ontologico. Nel § 89 della *Metaphysica* si legge: «*VERITAS METAPHYSICA (realis, obiectiva, materialis) est ordo plurium in uno, VERITAS in essentialibus et attributis entis, TRANSCENDENTALIS*»²¹². La verità metafisica di Baumgarten recupera la definizione di verità descritta da Wolff nella sua *Ontologia*²¹³. Wolff, tuttavia, non distingue la verità metafisica da quella trascendentale, concependo entrambe come l'«*ordo in veritate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur*»²¹⁴. Nel lessico di Baumgarten la verità trascendentale ha un significato molto più specifico: essa indica la «*nothwendige methaphysische Wahrheit*»²¹⁵, la verità dell'essenza concepita come «*complexus essentialium in possibili*»²¹⁶. La verità metafisica, al contrario, si riferisce all'esistenza, ovvero all'insieme delle *affectiones* che appartengono all'ente²¹⁷. È proprio sulla *veritas metaphysica* che Baumgarten fonda la verità logica, intesa, soggettivamente, come la concordanza tra *cognitio* ed oggetto rappresentato²¹⁸. In quanto perfezione della

²¹¹ AL1 § 151.

²¹² *MetB* § 89.

²¹³ *Ontologia* § 498. Cfr. *supra*, p. 23, nota 12.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *MetB* § 89. Cfr. anche *MetB* §§ 118, 132, 163.

²¹⁶ *MetB* § 40.

²¹⁷ *MetB* § 55. Cfr. anche *MetB* §§ 119, 184, 189. Per approfondire il rapporto tra verità metafisica e trascendentale in Baumgarten, con riferimenti alla genesi del trascendentale kantiano, cfr. N. HINSKE, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreizigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1970, pp. 55-77; M. CASULA, *La metafisica di A. G. Baumgarten*, cit., pp. 107-109; I. ANGELELLI, *On the Origins of Kant's "Transcendental"*, in «Kant-Studien» LXIII, 1972, pp. 117-122; M. SGARBI, *Logica e metafisica nel Kant precritico*, cit., pp. 119-122.

²¹⁸ AL2 § 13.

conoscenza, la *veritas logica* è applicabile unicamente ai singoli contenuti epistemici, dai concetti (tramite il principio di non contraddizione)²¹⁹, passando per le definizioni²²⁰ e le proposizioni²²¹, per giungere fino ai sillogismi²²². Baumgarten ribadisce quindi la dipendenza, già fissata da Wolff, tra verità dell'essere e verità del conoscere, pur specificando, a livello ontologico, la distanza tra metafisico e trascendentale.

Il maggiore contributo di Baumgarten alla riflessione razionalista sul vero interessa, tuttavia, il piano estetico. Anche l'estetica identifica nella verità una delle perfezioni fondamentali del sapere²²³, circoscrivendone l'ambito di pertinenza alle sole facoltà inferiori: «Terza cura nel pensare le cose in modo elegante – scrive Baumgarten – sia *la verità*, s'intende quella *estetica*, ossia la verità nella misura in cui sia da conoscere in modo sensibile»²²⁴. Il discorso estetico amplia, dunque, la definizione di verità logica ben oltre i limiti della *cognitio intellectualis*, includendo nel campo della *veritas* forme di conoscenza basate sull'intuizione, sulle anticipazioni euristiche o su altri tipi di sapere riconducibili all'*analogon rationis*. Per questo motivo Baumgarten preferisce definire verosimile – e non semplicemente vero da un punto di vista logico – ciò che è oggetto di un'appercezione²²⁵ non accompagnata dalla piena certezza intellettuale:

Crederei ormai che risulti con la massima chiarezza come, nel pensare in modo bello, sia necessario appercepire molte cose che non sono completamente certe e la cui verità si vede con una luce incompleta. Tuttavia non si può mai scoprire una qualche falsità sensibile senza che ciò risulti brutto. Le cose di cui non siamo completamente certi, ma in cui non appercepriamo alcuna falsità sono *verosimili*. Dunque la verità estetica è detta a preferenza *verosimiglianza*, ovvero quel grado di verità che, pur non elevandosi alla completa certezza, non contiene tuttavia alcuna falsità manifesta²²⁶.

In Baumgarten il verosimile perde, quindi, la propria funzione logica relativa alla *mensura probabilitatum* e viene distinto dal sapere probabile. Quest'ultimo si riferisce

²¹⁹ Un concetto è vero se è possibile, cioè se non è composto di note contraddittorie ed è quindi rappresentabile. Parimenti, un concetto impossibile è falso ed uno apparente è ingannevole (AL2 §§ 87-88). Un elenco dettagliato delle condizioni di verità dei diversi tipi di concetti è fornito in AL2 §§ 89-95.

²²⁰ «DEFINITIO VERA est, si est verus definiti conceptus determinatus: hinc si notas definiti exhibet, et regulis logicis conformis est» (AL2 § 189)

²²¹ Una proposizione è vera se afferma la concordanza o nega la ripugnanza tra concetti. In caso contrario è falsa (AL2 § 217).

²²² Un sillogismo vero dev'essere valido da un punto di vista sia materiale (in base al valore di verità delle proposizioni che lo compongono) sia formale (in base alla validità dell'inferenza) (AL2 §§ 300-302).

²²³ Cfr. *Estetica* § 22.

²²⁴ *Estetica* § 423.

²²⁵ L'appercezione è, propriamente, l'atto intellettuale con cui distinguere in modo cosciente un oggetto (AL1 § 15).

²²⁶ *Estetica* § 483.

unicamente ai gradi di assenso soggettivo legati alla conoscenza delle ragioni parziali: «[...] sono *probabili* le cose per le quali si hanno più ragioni di ammettere che di negare l'assenso, mentre sono *improbabili* quelle per le quali si hanno più ragioni di negarlo che di ammetterlo»²²⁷. Il verosimile, al contrario, assurge ad *analogon* del vero in quegli ambiti in cui è possibile ottenere un sapere certo a livello estetico, benché indimostrabile sotto il profilo razionale²²⁸. La verosimiglianza consente, dunque, di definire veri – in base ai criteri fissati dall'analogo della ragione – tutta una serie di contenuti epistemici esclusi dall'ambito della verità logica *stricte dicta*. Per questo, scrive Baumgarten, «[...] i campi di ciò che è verosimile si estendono più del territorio della probabilità, benché ogni probabile sia insieme anche verosimile»²²⁹.

Nonostante il divario tra sfera razionale ed intuitiva, il verosimile mantiene forti legami con la verità logica, ridefinendo, in accordo con essa, i confini della *veritas intellectualis*. Baumgarten è concorde con Leibniz e Wolff nel separare la verità metafisica – inerente all'«accordo [degli oggetti] con i principi massimamente universali»²³⁰ – dalla verità logica, intesa come corrispondenza tra pensiero ed essere. Egli, tuttavia, si allontana dalla tradizione leibniziano-wolffiana quando accomuna la verità logica in senso stretto, propria della conoscenza intellettuale, con la verità estetica. L'insieme combinato delle due forme di verità genera quella che Baumgarten chiama *veritas aestheticologica*. Quest'ultima si rivolge alla totalità dei contenuti intellettuali, siano essi ricavati in modo distinto tramite la ragione o intuiti in modo elegante per mezzo dei sensi e dell'*analogon rationis*: «chiamiamo *verità estetico-logica* quella mentale e soggettiva, la verità delle rappresentazioni nel suo complesso, che sinora è stata soltanto chiamata logica»²³¹. Baumgarten prende così le distanze dalla dottrina wolffiana: per Wolff la verità logica non è altro che l'espressione in termini proposizionali della verità metafisica («determinabilità

²²⁷ *Estetica* § 485. Sul divario tra verosimile e probabile cfr. anche *Lezioni* § 478.

²²⁸ Cfr. *Lezioni* § 492.

²²⁹ *Ibidem*. Baumgarten illustra l'ampia gamma di oggetti che rientrano sotto la verosimiglianza estetica, ponendoli in una scala di valori che spazia dalla certezza completa fino al dubbio: «Saranno dunque cose esteticamente vere, ossia verosimili: (1) quelle che sono completamente certe in modo sensibile ed anche in modo intellettuale, e perciò hanno la precedenza; (2) quelle che sono completamente certe solo in modo sensibile, in cui l'intelletto non ha ancora esercitato la sua opera; (3) quelle logicamente ed esteticamente probabili, e che perciò vengono dopo. [...] Quelle (4) forse logicamente dubbie, o addirittura improbabili, purché siano esteticamente probabili; (5) ma anche esteticamente dubbie e improbabili [...]» (*Estetica* §§ 485-486).

²³⁰ *Estetica* § 423.

²³¹ *Estetica* § 427.

del predicato tramite la nozione del soggetto»²³²). Il vero logico si riferisce, quindi, solo ai contenuti intellettuali conosciuti in modo distinto tramite la ragione ed espressi sotto forma di accordo tra soggetto e predicato in un giudizio. In Baumgarten, al contrario, la verità logica è parte di una categoria assai più ampia di verità concettuale che, nell'unire la componente razionale a quella estetica, assume il significato onnicomprensivo di *veritas subiectiva*: «[...] la rappresentazione del vero metafisico in un qualche oggetto, in quanto si compie nell'anima di un determinato soggetto, è quell'accordo delle rappresentazioni con gli oggetti che i più chiamano *verità logica*, altri *mentale*, di relazione, corrispondenza e conformità [...]. La verità metafisica oggettiva potrebbe essere detta *verità soggettiva* in quanto rappresentazione in una data anima di cose oggettivamente vere [...]»²³³.

L'interesse di Baumgarten per l'elemento soggettivo è riscontrabile anche nella riflessione sul sapere certo. Nel ribadire il tradizionale nesso tra certezza e verità, Baumgarten introduce la distinzione – assente in Wolff – tra certezza oggettiva e soggettiva: la prima è legata alla verità metafisica e si configura come «apperceptibilitas veritatis in ente»²³⁴; la seconda è connessa alla *veritas subiectiva* ed è definita come «conscientia veritatis»²³⁵ in senso stretto. La certezza *subiective spectata*, in quanto conoscenza chiara del vero, presuppone, dunque, che «ogni ente sia oggettivamente certo»²³⁶, cioè che la verità dell'essere sia, di per sé, chiaramente conoscibile e possa divenire oggetto di un'appercezione intellettuale. La natura di tale appercezione determina le caratteristiche della *certitudo subiectiva* e i confini che la separano dalla mera incertezza: «posita cognitione vera, vel veritatis illius sumus conscii, vel non: et si sumus, vel sine formidine oppositi, vel non sine formidine oppositi. Si prius, cognitio nobis CERTA, si posterius INCERTA, est. Hinc, quid CERTITUDO cognitionis sit, patet»²³⁷. L'assenza di *formido oppositi* resta, quindi, il principale tratto distintivo del sapere certo, che Baumgarten fonda, al pari di Knutzen, sul principio di non contraddizione: «formido oppositi evanescit, si cognoscatur, oppositum esse impossibile, vel absolute, vel

²³² *Logica latina* § 513. La dipendenza della verità logica da quella trascendentale impedisce che la verità delle proposizioni singolari sia data solo nell'istante: «*Si nulla datur in rebus veritas transcendentalis, nec datur veritas logica propositionum universalium, nec singularium datur nisi in instanti*» (*Ontologia* § 499). Su questi argomenti cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 49-51 e ID., *Sillogismi e proposizioni singolari: due aspetti della critica di Wolff a Leibniz*, Il Mulino, Bologna, 1982, pp. 123-132.

²³³ *Estetica* §§ 423-424. La suddivisione delle forme di verità (metafisica, soggettiva ed estetico-logica) è ben illustrata dallo schema riassuntivo riportato in *Lezioni* § 424.

²³⁴ *MetB* § 93.

²³⁵ *MetB* § 531.

²³⁶ *MetB* § 93.

²³⁷ AL2 § 17.

hypothetice»²³⁸. L'impossibilità assoluta o ipotetica dell'opposto permette di separare la certezza matematica, logicamente completa, dalla semplice certezza morale²³⁹. Tale distinzione si affianca a quella tradizionale tra certezza logica, fisica e storica, basata sulla triplice ripartizione del *principium cognoscendi*²⁴⁰. Contrariamente a Knutzen, tuttavia, Baumgarten propone una terza classificazione della certezza, mutuata dalla riflessione sulle facoltà conoscitive inferiori: «in certitudine cognitionis est conscientia veritatis: ergo clara veritatis cognitio, vel distincta, vel confusa»²⁴¹. La ripartizione della certezza in chiara, distinta e confusa è una diretta conseguenza della rivalutazione, sul piano estetico, delle forme oscure di conoscenza lasciate ai margini dal discorso wolffiano: la componente confusa del conoscere, in quanto connessa al sapere intuitivo e sensibile, possiede la medesima dignità degli altri tipi di *cognitio veritatis* e concorre con esse alla definizione del sapere certo. Le modalità di conoscenza del vero fanno sì che la certezza presenti diversi gradi di intensità soggettiva²⁴². I gradi di certezza si assommano ai tradizionali livelli di assenso attribuiti al sapere incerto, definito improbabile, probabile o dubbio a seconda del numero di ragioni parziali conosciute²⁴³.

Come nel caso della verità, anche la certezza acquisisce nell'*Aesthetica* un valore epistemico inedito. Accanto alla certezza soggettiva – concepita logicamente come l'assenso derivato dalla sicura conoscenza della verità – Baumgarten pone la nozione di certezza sensibile. Quest'ultima, lungi dall'essere una forma “inferiore” di *cognitio veritatis*, assume un peculiare significato gnoseologico in virtù dell'*analogon rationis*: «fra le bellezze principali dei pensieri enumeriamo ora la quinta, la certezza sensibile, quella coscienza e luce della verità e della verosimiglianza che può essere ottenuta anche dall'analogo della ragione, *la persuasione, purché estetica*»²⁴⁴. Il tradizionale legame logico tra verità, certezza e convinzione lascia così posto, sul piano estetico, a quello tra verosimiglianza, certezza sensibile e persuasione estetica. Questo parallelismo comporta una rivalutazione dei tradizionali concetti logici che la *Vernunftlehre* aveva descritto come imperfezioni della conoscenza erudita. I maggiori cambiamenti interessano soprattutto il tema della *Überredung*:

²³⁸ AL2 § 19.

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ AL2 § 10.

²⁴¹ AL2 § 18.

²⁴² AL2 § 21.

²⁴³ AL2 § 20.

²⁴⁴ *Estetica* § 829.

Adesso alcuni logici definiscono la persuasione un'erronea opinione di certezza, cioè quella condizione mentale in cui, erroneamente, ci riteniamo certi. Sulla base di questa ambiguità linguistica, c'è chi si crea una opportunità per ornare con inganni e belletti, piuttosto che con vere bellezze, un discorso capace di persuadere. E non si può negare che spesso vengono detti "persuasi" quelli che sono afflitti dall'errore di cui si è detto²⁴⁵.

Il riferimento a Wolff è chiaro: descrivere la persuasione come una forma ingannevole di assenso significa fornire, secondo Baumgarten, un'immagine riduttiva di un fenomeno epistemico complesso, dotato di criteri di verità analoghi a quelli della convinzione intellettuale. Baumgarten mutua dalla retorica classica un'ideale positivo di *persuasio*, che, in quanto coscienza indistinta e sensibile della verità²⁴⁶, incarna una delle massime espressioni del sapere estetico:

La persuasione in generale è un fenomeno dell'anima per cui essa crede di appercepire la verità [...]. A chi legge con attenzione Quintiliano apparirà chiaro quante controversie ed attacchi alla retorica potremmo evitare, schivandoli, richiedendo alla retorica anche forza, scienza, pratica o arte estetica, richiedendo a chi si propone di pensare in modo bello non la persuasione in generale, ma quella estetica, non considerandola soltanto come un fine della sola retorica, ma come uno dei fini principali di tutto ciò che deve essere pensato in modo bello²⁴⁷.

La persuasione descritta da Baumgarten ridefinisce quindi i confini dell'assenso illusorio, che ora viene attribuito tanto alla falsa convinzione intellettuale quanto a quella sensibile²⁴⁸. Nella sua accezione positiva, la persuasione estetica è indice di un ritenere vero fondato su precisi criteri di verosimiglianza che, se perseguiti con il dovuto rigore, risultano complementari alla riflessione logica²⁴⁹. La dottrina della persuasione estetica rispecchia la tendenza inclusiva della gnoseologia di Baumgarten, in cui la riflessione sui fondamenti del conoscere interessa ogni genere di linguaggio epistemico, da quello razionale del filosofo a quello estetico del retore e dell'artista:

²⁴⁵ *Estetica* § 830.

²⁴⁶ *Estetica* § 832.

²⁴⁷ *Estetica* §§ 833-834.

²⁴⁸ Dal punto di vista logico, la persuasione in senso negativo [*persuasio mala*] si origina da un assenso infondato che viene ritenuto erroneamente certo (AL2 § 531). In ambito estetico, la falsa persuasione indica, invece, una falsa «coscienza indistinta della verità» (*Estetica* § 832).

²⁴⁹ Sul significato positivo attribuito da Baumgarten alla *Überredung* – complementare a quello negativo ancora allineato alla dottrina wolffiana – e al suo ruolo nello sviluppo del dibattito illuminista sul tema del pregiudizio cfr. S. TEDESCO, *Il lessico della persuasione. Nota su "Überzeugen-Überreden"*, in *Studi sull'estetica dell'illuminismo tedesco*, Palermo, 1998, pp. 43-51.

Ciò che segue le proprie leggi in modo piuttosto preciso è *accurato*, ed è *solido* chi prova in modo accurato. E dunque chi, come si addice all'estetico, mette in luce in modo accurato secondo le regole della verosimiglianza, la verità dovuta secondo quelle esatte regole della verosimiglianza, perché non dovrebbe essere definito solido nel suo genere, nella sua sfera e nel suo orizzonte?

I filosofi hanno una loro solidità, ed i matematici ne hanno una loro; ma ne hanno anche, certo di altro genere, in quanto verità da esporre, gli storici, gli oratori, i poeti, in quanto luce che deve circondare questa verità. Lo stesso vale per la certezza che ne risulta, che dimostrerà la solidità logica ed intellettuale di un autore quando produrrà il convincimento intellettuale, e ne dimostrerà invece la solidità estetica producendo la persuasione²⁵⁰.

All'interno del proprio orizzonte, la logica dell'*analogon rationis* descrive efficacemente i principi coinvolti nella produzione di un ritener vero soggettivo non limitato alla sola sfera razionale. In questo contesto, la persuasione derivata da una certezza sensibile non solo non presenta nulla di illusorio ma può persino generare un'evidenza estetica, che, se dotata di perspicuità sensibile, possiede la medesima solidità di un'evidenza intellettuale. Questo «analogo della dimostrazione intellettuale convincente»²⁵¹ è pari alla certezza razionale e può essere ottenuto in modo diretto ed intuitivo senza ricorrere a processi logico-deduttivi²⁵². La forza dell'evidenza estetica non scaturisce dalla distinzione propria del sapere intellettuale ma dalla luce della conoscenza intuitiva, ovvero da quell'analogo della *distinctio* logica che, in quanto chiarezza estensiva²⁵³, si fonda sull'abbondanza delle note concettuali. L'evidenza estetica è dunque tanto maggiore quanto più numerose e vivide sono le verità di cui siamo esteticamente persuasi²⁵⁴. Al pari della verosimiglianza, l'ambito della persuasione estetica oltrepassa i confini della convinzione intellettuale, includendo sia ciò che produce certezza dimostrativa sia cose esteticamente probabili o dubbie²⁵⁵. La maggiore estensione e vividezza rendono quindi la persuasione estetica intuitivamente superiore allo stesso convincimento razionale: «La persuasione estetica, rivolgendosi in modo diretto alla certezza sensibile di ciò che si vuol trattare, talvolta indirettamente, dal momento che persuade a proposito delle parti, mostrerà anche tutto l'insieme in modo certo all'intelletto bello ed alla perspicacia razionale, non senza produrre convincimento intellettuale. Allora un tale convincimento sarà talvolta estensivamente maggiore e, grazie al numero di note

²⁵⁰ *Estetica* §§ 840, 842.

²⁵¹ *Estetica* § 847.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Cfr. A. G. BAUMGARTEN, *Meditationes*, cit., § 16.

²⁵⁴ Cfr. *Estetica* §§ 614, 853.

²⁵⁵ *Estetica* §§ 843-846.

caratteristiche, potrà essere più forte di un altro convincimento più distinto dal punto di vista intensivo e più adatto alle scienze»²⁵⁶.

L'aggiunta dell'orizzonte estetico come parte integrante della riflessione gnoseologica estende la portata del ritenere vero oltre limiti tradizionali del sapere e delle modalità incomplete di conoscenza intellettuale (*fides, opinio, error*). L'assenso – necessario per illustrare le differenze tra le forme di *cognitio* sulla base degli atti epistemici ad esse collegati – trova nella logica delle facoltà inferiori nuovi criteri di giustificazione, che lo rendono applicabile in altri contesti conoscitivi. Come la verità e la certezza forniscono, in logica, le basi per un *pro vero habere* razionalmente giustificato, così la verosimiglianza e la certezza sensibile fondano, in campo estetico, un ritenere vero soggettivo valido negli ambiti della *gnoseologia inferior*, dal sapere poetico ed artistico alla ragionevolezza del discorso retorico. L'estetica propone, dunque, un vero e proprio *analogon dell'assenso logico*, che, sebbene basato su criteri verosimili, possiede una forza soggettiva paragonabile a quella dell'assenso intellettuale. Ritenere vero qualcosa sulla base di una certezza estetica – derivata, ad esempio, dall'ascolto di un'orazione – genera una persuasione che, in termini soggettivi, è pari al convincimento scaturito da una dimostrazione logico-deduttiva. Il ritenere vero estetico trae la propria forza da argomentazioni extra-razionali che, pur non producendo una conoscenza distinta del vero, risultano persuasive in virtù della maggiore perspicuità sensibile. Per questo l'argomentare estetico preferisce la chiarezza estensiva a quella intensiva e propone un modello di conferma indipendente dal rigore dimostrativo della logica: «e allora – scrive Baumgarten elencando le regole dell'argomentazione estetica – un giusto interprete osserverà che: (1) si richiede nel foro estetico la dovuta diligenza, non l'accuratezza matematica dei logici; (2) [...] non occorre guardarsi dalla possibilità che la tua argomentazione sia confutata con le sottigliezze logiche e grazie alla forza più intensa della ragione più pura, ma occorrerà solo sincerarsi che non possa essere confutata in senso estetico [...]; (3) si respingono comunque i paralogismi ed i meri sofismi che non abbiano alcuna capacità persuasiva, ma solo una vuota apparenza di certezza [...]»²⁵⁷.

Gli effetti della riflessione estetica sul tema dell'assenso sono ben visibili in rapporto all'opinione, uno dei concetti cardine della dottrina logica che Baumgarten continua a

²⁵⁶ *Estetica* § 844.

²⁵⁷ *Estetica* § 863. Le medesime considerazioni sulla forza probante della *persuasio aethetica* vengono applicate anche al tema degli argomenti persuasivi (cfr. *Estetica* § 900).

definire, in accordo con Wolff, come «*assensus nobis incerto datus*»²⁵⁸. Il dubbio che accompagna il ritenere vero rende l'opinione una forma di conoscenza oscillante, in alcuni casi associata alla falsa persuasione logica, in altri al sapere ipotetico. L'opinare è dunque una forma di assenso incerto che può variare da soggetto a soggetto ed anche in uno stesso soggetto in momenti diversi: una medesima conoscenza può, a seconda delle circostanze, essere ritenuta del tutto falsa (*tolli*), essere ritenuta vera in modo incerto (opinione) o essere ritenuta vera con assoluta certezza (*sciri*)²⁵⁹. In termini negativi, un'opinione, se unita ad una falsa certezza, rischia di condurre ad uno stato di illusoria convinzione intellettuale (*persuasio mala*), in cui il soggetto confonde il proprio ritenere vero incerto con un sapere fondato²⁶⁰. La persuasione in senso negativo, quando accompagnata da un'eccessiva fretta nel giudicare [*praecipitantia in iudicando*], genera un pregiudizio, un'opinione preconcepita²⁶¹ derivata da un *habitus assentiendi* precipitoso²⁶². A causa del suo carattere precario e talvolta ingannevole, l'opinione non possiede, inoltre, alcun valore dimostrativo e resta quindi esclusa dal campo del sapere: «*at quidquid per demonstrationem stricte et strictius dictam cognoscitur, numquam est opinio: nec demonstrationem ingrediuntur opiniones ut praemissae*»²⁶³.

Nella sua accezione positiva, l'opinare può fungere invece da base per conoscenze probabili date a priori²⁶⁴: in veste di ipotesi filosofica, un assenso incerto assume i caratteri di una *gelehrte Meinung*, un'opinione «*ex qua phaenomena seu per sensum clara possunt a priori cognosci*»²⁶⁵. In virtù del suo carattere euristico-esplicativo, un'ipotesi filosofica si distingue da una mera ipotesi, cioè da una proposizione ritenuta vera in base all'arbitrio soggettivo (*wilkuerlich angenommener Satz*)²⁶⁶. Analogamente all'ipotesi wolffiana, la *Grundmeinung* di Baumgarten si mostra come una forma incerta di assenso, ritenuta temporaneamente valida nel contesto della conoscenza empirica. I fenomeni rappresentano,

²⁵⁸ AL1 § 397.

²⁵⁹ AL1 § 401.

²⁶⁰ AL2 § 531.

²⁶¹ AL1 § 384.

²⁶² AL2 § 532.

²⁶³ AL2 § 531.

²⁶⁴ La conoscenza a priori per mezzo della sola ragione – distinta da quella empirica a posteriori (AL2 § 442) – costituisce l'oggetto privilegiato della logica in senso strettissimo (AL2 § 474). Contrariamente alla logica trascendentale kantiana, tuttavia, la *scientia cognoscendi a priori* di Baumgarten determina solo l'*essentia rei* illustrata nei predicati, non l'esistenza degli oggetti esterni (AL2 § 483. Cfr. in merito W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, cit., p. 649). Il sapere a priori è a sua volta distinto da Baumgarten in certo e probabile a seconda del grado di certezza delle dimostrazioni (AL2 § 518).

²⁶⁵ AL2 § 533.

²⁶⁶ *Ibidem*. Cfr. AL1 § 398.

quindi, gli unici criteri con cui stabilire la verità o la probabilità di un'ipotesi filosofica: «PHAENOMENA, quae ex HYPOTHESI PHILOSOPHICA patent a priori, CUM EA CONVENIUNT; quorum inde fluit contradictorium, HYPOTHESI PHILOSOPHICAE REPUGNANT. Iam, quum hypothesis, cum qua omnia phaenomena, in quorum gratiam adoptata est, conveniunt, vera sit: quo plura cum eadem conveniunt, hoc erit probabilior»²⁶⁷.

Il concetto di *Meinung* descritto nell'*Acroasis logica* è discusso lungamente anche nell'*Aesthetica*, dove Baumgarten ripropone un'analoga classificazione delle forme di opinione e la corrispondenza tra *opinio* e *assensus*:

Il nostro assenso dato a ciò che è per noi incerto è la *nostra opinione*. [...] Opiniamo sulla base di ragionamenti non ponderati all'assenso, cioè con *opinione preconçetta*, ovvero con opinione probabile in senso logico, o almeno in senso estetico, o ancora diamo l'assenso ad una opinione per noi stessi dubbia, o addirittura improbabile, ritenendo che sia lecito, o moralmente necessario – oppure, per così dire ad interim e provvisoriamente – assumere come verosimile una opinione, in attesa che divenga chiaro se sia probabile o meno²⁶⁸.

Rispetto alla logica – in cui la *Meinung* viene circoscritta all'ambito empirico o alla sfera della *falsche Überredung*, in accordo con i precetti della tradizione wolffiana – il discorso estetico attribuisce all'opinare una funzione inedita, legata al carattere dimostrativo dell'argomentazione extra-razionale:

Inutilmente uno sbandiererebbe le proprie argomentazioni a scopo di conferma riguardo agli argomenti su cui persuadere, se quelle non fossero contemporaneamente anche le opinioni di quelli cui principalmente si rivolge nel pensare. Per cui, nel servirsi delle opinioni, innanzitutto occorre vedere se si tratti delle opinioni dei tuoi principali destinatari, o invece solo di quelle di altri²⁶⁹.

Se l'opinione dell'oratore e quella del suo uditorio coincidono, l'assenso incerto diviene, quindi, un utile strumento finalizzato alla conferma estetica. Il nuovo valore epistemico attribuito all'opinione procede di pari passo con quello assunto dal concetto di *persuasio*: al pari della persuasione – l'*analogon* della *Überzeugung* intellettuale – l'opinione diviene, in campo estetico, l'*analogon* di un assenso fondato, perdendo la propria veste di *pro vero habere* precario. Il *Meinen* estetico non è più, dunque, solo un tipo di assenso

²⁶⁷ AL2 § 534. Come già in Wolff, uno dei tratti distintivi dell'ipotesi filosofica è la sua falsificabilità empirica, ovvero la possibilità che essa venga contraddetta da almeno uno dei fenomeni che pretende di spiegare: «vel unicum phaenomenon si repugnat hypothesis philosophicae, est illud verum, hinc contradictorium eius falsum, ergo et huius antecedens, hypothesis philosophica» (AL1 § 400). Il paragrafo è riportato identico in AL2 § 535.

²⁶⁸ *Estetica* § 870.

²⁶⁹ *Ibidem*.

ipoteticamente valido o, in taluni casi, persino ingannevole, ma una modalità positiva di *cognitio veritatis* che rientra a pieno titolo nel campo della verosimiglianza estetica: «*ciò di cui gli ascoltatori e gli spettatori, mentre ascoltano e vedono, hanno nell'animo una qualche anticipazione, ciò che per lo più avviene, ciò che suole avvenire, ciò che rientra nell'opinione comune, ciò che ha una qualche somiglianza con queste cose, sia esso falso (in senso logico ed amplissimo), sia esso vero (in senso logico e strettissimo), ciò che non ripugna facilmente ai nostri sensi: questo è quel verosimile che l'estetico deve seguire [...]»²⁷⁰.*

L'uso dell'*opinio* come strumento di conferma estetica non comporta, tuttavia, l'introduzione del pregiudizio e dell'errore nell'orizzonte del verosimile. Baumgarten condanna, infatti, come moralmente inaccettabile il ricorso al pregiudizio per scopi persuasivi. Nel promuovere un'argomentazione estetica è dunque necessario valutare la natura delle opinioni su cui vertere, al fine di eliminare quelle ingannevoli o palesemente errate:

[...] chi si propone di pensare in modo bello [...] valuti con grande serietà se ciò che ai suoi destinatari sembra verosimile sia un errore comune, ma innocente, oppure pericoloso, e tale che i suoi fautori possano essere fondatamente accusati di falsità morale, anche indirettamente. Nel primo caso accetterà l'opinione del suo pubblico, come i filosofi e i matematici con le loro finzioni euristiche; nel secondo, preferirà di gran lunga dare l'impressione di aver pensato, errando, il falso, anziché esporre la sua coscienza e la sua reputazione alla futura ignominia di falsità morale²⁷¹.

Baumgarten condivide, quindi, con Wolff e con la maggioranza dei filosofi razionalisti l'intransigenza verso il pregiudizio, che interpreta come il prodotto di un assenso precipitoso. La *praecipitantia in iudicando* – in quanto «*habitus assentiendi non ponderatis ad veritatem requisitis*»²⁷² – costituisce la principale causa del pregiudizio e, più in generale, una delle fonti primarie dell'errore. Quest'ultimo si presenta, in termini proposizionali, come un giudizio falso e, in termini epistemici, come un assenso orientato in modo scorretto: «*si vera tollimus, falsa ponimus, ERRAMUS; hinc conceptus, iudicia,*

²⁷⁰ *Estetica* § 484.

²⁷¹ *Estetica* § 574.

²⁷² AL1 § 383. Cfr. AL2 § 532. Particolarmente significativo è il contributo di Baumgarten al tema del *praejudicium auctoritatis*, che denota, secondo Schneiders, una rottura del tradizionale rapporto tra *praejudicium in sensu logico* e *praejudicium in sensu juridico*. Cfr. W. SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, cit., p. 181.

ratiocinia falsa posita sunt erronea s. ERRORES»²⁷³. Ritenendo vero ciò che è falso, e viceversa, il soggetto perviene ad una conoscenza apparente della verità²⁷⁴ che, se ottenuta in modo precipitoso, lo getta in uno stato di falsa persuasione individuale. A causa della loro natura ingannevole, l'errore e il pregiudizio restano quindi esclusi sia dall'ambito logico – non potendo fungere da premesse per le dimostrazioni – sia dal contesto estetico, dove il loro utilizzo a scopi persuasivi è ritenuto gnoseologicamente scorretto ed eticamente inammissibile. L'argomentazione estetica che fa leva sull'opinione condivisa non mira dunque ad ingannare l'uditorio ma persegue in modo rigoroso – in base ai criteri dell'*analogon rationis* – la verità e la bellezza del conoscere.

L'atteggiamento critico di Baumgarten nei confronti del pregiudizio fa da contraltare alla riflessione sul sapere scientifico, vero e proprio fulcro dell'intera dottrina logica. La definizione baumgarteniana di scienza come «cognitio certa ex certis»²⁷⁵ si discosta parzialmente dall'insegnamento di Wolff, che distingue la conoscenza certa [*Wissen*] dalla scienza vera e propria, intesa, metodologicamente, come *habitus demonstrandi*²⁷⁶. Il sapere [*scire*] proprio del discorso scientifico è descritto nell'*Acroasis* come una conoscenza certa ed evidente, ricavata tramite procedimento dimostrativo. Nell'illustrare i diversi tipi di *probationes*, Baumgarten distingue le dimostrazioni in senso lato, utili ad ottenere una certezza morale, da quelle in senso stretto, che producono una certezza matematica²⁷⁷. Una *demonstratio stricte dicta*, per poter condurre all'assenso completo, deve fondarsi su premesse intuitivamente certe o già dimostrate (giudizi intuitivi, *universalia*, esperienze in senso lato, assiomi, postulati, *secundaria*, definizioni e lemmi)²⁷⁸. Una *probatio* che non adotta esperienze come premesse è detta dimostrazione in senso strettissimo [*demonstratio strictius dicta*], l'unica in grado di generare una certezza a priori matematicamente certa²⁷⁹. In accordo con Wolff, Baumgarten pone come condizione necessaria per il raggiungimento del sapere scientifico l'uso di dimostrazioni certe, a prescindere dal fatto che esse si fondino o meno su esperienze indubitate. Il carattere a priori non è dunque, al pari della certezza

²⁷³ AL1 § 382.

²⁷⁴ Cfr. AL2 § 13: «Cognitio, quae non tantum videtur, sed et est, VERA est. Cognitio non vera FALSA, apparens ERROR est».

²⁷⁵ AL1 § 2 e AL2 § 32.

²⁷⁶ Cfr. *Logica tedesca, Discorso preliminare*, § 2, it. 29 e *Logica latina* § 594 n.

²⁷⁷ AL2 § 519.

²⁷⁸ AL2 § 521.

²⁷⁹ AL2 § 522.

matematica, una qualità primaria e indispensabile del *Wissen*, che può basarsi su dimostrazioni tanto *stricte* quanto *strictius dictae*:

Omnis demonstratio stricte, hinc etiam strictius dicta, est probatio ad certitudinem conclusionis mathematicam sufficiens: hinc ad illius *scientiam*. Hinc *quidquid stricte et strictius demonstrare possumus, illud scimus*: et omnis disciplina, ut scientia fiat, stricte demonstranda est²⁸⁰.

In quanto sapere dimostrato, la conoscenza scientifica si traduce, soggettivamente, in un assenso necessario, fondato su una *cognitio certa* dei requisiti di verità. Restano quindi esclusi dal campo ristretto del sapere conoscenze – come quelle probabili o improbabili – associate a forme precarie di assenso²⁸¹ o atti epistemici che, come il dubitare, comportano una sospensione del giudizio²⁸². La logica – in qualità di scienza filosofica finalizzata al perfezionamento della conoscenza intellettuale²⁸³ – persegue un modello di certezza di stampo matematico-deduttivo, in cui modalità “incomplete” di assenso appaiono come imperfezioni che è necessario superare (opinioni), integrare nel discorso scientifico (ipotesi) o eliminare in modo definitivo (errori e pregiudizi).

Non rientra nell’orizzonte scientifico nemmeno l’ambito assai vasto della *cognitio historica*²⁸⁴, a cui Baumgarten dedica un intero capitolo della *Logica specialis*. La *Martyrocritica* illustra le regole logiche che governano la *cognitio per testimonium* e dunque l’intero campo del sapere mediato a posteriori, sia esso di origine umana o divina²⁸⁵. Al centro della trattazione Baumgarten pone il concetto di credenza [*fides*], che egli definisce, in modo tradizionale, come l’assenso dato ad un giudizio in virtù dell’autorità di un testimone:

TESTIMONIUM *latius* est assensus declaratus, ut alter idem ponat; *strictius* adsertio rei facti ut ab altero credatur, facta. Auctor testimoniis TESTIS; assensus propter testimonium FIDES [*Glaube*]; et fide assentiri CREDERE [*glauben*] est²⁸⁶.

²⁸⁰ AL2 § 529.

²⁸¹ Il grado di probabilità di una conoscenza è legato al numero di *requisita ad veritatem* percepiti in modo distinto (AL1 §§ 350-351 e AL2 § 20). Le ragioni del ritenere vero soggettivo non sono dunque sufficienti – nel caso di un sapere probabile o improbabile – a fondare un assenso completo (cfr. *Estetica* § 485).

²⁸² AL1 § 352.

²⁸³ AL1 § 9.

²⁸⁴ Cfr. AL2 § 584: «RATIO FIDEI ET EXPERIENTIAE CONTRADISTINCTA est complexus iudiciorum sine fide et experientia philosophice cognoscendorum; eorumque certorum complexus est SCIENTIA FIDEI ET EXPERIENTIAE CONTRADISTINCTA pura: cuius praemissas nec iudicia intuitiva nec testimonia ingrediuntur».

²⁸⁵ AL2 § 538. Il progetto di una *Martyrocritica* era stato annunciato fin dalla prima edizione dell’*Acroasis logica* (AL1 § 378).

²⁸⁶ AL2 § 537. La medesima classificazione dell’assenso mediato è illustrata in AL1 § 357.

Pur riutilizzando ampiamente categorie logiche di stampo wolffiano, Baumgarten cerca di sottolineare con maggior precisione il carattere mediato del ritenere vero per *fides*: l'autore identifica col termine «assenso» non solo il *Glauben* vero e proprio ma anche l'atto epistemico della testimonianza, intesa, a sua volta, come *assensus declaratus* a cui prestar fede. Credere significa, dunque, ritenere vero qualcosa che è già stato oggetto d'assenso da parte di un testimone: «quidquid credimus, pro vero habemus propter testimonium, hinc propter assensum ab altero declaratum»²⁸⁷. Baumgarten distingue, inoltre, una credenza pura [*fides pura*] – in cui l'assenso si fonda unicamente sul ritenere vero altrui – da una credenza mista [*fides mixta*], in cui la *ratio assentiendi* deriva da fonti estranee alla testimonianza e prelude ad un *connubium experientiae, rationis et fidei*²⁸⁸.

La natura del *Glauben* e la sua fondatezza epistemica dipendono dalla validità dell'assenso altrui trasmesso *per testimonium*. La testimonianza non fornisce, di per sé, una ragion sufficiente a fondare la *fides* se non si esclude la presenza dell'errore dal ritenere vero altrui. Ciò è possibile solo valutando i requisiti di verità della testimonianza, che riguardano sia l'oggetto della testimonianza stessa sia le modalità di trasmissione del sapere:

At assensus alterius non est ratio sufficiens ad credendum, nisi possit supponi, alterum non posse errare in assensu, hinc pro vero habere, quod non sit. Iam non sunt, circa quae homo non posset errare, nisi iudicia sensuum, hinc nisi experientiae strictius dictae. Ergo *fide humana rationali nihil potest cognosci, nisi quod testis expertus est strictius*²⁸⁹.

Da un punto di vista oggettivo, una testimonianza è degna di fede se verte su elementi empirici conosciuti a posteriori (dati di fatto, enti singoli, modi e relazioni), di cui il testimone può aver fatto esperienza in modo corretto²⁹⁰. Soggettivamente, l'*assensus declaratus* è valido se il testimone rispetta i giusti criteri di comunicazione del sapere, dimostrandosi sufficientemente abile e sincero: «DEXTERITAS TESTIS est sufficientia virium eius; SINCERITAS propensio eius ad testimonium verum proponendum. Iam, ut testimonium verum sit, requiritur tum ut testis verum testari potuerit, tum ut voluerit»²⁹¹. L'abilità e sincerità del testimone costituiscono i principali *requisita ad veritatem* di una

²⁸⁷ AL2 § 539.

²⁸⁸ AL2 § 581.

²⁸⁹ AL2 § 539.

²⁹⁰ AL2 § 545.

²⁹¹ AL2 § 554.

testimonianza²⁹², la cui sufficienza può determinare il sorgere di una certezza storica o di una *fides* probabile²⁹³. Un caso a parte è rappresentato dal testimone divino, la cui onniscienza esige sempre un assenso soggettivo completamente certo²⁹⁴.

La nuova gnoseologia di Baumgarten e il peso assunto dalla riflessione estetica riscrivono, dunque, i confini del *pro vero habere* imposti dalla riflessione razionalista. In ambito logico, l'assenso resta la principale nozione epistemica con cui illustrare le differenze tra le forme di *cognitio* (*scire, fides, opinio*) e la natura delle imperfezioni intellettuali (*error, praeiudicium*). Le novità più rilevanti riguardano il valore soggettivo assunto dalla certezza e, in ambito estetico, il fatto che la logica delle facoltà inferiori ampli il discorso sull'assenso a nuovi contesti conoscitivi, grazie all'aggiunta di specifici criteri di valutazione epistemica. Le modalità logicamente incomplete di ritenere vero (opinione *in primis*), al pari delle «finzioni euristiche»²⁹⁵ della speculazione filosofica, assumono un'importanza cruciale nell'orizzonte del verosimile. La ragionevolezza dell'assenso estetico acquisisce, dunque, la piena dignità gnoseologica, paragonabile, se non a tratti superiore, alla razionalità del ritenere vero intellettuale.

1.2.3. Georg Friderich Meier: il *für wahr halten* tra *convinctio* e *persuasio*

Il sesto capitolo della *Vernunftlehre* dedicato alla certezza si apre con una metafora significativa:

Se consideriamo l'intera conoscenza erudita come un grande edificio, abbiamo già provveduto a molte delle cose che sono richieste per la sua realizzazione. Nel secondo capitolo, dato che abbiamo trattato dell'ampiezza della conoscenza erudita, ci siamo preoccupati che venissero acquistati i materiali da costruzione e i beni mobili sufficienti per costruire e riempire questo edificio. Nella dottrina della grandezza della conoscenza erudita abbiamo indicato come esso, considerato sia nella sua totalità sia nelle sue parti, potesse diventare sufficientemente grande e sontuoso. La dottrina della verità ci ha insegnato come si deve impedire che esso diventi un castello stregato [...]. Nel capitolo precedente abbiamo mostrato come arredare questo edificio, in modo tale che esso riceva sufficiente luce in ogni suo angolo. Ora vogliamo renderlo sufficientemente fondato, affinché guadagni solidità e durata e possa sfidare la tempesta e le intemperie²⁹⁶.

²⁹² AL1 § 362. Accanto alla *dexteritas* e *sinceritas testis* Baumgarten elenca una serie di fattori esterni che possono influenzare la veridicità di una testimonianza: tra questi la natura del testimone – se diretto [*oculatus*] o indiretto [*auritus*] (AL2 § 553); la distanza temporale dell'evento narrato e il numero di testimoni coinvolti nella trasmissione del sapere (AL2 §§ 558-559); l'autorità del testimone (AL2 § 570).

²⁹³ AL2 §§ 562-563, 569.

²⁹⁴ AL2 § 580.

²⁹⁵ *Estetica* § 574.

²⁹⁶ *Vernunftlehre* § 187.

Paragonando il sapere ad un edificio, Meier intende rimarcare il carattere sistematico della conoscenza erudita alla luce delle prime cinque perfezioni logiche. Dopo aver descritto nel dettaglio l'ampiezza [*Weitläufigkeit*], la grandezza [*Grösse*], la verità [*Wahrheit*] e la chiarezza [*Klarheit*] che contraddistinguono la *gelehrte Erkenntnis*, l'interesse di Meier si sposta sul problema della certezza, cuore dell'intera riflessione sulle qualità fondamentali del sapere erudito. Due sono le ragioni per cui la dottrina della *Gewissheit* è particolarmente importante nell'economia della logica meieriana: innanzitutto, al suo interno confluiscono tutte le maggiori tematiche tradizionalmente associate alla dimensione soggettiva del conoscere, dalle forme di sapere probabile al dubbio, dai rimedi contro gli errori alla classificazione dei pregiudizi; in secondo luogo, essa raccoglie le istanze sviluppate nei capitoli precedenti, combinando in una trattazione omogenea questioni di carattere logico, come la verità o la distinzione intellettuale, con problematiche di matrice estetica, come la chiarezza estensiva o lo statuto gnoseologico dell'esperienza sensibile.

La commistione tra logica ed estetica è uno degli aspetti più caratteristici della *Vernunftlehre* e del relativo *Auszug*²⁹⁷, in cui elementi wolffiani si legano a suggestioni estetiche mutate da Baumgarten, il tutto inquadrato in una struttura che segue la suddivisione in *inventio*, *dispositio*, *elocutio* ed *exercitatio* di stampo retorico. Molto più che l'opera di un semplice wolffiano eterodosso, questi scritti testimoniano l'acume filosofico del loro autore, capace di far coesistere in un sistema originale le tradizioni e le correnti più disparate: un wolffismo epurato da tecnicismi, secondo i canoni della *Populärphilosophie*²⁹⁸; l'estetica baumgarteniana, che Meier sviluppò e contribuì a

²⁹⁷ La *Vernunftlehre* e l'*Auszug* sono pressoché identici nel contenuto e nell'articolazione interna. Il secondo si differenzia dalla prima, oltre che per la maggior brevità, anche per l'uso più esteso della terminologia latina per fini didattici. Per approfondire le differenze tra le due opere e le relative vicende editoriali cfr. R. POZZO, *Georg Friedrich Meiers "Vernunftlehre". Eine historisch-systematische Untersuchung*, FMDA, Abt. II, Bd. 15, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000, pp. 107-130.

²⁹⁸ Sui legami tra Meier e la tradizione della *Populärphilosophie* insiste soprattutto W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, cit., pp. 721-722.

diffondere²⁹⁹; l'empirismo di Locke, di cui fu studioso ed estimatore³⁰⁰; la scuola logica di Halle, in particolare gli scritti di Budde, Hineccius ed Otto³⁰¹; il sistema delle *artes sermocinales*³⁰².

La vicinanza ai dettami dell'estetica settecentesca è particolarmente evidente nella dottrina delle perfezioni logiche, la cui suddivisione ricalca quella delle perfezioni estetiche fornita negli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*³⁰³. Questo connubio tra logica e retorica è reso possibile da un ampliamento della nozione di verità, la quale, anziché limitarsi alla dimensione formale, si apre a nuovi orizzonti di senso dal carattere tanto epistemico quanto estetico e storico³⁰⁴. Tutto ciò è in linea con l'idea di una logica intesa come introduzione alla filosofia e come scienza del corretto esercizio razionale del pensiero³⁰⁵: sotto questo aspetto, la *Vernunftlehre* e l'*Auszug* non sono manuali di tecnica logica, ma testi dalla spiccata vocazione pragmatica, volti a perfezionare l'intelletto di ogni

²⁹⁹ Meier fu allievo di Baumgarten all'Università di Halle ed assiduo frequentatore della sua biblioteca personale, che egli gestiva insieme al fratello Siegmund Jakob. Dopo la chiamata di Baumgarten a Francoforte sull'Oder nel semestre invernale 1739-40, Meier gli succedette alla cattedra di logica fino al 1746, anno della sua promozione a professore straordinario. Durante l'attività di docente presso l'*Academia Fridericiana* Meier tenne corsi sulle discipline più disparate: oltre alla logica, alla metafisica e all'estetica, si occupò anche di etica filosofica, matematica, diritto naturale, ermeneutica filosofica, grammatica ebraica, ecc. Grazie ai contatti con Baumgarten – e con altri docenti di Halle – Meier si avvicinò alla filosofia wolffiana e ai precetti della nuova estetica, su cui tenne diversi corsi universitari a partire dal semestre invernale 1745-46. Per una ricostruzione dettagliata della biografia di Meier cfr. S. G. LANGE, *Leben Georg Friedrich Meiers*, Halle, 1778; R. POZZO, *Georg Fridrich Meiers "Vernunftlehre"*, cit., pp. 63-88; G. GAWLICK, *G. F. Meiers Stellung in der Religionsphilosophie der deutschen Aufklärung*, in N. HINSKE (a cura di), *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989, pp. 157-176; G. SCHENK, *Leben und Werk des Halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier*, Halle, 1994, pp. 9-32; E. CONRAD, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kririk der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*, FMDA, Abt. II, Bd. 9, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, pp. 30-42.

³⁰⁰ Meier fu il primo filosofo tedesco ad adottare gli *Essay* di Locke come manuale di un corso universitario nel semestre estivo 1754. Cfr. R. POZZO, *Georg Fridrich Meiers "Vernunftlehre"*, cit., p. 106; G. SCHENK, *Leben und Werk des Halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier*, cit., pp. 104-105.

³⁰¹ Gli *Elementa philosophiae instrumentalis* (1703) di Johann Franz Budde, gli *Elementa philosophiae rationalis et moralis* (1728) di Johann Gottlieb Heineccius e i *Praecognita ex ontologia, psychologia et theologia naturali* (1737) di Martin Heinrich Otto sono indicati da Pozzo come tre delle principali fonti della *Vernunftlehre* meieriana, soprattutto per quanto riguarda l'uso del modello retorico e la prevalenza dell'elemento pratico. Cfr. R. POZZO, *Georg Fridrich Meiers "Vernunftlehre"*, cit., pp. 92-103.

³⁰² Cfr. R. POZZO, *Georg Fridrich Meiers "Vernunftlehre"*, cit., pp. 142-148.

³⁰³ Cfr. G. F. MEIER, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, (1748-1750), ²1754-1759, rist. anast. in *Documenta Linguistica*, Olms, Hildesheim-New York, 1976. La classificazione riportata da Meier è in realtà identica a quella fornita da Baumgarten nella sua *Aesthetica*. Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 105-106.

³⁰⁴ Cfr. R. POZZO, *Introduction* a G. F. MEIER, *Vernunftlehre*, cit., pp. 5-22.

³⁰⁵ Cfr. *Vernunftlehre* § 5. L'idea che la logica si dovesse occupare tanto delle componenti formali del pensiero quanto di argomenti genericamente riconducibili alla critica gnoseologica era un tratto distintivo della logica a cavallo tra XVII e XVIII secolo. Cfr. in merito G. TONELLI, *La «Critica della ragion pura» di Kant nel contesto della tradizione della logica moderna*, in ID., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. Cesa, Prismi, Napoli, 1987, p. 286.

uomo in vista del suo agire pratico nel mondo³⁰⁶. L'abbandono del formalismo wolffiano spinge Meier a porre l'accento sui meccanismi coinvolti nel processo conoscitivo, insistendo su quelle componenti del pensiero e del linguaggio – intese nella loro veste epistemologica piuttosto che formale – che rendono possibile la conoscenza nel suo complesso. La logica, essendo anche retorica, è dunque la «scienza che ci insegna le regole che dobbiamo osservare se vogliamo pensare e parlare correttamente in modo razionale»³⁰⁷.

L'interesse per la pratica erudita del pensiero e del discorso si concretizza, sul fronte della certezza, nell'attenzione rivolta ai fenomeni di percezione soggettiva della verità, incentrati sulla nozione di assenso [*Beifall*]. Il ritenere vero [*für wahr halten*] assume con Meier una portata più vasta di quella tradizionalmente attribuitagli nelle altre logiche di stampo wolffiano: da criterio per descrivere forme positive di conoscenza (sapere, opinare, credere) opposte all'errore e al pregiudizio, l'assenso diviene fondamentale per analizzare il fenomeno della certezza epistemica nel suo complesso. Per Meier la *Gewissheit* è prima di tutto una qualità intrinseca del conoscere, determinata, nelle sue forme e nei suoi gradi, dalla relazione che il soggetto intrattiene con la verità. Nel corso dell'analisi cercheremo di mettere in luce questa visione soggettiva della certezza che Meier promuove attraverso la nozione di *für wahr halten*; a tal fine ci focalizzeremo, in un primo momento, sulle categorie di certezza erudita, suddivise in base alle modalità di consapevolezza del vero; successivamente, analizzeremo le forme di atteggiamento epistemico connesse a stati di incertezza, nella loro veste sia positiva (probabilità, improbabilità, dubbio) sia negativa (pregiudizio, errore); nella parte conclusiva tratteremo, infine, della ripartizione del sapere in *scientia*, *opinio* e *fides* alla luce della dicotomia fra *convinctio* e *persuasio*.

Meier inaugura la propria riflessione definendo la certezza [*Gewissheit/certitudo subjective spectata*] come «coscienza [*Bewusstsein*] della verità o conoscenza chiara [*klare Erkenntniss*] della verità»³⁰⁸. Per essere detto certo, un sapere deve possedere i giusti requisiti di verità e chiarezza, in base ai criteri esposti nei capitoli IV e V della *Vernunftlehre*. La verità, in quanto *Grundvollkommenheit*, costituisce il prerequisito fondamentale di ogni altra perfezione logica e della conoscenza erudita in generale³⁰⁹. Una conoscenza falsa, oltre a non poter essere definita un sapere in senso stretto, presenta infatti

³⁰⁶ *Vernunftlehre* § 3. Come sottolinea M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 100 nell'*Auszug* ci sono piccole aggiunte su questioni più tecniche, viste le finalità didattiche dello scritto.

³⁰⁷ *Vernunftlehre* § 5.

³⁰⁸ *Auszug* § 155.

³⁰⁹ *Auszug* § 27.

una natura illusoria: essa è un «nulla che vuole apparire qualcosa»³¹⁰ e una fonte di inganno per la stessa facoltà conoscitiva. Per distinguere il vero dal falso è necessario fare affidamento innanzitutto su criteri interni di verità, che Meier identifica con i principi di non contraddizione e di ragion sufficiente: il primo fonda la possibilità logica della conoscenza, il secondo la possibilità della connessione tra cause ed effetti e, dunque, la validità del sapere in rapporto all'insieme della conoscenza ipotetica³¹¹. L'assenza di contraddittorietà interna e la correttezza dei nessi causa-effetto assicurano la concordanza del conoscere con l'oggetto rappresentato, vero tratto distintivo che separa la verità logica dal sapere falso e apparente³¹².

In quanto coscienza della verità, la certezza *subiective spectata* possiede i tratti tipici di una conoscenza chiara, in cui l'oggetto è rappresentato in modo distinto attraverso il riconoscimento delle note caratteristiche³¹³. La chiarezza del conoscere è sempre accompagnata da una rappresentazione intellettuale cosciente: «Siamo coscienti delle nostre rappresentazioni o della nostra conoscenza nella misura in cui distinguiamo queste e i loro oggetti da altre rappresentazioni e cose»³¹⁴. Una rappresentazione cosciente (e dunque chiara) è pertanto una doppia rappresentazione: è una rappresentazione di una cosa e una rappresentazione della diversità che la separa dagli altri oggetti³¹⁵. Solo le *klare Vorstellungen*, al contrario delle rappresentazioni oscure, fanno parte del pensiero propriamente detto, che Meier concepisce come attività cognitiva cosciente³¹⁶.

In quanto doppia perfezione [*doppelte Vollkommenheit*] della conoscenza erudita, la certezza necessita, quindi, di due requisiti fondamentali: la verità delle rappresentazioni e la coscienza di tale verità, acquisita attraverso una percezione chiara delle note oggettive³¹⁷. L'insistenza sulla natura cosciente del sapere certo è indice del valore soggettivo che Meier

³¹⁰ *Vernunftlehre* § 41.

³¹¹ *Auszug* §§ 95-96.

³¹² *Auszug* § 99.

³¹³ *Vernunftlehre* § 146.

³¹⁴ *Vernunftlehre* § 27. La corrispondenza tra *Klarheit* e *Bewußtsein* è sottolineata anche in *Vernunftlehre* § 155.

³¹⁵ *Vernunftlehre* § 27.

³¹⁶ *Vernunftlehre* § 154. Solo grazie alla coscienza una rappresentazione può diventare una *cognitio* vera e propria, analizzabile a livello logico. La dottrina della *claritas* – che Meier attinge da Wolff e Baumgarten, entrambi influenzati da Leibniz – rappresenta, quindi, il fulcro della teoria rappresentativa della conoscenza promossa nella *Vernunftlehre*. Su questi argomenti cfr. P. RUMORE, *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze, 2007, pp. 111-119. Per approfondire le novità introdotte da Wolff, Baumgarten e Meier nella dottrina leibniziana della rappresentazione cfr. T. BOSWELL, *Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1991, pp. 103-115.

³¹⁷ *Vernunftlehre* § 43.

attribuisce alla *Gewissheit*. Al contrario della verità – che consiste nella concordanza tra sapere e oggetto e rappresenta, dunque, una qualità oggettiva del conoscere – la certezza si presenta come un’immagine riflessa del vero, che trova la sua massima espressione nella rappresentazione chiara e cosciente della verità: «La verità risiede nelle cose stesse, negli oggetti della nostra conoscenza; la certezza, invece, si trova nella nostra facoltà conoscitiva [*Erkenntnißkraft*], ed essa è il riflesso, l’immagine lucente della verità nel nostro animo»³¹⁸. La certezza è dunque una perfezione soggettiva, riferibile unicamente alla conoscenza come atto cognitivo. Per questo il giudizio «la cosa è incerta», valido nel linguaggio comune, non è corretto da un punto di vista logico. In rapporto alla certezza, la logica astrae dal contenuto oggettivo e si rivolge esclusivamente alle modalità soggettive del conoscere: «Al contrario, sebbene si debba dire che una certezza è riscontrabile negli oggetti stessi della nostra conoscenza, tuttavia in logica non ci occupiamo di questa, ma consideriamo la certezza come una perfezione che si trova nella nostra conoscenza, al di fuori degli oggetti»³¹⁹.

Le modalità di conoscenza del vero forniscono il criterio attraverso cui distinguere le classi di certezza in opposizione al sapere incerto. Quest’ultimo, sottolinea Meier, consiste nella «mancanza di coscienza o nella conoscenza oscura della verità»³²⁰ che deriva «dall’ignoranza [*Unwissenheit*] delle note sufficienti»³²¹. Sebbene Meier definisca l’incertezza come un’imperfezione della conoscenza erudita – che impedisce al soggetto di discernere con chiarezza il vero dal falso – molti stati cognitivi riconducibili al sapere incerto presentano, come vedremo, uno statuto epistemico positivo se sottoposti a regole per il corretto uso dell’intelletto in condizioni di generale sospensione dell’assenso. Sul fronte della certezza, una differenza fondamentale è quella che riguarda l’opposizione tra conoscenza distinta e confusa della verità: la prima produce una certezza razionale, che diviene logica od erudita quando raggiunge il massimo grado di perfezione intellettuale; la seconda genera una certezza sensibile o estetica, se aderente ai principi della *gnoseologia inferior*³²². Meier accoglie, in questo frangente, le istanze del razionalismo leibniziano-wolffiano: come in parte affermato da Leibniz e successivamente codificato da Baumgarten, il divario tra sapere razionale e sensibile non risiede nella maggiore o minore chiarezza delle rappresentazioni; sia l’intelletto sia i sensi, infatti, producono una

³¹⁸ *Ibidem*.

³¹⁹ *Vernunftlehre* § 188.

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ *Vernunftlehre* § 155.

³²² *Auszug* § 157. Cfr. *Anfangsgründe*, cit., § 155.

conoscenza chiara, qualora l'oggetto rappresentato risulti, nel suo complesso, distinguibile dagli altri. La vera differenza risiede nel grado di distinzione dei contenuti intellettuali:

Quando noi, invece, abbiamo coscienza di una cosa e di una rappresentazione, considerate non solo nel loro complesso, quando non solo le distinguiamo in generale da altre [cose o rappresentazioni], ma quando, oltre a ciò, distinguiamo anche nella cosa e nella sua rappresentazione diversi elementi tra loro, allora la nostra conoscenza è una conoscenza distinta [*deutlich*]³²³.

Una certezza sensibile è chiara quanto una certezza intellettuale, nella misura in cui la verità dell'oggetto appaia sufficientemente vivida [*lebhaft*] sotto il profilo estetico³²⁴. Entrambe le forme di certezza sono quindi chiare e coscienti; la prima, tuttavia, è accompagnata solo dalla coscienza del tutto [*Bewußtsein des Ganzen*], la seconda, in quanto distinta, anche dalla coscienza delle parti [*Bewußtsein der Theile*]³²⁵. L'importanza della certezza sensibile è sottolineata non solo dalla chiarezza che la accomuna alla certezza razionale ma anche dalla funzione che essa ricopre nell'uso generale dell'intelletto: una conoscenza certa, afferma infatti Meier, non è mai del tutto razionale a causa dei limiti delle facoltà conoscitive umane. Anche il sapere più erudito contiene sempre degli elementi derivati dalla conoscenza sensibile e deve fare affidamento, soprattutto nelle fasi iniziali, su certezze di natura empirica³²⁶.

Il tipo di distinzione che caratterizza una certezza logica ne influenza anche l'adeguatezza [*Vollständigkeit/adaequatio*]: una certezza intellettuale, pienamente distinta, risulta adeguata quando i contrassegni di verità [*Kennzeichen der Wahrheit*] della conoscenza appaiono razionalmente certi [*vernünftig gewiss*]; lo stesso non avviene con una certezza inadeguata, in cui le medesime note sono conosciute in modo confuso ed appaiono quindi certe da un punto di vista puramente sensibile³²⁷. Nel caso dell'adeguatezza il grado di distinzione non si riferisce tanto alla conoscenza nel suo complesso, quanto al livello di chiarezza delle singole note che la compongono:

le note di una conoscenza distinta o sono a loro volta distinte, oppure le conosciamo soltanto in maniera confusa. In quest'ultimo caso, abbiamo una conoscenza inadeguata

³²³ *Vernunftlehre* § 28.

³²⁴ *Vernunftlehre* § 189. La suddivisione della certezza in razionale (*intensive clarior*) ed estetica (*extensive clarior*) è uno dei contrassegni più evidenti di quella complementarità tra logica e retorica che caratterizza l'intera *Vernunftlehre*. Cfr. R. POZZO, *Georg Fridrich Meiers "Vernunftlehre"*, cit., pp. 226-227.

³²⁵ *Vernunftlehre* § 28.

³²⁶ *Vernunftlehre* § 189; *Auszug* § 157.

³²⁷ *Auszug* § 158.

[*unvollständig*]. Considerata nel suo complesso, una conoscenza siffatta è senz'altro distinta, solo non possiede alcuna distinzione nelle sue parti; essa contiene soltanto una distinzione semplice [*einfache Deutlichkeit*]. Al contrario, la conoscenza adeguata non è solo distinta in generale, ma anche nelle sue parti; essa contiene una distinzione molteplice [*vielfache Deutlichkeit*], una distinzione del tutto e una distinzione di alcune parti³²⁸.

Una certezza inadeguata risulta distinta solo in sé stessa ma non in relazione alle note da cui scaturisce: la sua distinzione sarà dunque solo semplice, sebbene sufficiente a fondare una certezza pienamente razionale.

L'adeguatezza del sapere certo dipende unicamente dal livello di distinzione della conoscenza; essa non si applica, quindi, a conoscenze oscure o a forme di certezza empirica, di per sé chiare ma non distinte. Lo stesso non accade con le restanti classificazioni della certezza erudita, applicabili sia alla certezza intellettuale sia a quella sensibile. È questo il caso della certezza completa [*ausführlich*], che deriva da una conoscenza sufficiente di tutte le note di verità³²⁹, a prescindere dal fatto che queste siano conosciute per via razionale o empirica. Una certezza completa o determinata³³⁰ [*bestimmt*], al contrario di una incompleta, ha sempre l'effetto di eliminare ogni timore del contrario dall'animo di chi giudica. L'assenza di timore razionale – basato cioè su ragioni oggettive – funge da criterio soggettivo per distinguere una certezza vera e propria, fondata sulla chiara conoscenza della verità, da un sapere incerto, in cui la possibilità dell'opposto contraddittorio porta l'animo a pendere [*schwanken*] da una parte o dall'altra, incapace di stabilire in via definitiva la verità o la falsità della conoscenza³³¹. Una conoscenza completa, sottolinea dunque Meier, «scaturisce dalla coscienza della necessità della verità»³³². Il riconoscimento di tale necessità non è tuttavia appannaggio esclusivo del sapere razionale: sempre riferendosi alla *ausführliche Gewissheit*, Meier distingue, infatti, una certezza matematica di primo grado [*mathematische Gewißheit vom ersten Range*], che si basa sull'assoluta necessità logica della verità, da una di secondo grado [*mathematische Gewißheit vom andern Range*], fondata su una necessità di tipo empirico³³³. La prima forma di certezza – la più alta possibile, in quanto intrinsecamente determinata e adeguata³³⁴ – è applicabile, quindi, alle

³²⁸ *Vernunftlehre* § 179.

³²⁹ *Vernunftlehre* § 191.

³³⁰ Una certezza è determinata se «non contiene più contrassegni di verità di quanti ne servono per ottenere una certezza completa» (*Auszug* § 159).

³³¹ *Vernunftlehre* § 192.

³³² *Auszug* § 188.

³³³ *Auszug* § 189.

³³⁴ *Auszug* § 161.

verità astratte e generali delle scienze, valide in ogni mondo possibile («ogni cosa possiede una ragion sufficiente», «il tutto è maggiore delle parti», ecc.)³³⁵. La seconda si riferisce, invece, alle verità dell'esperienza, necessarie solo in relazione al mondo reale. È dunque possibile essere matematicamente certi della nostra esistenza quanto è possibile esserlo della validità del principio di non contraddizione: la differenza tra le due forme di certezza risiede unicamente nell'estensione delle verità espresse e nella forma della loro necessità. Il riconoscimento della verità è la fonte primaria da cui ha origine la certezza. La natura della verità rappresentata influisce sul tipo di certezza posseduta: completa (matematica di primo o secondo grado), nel caso di verità necessarie, o incompleta (incertezza), nel caso di verità contingenti o incomplete, il cui opposto appare logicamente possibile ed ontologicamente fondato³³⁶. Una certezza matematica, tanto di primo quanto di secondo grado, racchiude in sé tutte le qualità somme che una conoscenza certa deve possedere: in quanto allo stesso tempo completa, adeguata e necessaria, essa risulta, infatti, del tutto convincente [*überzeugend*], fondata [*gründlich*] e indubitabile [*unleugbar*]³³⁷.

Per riassumere quanto detto finora, la certezza è una perfezione logica soggettiva, riferibile unicamente alla conoscenza intesa come atto cognitivo. I modi in cui tale atto si dispiega influenzano il tipo di certezza esprimibile. La suddivisione del sapere in classi di certezza deve quindi basarsi, secondo Meier, su opposizioni qualitative inerenti alla conoscenza stessa: un sapere può essere chiaro od oscuro, distinto o confuso, distinto in generale (*einfach deutlich*) o nelle note che lo compongono (*vielfach deutlich*), completo o incompleto. La prima opposizione genera la distinzione principale tra certezza e incertezza (una certezza oscura è una *contradictio in adiecto*); la seconda tra certezza razionale e sensibile; la terza tra certezza adeguata e inadeguata; la quarta tra certezza completa (o determinata) e incompleta. La certezza matematica (di primo o secondo grado) è infine il prodotto di una combinazione tra classi precedenti: «La certezza determinata [*bestimmt*], quando è inoltre adeguata [*vollständig*] in grado massimo, è certezza matematica»³³⁸.

Le classi di certezza fin qui esposte non servono solo a discernere le modalità di conoscenza del vero; esse rappresentano anche i gradi di perfezione logica che l'intelletto può esprimere in rapporto all'ampiezza [*Weitläufigkeit*], grandezza [*Gösse*] e chiarezza [*Klarheit*] delle verità conosciute³³⁹. In base a questi criteri, Meier ordina le forme di

³³⁵ *Vernunftlehre* § 221.

³³⁶ *Vernunftlehre* § 220.

³³⁷ *Auszug* § 163.

³³⁸ *Auszug* § 161.

³³⁹ *Auszug* § 164.

Gewissheit in una scala ascendente che dalla certezza sensibile conduce fino al livello massimo occupato dalla certezza matematica:

La certezza logica è dunque una certezza più grande di quella estetica; quella adeguata è più grande di quella inadeguata; quella completa e determinata è più grande di quella incompleta, e la certezza matematica è il grado più elevato della certezza logica [...]³⁴⁰.

Questa suddivisione del sapere in forme e gradi di certezza non risponde ad un mero interesse analitico, volto a scindere il fenomeno conoscitivo nei suoi elementi essenziali. Al contrario, essa è espressione di una funzione chiave della logica che, nel suo significato più profondo di dottrina della ragione, ha lo scopo di condurre l'intelletto verso il massimo grado possibile di perfezione. I *Classen und Grade der Gewißheit* non sono solo semplici categorie logiche ma veri e propri livelli di perfezionamento del sapere intellettuale:

Se vogliamo dunque migliorare la nostra conoscenza erudita in un grado sufficiente, allora non dobbiamo solo cercare di renderla certa in generale, ma dobbiamo anche renderla certamente convincente, fondata e innegabile al massimo grado. Dobbiamo condurla attraverso tutte le classi e i gradi della certezza e non dobbiamo accontentarci di un solo genere di certezza, qualora fosse necessario e possibile per noi rafforzarla attraverso un numero maggiore di generi di certezza³⁴¹.

In quanto fulcro di un graduale processo di perfezionamento intellettuale, la certezza rappresenta una qualità mutevole della conoscenza, che può non solo variare da individuo a individuo ma anche aumentare o diminuire in base al modo in cui il soggetto fa uso delle proprie facoltà conoscitive nel corso del tempo³⁴². Il carattere mutevole della certezza è una diretta conseguenza della sua natura soggettiva, su cui Meier si sofferma in un lungo paragrafo della *Vernunftlehre* dedicato alle false inferenze del sapere certo. Quest'ultime, mette in guardia Meier, si manifestano quando si commette l'errore di ritenere la certezza una qualità oggettiva del sapere, attribuendole un valore assoluto in rapporto ai diversi soggetti o al variare delle condizioni della conoscenza. È così che sorgono due dei più comuni pregiudizi sulla certezza: ciò che è certo (o incerto) per me è tale anche per gli altri; ciò di cui sono certo (o incerto) ora rimarrà tale anche in futuro³⁴³. Entrambi derivano da un'errata concezione di fondo, che ci spinge a ritenere la certezza una qualità dell'oggetto

³⁴⁰ *Vernunftlehre* § 196.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² *Auszug* § 165.

³⁴³ *Vernunftlehre* § 197.

conosciuto, non del nostro modo di rapportarci ad esso: «Ciò che è incerto per me è incerto in se stesso, se non addirittura falso. L'insensatezza di questa inferenza deve risultare evidente a chiunque rifletta solo un poco. L'incertezza è soltanto un errore della conoscenza, che però non può verificarsi nell'oggetto del conoscere»³⁴⁴. In quanto soggettivamente determinata, la certezza non ha dunque alcuna influenza sulla verità oggettiva del conoscere, nonostante la seconda sia un requisito essenziale della prima: «[...] una verità resta per sempre una verità, sia che noi uomini ne siamo certi oppure no. La verità stessa non patisce alcun danno dalla nostra incertezza, siamo noi che dobbiamo subirne ogni svantaggio»³⁴⁵.

Questo modo di intendere la certezza come perfezione della conoscenza, da coltivare per mezzo dell'esercizio della logica, è uno degli aspetti che più differenziano la riflessione di Meier da quella di Wolff. Grazie alla nozione di assenso, Wolff focalizza la sua indagine sulle componenti soggettive del conoscere e sui fenomeni epistemici legati alla certezza. L'intento di Wolff – in linea con i precetti della sua logica pratica – è quello di stabilire dei criteri per identificare le diverse tipologie di conoscenza erudita (in particolare lo *scire* come prodotto della *cognitio demonstrata*) e di distinguerle dall'errore e dal pregiudizio. Nonostante l'approccio soggettivo introdotto dalla riflessione sull'assenso – una riflessione dal carattere più epistemico che logico-formale – la nozione wolffiana di certezza rimane inquadrata nei canoni della logica sillogistico-proposizionale: la certezza, per Wolff, non è una qualità della conoscenza né tanto meno un sentimento, quanto una proprietà del giudizio, subordinata al riconoscimento della *ratio sufficiens* che fonda l'inerenza del predicato al soggetto.

L'approccio di Meier al tema del sapere certo risente, al contrario, della sua generale concezione della logica, concepita come strumento per promuovere la perfezione dell'intelletto: la *Vernunftlehre* e il relativo compendio – rivolti non ai «dotti di professione» ma a chiunque intenda fare un uso razionale delle proprie facoltà³⁴⁶ – mettono in secondo piano l'analisi formale dei contenuti intellettuali per dare maggiore risalto alle perfezioni della conoscenza erudita e ai principi necessari al loro conseguimento³⁴⁷. In questo quadro di generale “pragmatismo logico”, la certezza perde il proprio carattere proposizionale per divenire una qualità della conoscenza medesima, una perfezione logica

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ Cfr. *Vernunftlehre* § 9.

³⁴⁷ È lo stesso Meier a indirizzare il *Gelehrte von Profession*, interessato agli argomenti più tecnici, verso le logiche di altri autori, tra cui quelle di Wolff, Reusch, Locke e Malbranche. Cfr. *Vernunftlehre*, *Vorrede*.

soggettiva indispensabile per il raggiungimento della *gelehrte Erkenntnis*. Meier affronta il problema della *Gewissheit* analizzando i modi della relazione con la componente oggettiva del sapere, senza focalizzare la propria indagine sui principi logico-ontologici o sulle strutture formali del pensiero espresse nelle proposizioni e nei sillogismi. Per Meier interrogarsi sulla certezza significa innanzitutto indagare le modalità del ritenere vero soggettivo e le forme di atteggiamento epistemico coinvolte nella formulazione di un sapere fondato. La logica meieriana rafforza, sotto questo aspetto, il nesso tra certezza e assenso inaugurato da Wolff: il ritenere vero diventa essenziale non solo per distinguere le forme di conoscenza espresse in enunciati certi ma anche per illustrare la natura stessa della certezza, intesa come fenomeno epistemico soggettivo.

La centralità dell'assenso è ben evidente nel § 200 della *Vernunftlehre* e nel corrispondente § 168 dell'*Auszug*, in cui Meier analizza il tema dell'incertezza dalla prospettiva degli atti epistemici esprimibili attraverso il ritenere vero soggettivo. Ribadendo l'identità tra assenso [*Beifall*] e ritenere vero [*für wahr halten*] – o, in termini baumgarteniani, tra assenso e assunzione dell'oggetto [*ponere aliquid*] – Meier elenca tutte le possibili forme di atteggiamento epistemico che il soggetto può manifestare di fronte ad una conoscenza incerta:

Noi diamo l'assenso ad una conoscenza o la assumiamo (*assentiri, ponere aliquid*) quando la riteniamo vera; la rigettiamo (*tollere aliquid*) quando la riteniamo falsa; e sospendiamo il nostro assenso (*suspendere iudicium*) quando non facciamo nessuna delle due cose³⁴⁸.

L'assenso consente di esplicitare gli stati soggettivi connessi a situazioni di certezza o incertezza. In quanto proprietà del sapere in generale, la certezza è, sotto il profilo epistemico, una forma di assenso certo, basato sulla conoscenza chiara delle note di verità: una conoscenza è certa (per me), solo se possiedo ragioni sufficienti per darle il mio assenso, cioè per ritenerla vera. L'assenso espresso in condizione di certezza – nonostante la natura soggettiva, e dunque mutevole, della certezza stessa³⁴⁹ – presenta un carattere stabile, che gli deriva dal riconoscimento della verità in forme e gradi diversi: essere certi significa assumere [*annehmen*] senza esitazione la validità dell'oggetto rappresentato.

³⁴⁸ *Auszug* § 168.

³⁴⁹ Il carattere variabile della certezza su cui insiste Meier si riferisce soprattutto al divario che la separa dall'incertezza in un singolo soggetto o tra soggetti diversi (ciò di cui sono certo ora può non esserlo in futuro e ciò che è certo per me può non esserlo per altri). Per quanto la certezza sia una condizione epistemica circoscritta nel tempo ed attribuibile solo ad un numero limitato di individui, le condizioni del suo possesso la rendono, in sé stessa, una modalità solita e stabile del ritenere vero soggettivo.

Analogamente, l'incertezza si manifesta in un assenso oscillante, una condizione in cui il soggetto non possiede i necessari requisiti per poter ritenere l'oggetto vero o falso. Contrariamente a quanto avviene con la certezza (che produce un assenso necessario), di fronte ad una conoscenza incerta le tre modalità di assenso (conferimento, rifiuto e sospensione) risultano tutte ugualmente ammissibili, in quanto non supportate da sufficienti contrassegni di verità.

L'indecidibilità dell'assenso descrive quindi molto efficacemente la condizione di incertezza generata dall'ignoranza del vero. In uno stato di confusione soggettiva, l'unico aspetto che distingue una conoscenza "raffazzonata" [*erbettelte Erkenntniss*] da una pienamente razionale è il tipo di atteggiamento epistemico che il soggetto decide di adottare:

Quando riteniamo vera o falsa una conoscenza incerta, facciamo ciò o sulla base di alcune note e fondamenti conosciuti di verità e falsità, oppure senza aver né conosciuto né indagato a sufficienza i fondamenti e le note di verità e falsità³⁵⁰.

Se l'assenso viene rifiutato, o concesso in base a ragioni fondate (seppur insufficienti), è possibile pervenire ad una conoscenza probabile³⁵¹, affine alla certezza per via della sua connessione parziale con la verità³⁵²; in caso contrario, l'assenza di ragioni induce ad un assenso affrettato, che si concretizza in un pregiudizio [*Vorurtheil*] o in un'opinione preconcepita [*vorgefasste Meinung*]³⁵³.

Nel caso di un assenso basato su ragioni insufficienti, il grado di probabilità del sapere dipende dal numero di contrassegni di verità che spingono il soggetto a ritenere una conoscenza vera o falsa: un sapere è dunque probabile se «le ragioni e le note per ritenerlo vero sono maggiori e più numerose di quelle per ritenerlo falso»³⁵⁴; è improbabile se le ragioni per negare l'assenso superano quelle per concederlo; è dubbio se le note a favore e quelle contro il nostro ritenere vero si equivalgono³⁵⁵. Anche per descrivere la probabilità Meier adotta, quindi, una prospettiva d'indagine prettamente soggettiva, orientata più alle ragioni individuali dell'assenso che alle *rationes partiales* necessarie al riconoscimento

³⁵⁰ *Vernunftlehre* § 200.

³⁵¹ *Auszug* § 171.

³⁵² *Vernunftlehre* § 203. La probabilità non è altro che una forma incompleta di certezza, che si manifesta «quando non conosciamo sufficienti note per divenire coscienti della verità di una cosa» (*Vernunftlehre* § 191).

³⁵³ *Auszug* § 168.

³⁵⁴ *Vernunftlehre* § 203.

³⁵⁵ *Ibidem*.

della verità proposizionale. L'oscillare del ritenere vero attraverso i vari gradi di certezza può essere rappresentato visivamente da una bilancia, il cui movimento è determinato dal peso delle ragioni *pro* o *contra* una determinata verità: «quando in uno dei due piatti è presente un peso, mentre l'altro è vuoto – scrive Meier – questa è una rappresentazione [*ein Bild*] della certezza completa della conoscenza»³⁵⁶. I due estremi della scala di valori sono dunque occupati da certezze di segno opposto, l'una positiva (certezza del vero) l'altra negativa (certezza del falso). Entrambe si traducono, soggettivamente, in un assenso stabile, a prescindere dal fatto che questo si manifesti in un ritenere vero o in un ritenere falso. In questo frangente, l'assenso indica l'atteggiamento epistemico del soggetto di fronte ad una conoscenza, senza tener conto del modo in cui tale atteggiamento concretamente si presenta (conferimento o rifiuto dell'assenso medesimo). Un assenso genericamente inteso (atteggiamento epistemico positivo o negativo) può successivamente tradursi in un assenso vero e proprio (*für wahr halten*) o nella sua negazione (*für falsch halten*). Le due declinazioni dell'assenso risultano tra loro strettamente collegate: ritenere vero qualcosa equivale, infatti, a ritenere falso il suo contrario. Meier sottolinea questa corrispondenza quando analizza le dinamiche della conoscenza probabile. Sempre adottando la metafora della bilancia, scrive: «se in uno dei due piatti è presente un peso più grande, possiamo rappresentarci la probabilità con il piatto che ha il peso maggiore e l'improbabilità con il piatto che ha il peso inferiore»³⁵⁷. La probabilità e l'improbabilità rappresentano, quindi, forme indefinite di atteggiamento epistemico, in cui l'assenso oscilla tra la certezza completa del vero e del falso poiché privo dei requisiti necessari per divenire stabile (in senso positivo o negativo). Questo assenso incompleto può essere valutato in modi diversi a seconda del valore di verità originariamente attribuito all'oggetto: «una conoscenza improbabile – precisa infatti Meier – è definita tale solo se è ritenuta vera»³⁵⁸. Il giudizio «esistono abitanti razionali sul sole» – nella misura in cui è ritenuto vero – è improbabile, poiché ha buone ragioni di essere falso. Ritenere l'enunciato falso equivarrebbe a ritenere vero il suo opposto («non esistono abitanti razionali sul sole»), che risulterebbe, di conseguenza, probabile. I due lati dell'assenso, positivo e negativo, sono dunque strettamente interconnessi e si oppongono l'uno all'altro: «ciò che è probabilmente vero [*wahrscheinlicher Weise wahr*] – sintetizza Meier – è improbabilmente falso

³⁵⁶ *Vernunftlehre* § 203.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ *Ibidem*.

[*unwahrscheinlicher Weise falsch*]; e ciò che è improbabilmente vero è probabilmente falso»³⁵⁹.

La certezza, l'incertezza e la probabilità della conoscenza sono manifestazioni di altrettante modalità del ritenere vero soggettivo, ognuna fondata su ragioni complete o parziali di verità. Un caso limite è rappresentato dal dubbio, in cui l'assenso risulta contemporaneamente stabile ma indefinito: in questo frangente, lo stato di quiete del ritenere vero non deriva dal possesso della piena certezza ma dall'equivalenza tra le ragioni a favore e quelle contro una determinata verità. Chi dubita non ha dunque sufficienti elementi per ritenere l'oggetto maggiormente vero o maggiormente falso. Nel lessico di Meier il dubbio possiede un doppio significato: da un lato, esso indica un assenso incerto in condizione di "equilibrio"; dall'altro, la conoscenza di una ragione contraria al nostro ritenere vero. In questa seconda accezione, il dubbio rappresenta un ostacolo al raggiungimento della certezza, che ci autorizza a ritenere falso ciò che inizialmente ritenevamo vero e viceversa³⁶⁰. Il dubbio – che diviene scrupolo [*Scrupel*] od obiezione [*Einwurf*] se conosciuto, rispettivamente, in modo oscuro o razionale³⁶¹ – dev'essere escluso dall'orizzonte della conoscenza erudita. Non è necessario, tuttavia, sradicare completamente il dubbio per ottenere una certezza matematica del vero: Meier ammette infatti l'esistenza di dubbi irrisolvibili [*unbeantwortliche Zweifel*]³⁶², che non rappresentano motivo di biasimo per il dotto³⁶³. Gli unici dubbi che occorre eliminare sono quelli «che rendono l'animo vacillante» e che impediscono «un aumento della certezza ed un rafforzamento della convinzione [*Befestigung der Überzeugung*]³⁶⁴. La convinzione, in quanto atto che fa sorgere [*Hervorbringung*] una certezza completa³⁶⁵, rappresenta il presupposto necessario per il conseguimento di un assenso stabile. Il dubbio "turba" la quiete del ritenere vero soggettivo, insinuando il timore del contrario nell'animo di chi giudica.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ *Vernunftlehre* § 208.

³⁶¹ *Auszug* § 176.

³⁶² *Auszug* § 177.

³⁶³ Anche il sapere più erudito contiene sempre una certa quantità di incertezza che è impossibile eliminare: «Nella conoscenza umana vi è un'incertezza del tutto inevitabile, che non ci procura né biasimo né onore» (*Auszug* § 180).

³⁶⁴ *Auszug* § 178.

³⁶⁵ *Auszug* § 163.

Un approccio analogo è adottato anche nei confronti del pregiudizio. La *Vorurteilskritik*, uno dei temi cardine della *Aufklärung*³⁶⁶, è centrale anche nella riflessione filosofica meieriana e merita un'attenzione particolare. Al contrario del dubbio, che descrive una condizione di equilibrio scettico del nostro ritenere vero, Meier definisce il pregiudizio – insieme all'errore – come una forma di assenso difettoso, in cui il soggetto è spinto a ritenere qualcosa vero o falso sulla base di un procedimento fallace. Da un punto di vista prettamente logico, il pregiudizio risulta affine alle altre forme di assenso incerto (probabilità, improbabilità e dubbio), in quanto anch'esso formulato a partire da una conoscenza parziale della verità: «È palese – scrive Meier – che una conoscenza raffazzonata [*erbettelte Erkenntniß*] e tutti i pregiudizi siano conoscenze incerte»³⁶⁷. L'aspetto che differenzia un ritenere vero fondato (per quanto incerto) da uno errato è il modo con cui il soggetto concede o nega il proprio assenso:

Se noi ora invertiamo quest'ordine ed emettiamo un giudizio definitivo [*Endurteil*], con cui rigettiamo una conoscenza o le diamo il nostro assenso, prima di aver sufficientemente riflettuto sui fondamenti, allora affrettiamo le cose e giudichiamo troppo presto. Non osserviamo così la dovuta lentezza e ci riteniamo già convinti prima di averne sufficiente diritto³⁶⁸.

In linea con la dottrina illuministica della *praecipitantia in iudicando*, Meier descrive il pregiudizio come il prodotto di un assenso affrettato, una conoscenza oscura ritenuta vera o falsa in base a ragioni indagate in modo approssimativo. Contrariamente a Wolff e alla maggior parte dei filosofi wolffiani – che consideravano il *Vorurteil* un errore dovuto alla valutazione affrettata dei contrassegni di verità e una fonte di ulteriori giudizi fallaci – Meier insiste maggiormente sull'aspetto formale dei pregiudizi: egli distingue, infatti, il contenuto proposizionale del pregiudizio stesso dal processo intellettuale che spinge il soggetto ad emettere un giudizio erroneo. È solo in questa seconda accezione che si può

³⁶⁶ L'eradicazione del pregiudizio divenne uno dei principali obbiettivi dell'azione intellettuale degli illuministi tedeschi a partire da Christian Thomasius, il quale, nelle sue *Lectiones de praejudiciis* – tenute in tedesco nel 1689 e pubblicate successivamente nel 1725 – descriveva la *Vorurteilskritik* come una tappa necessaria nel processo di perfezionamento dell'intelletto umano. La corrispondenza tra *Aufklärung* e *Vorurteilskritik* sarebbe in seguito confluita nella dottrina kantiana del *Selbstdenken*. Cfr. P. RUMORE, *Introduzione* a G. F. MEIER, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi*, a cura di H. P. Delfosse, N. Hinske, P. Rumore, Edizioni ETS, Pisa, 2005, pp. IX-XI; W. SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilskritik*, cit., pp. 13-14; N. HINSKE, *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in R. CIAFARDONE, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, ed. ted. a cura di N. Hinske, R. Specht, Reclam, Stuttgart, 1990, pp. 427-434.

³⁶⁷ *Vernunftlehre* § 200.

³⁶⁸ *Ibidem*.

parlare di pregiudizio, ovvero di un assenso concesso o negato in modo precipitoso. Sotto questo aspetto – pur ereditando alcune istanze già parzialmente elaborate da altri filosofi della *Aufklärung*³⁶⁹ – Meier inaugura un nuovo filone nello studio dei pregiudizi che sarà accolto e sviluppato ulteriormente da Kant. L’interesse per l’aspetto logico-formale del pregiudizio spinge Meier a separare – come nel caso della certezza – l’elemento oggettivo, da cui dipende il valore di verità della proposizione, dalla componente soggettiva, legata al tipo di assenso espresso a livello individuale:

Poiché la validità o l’erroneità della cosa non dipende dalle nostre conoscenze, allora ciò che assumiamo tramite un pregiudizio può essere falso e ciò che rigettiamo tramite un pregiudizio può essere vero. Ciò che noi assumiamo tramite un pregiudizio può essere nei fatti vero e ciò che rigettiamo tramite un pregiudizio può essere effettivamente falso³⁷⁰.

Sebbene il contenuto di un pregiudizio possa risultare effettivamente vero o falso, il pregiudizio in sé stesso, inteso come forma precipitosa di assenso, presenta sempre un carattere negativo. Chi giudica sulla base di un pregiudizio concede o nega l’assenso ad una proposizione incerta senza conoscerne i necessari contrassegni di verità. La falsità formale del pregiudizio risiede, quindi, nella confusione tra il certo e l’incerto:

in ogni pregiudizio si annida sempre un errore o qualcosa di falso. Poiché attraverso il pregiudizio o riteniamo certamente vera una conoscenza che non è certamente vera, o certamente falsa una conoscenza che non è certamente falsa. Di conseguenza, in tutti i pregiudizi noi riteniamo certo qualcosa di incerto³⁷¹.

Il difetto “procedurale” che si annida all’interno di un pregiudizio è una delle cause che generano una persuasione in senso negativo [*Überredung im bösen Verstande/persuasio malo significatu*], uno stato di falsa convinzione e di possesso illusorio di certezza³⁷². Il legame tra assenso precipitoso e persuasione – che, come vedremo, sarà centrale anche in

³⁶⁹ Un approccio simile è riscontrabile anche in Knutzen, il quale definisce il pregiudizio un «principium falsum, quod tanquam vero admittitur, s. est propositio falsa, quae veri principii loco, neglecto examine debito, assumitur» (*Elementa* § 270). Cfr. P. RUMORE, *Introduzione*, cit., p. 19 n. 41 e W. SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, pp. 178-180.

³⁷⁰ *Auszug* § 169.

³⁷¹ *Vernunftlehre* § 201.

³⁷² *Ibidem*. Accanto al pregiudizio Meier identifica altre tre cause della persuasione: l’ignoranza [*Unwissenheit*] delle regole logiche, la mancanza di conoscenza certa e l’eccessiva negligenza [*Nachlässigkeit*] ed avventatezza [*Eilfertigkeit*] nel giudicare (*Auszug* § 184). Seguendo l’esempio di Baumgarten, Meier distingue, tuttavia, una persuasione in senso negativo, di pertinenza logica, da una in senso positivo, connessa alla *Lebhaftigkeit* della verosimiglianza ed appannaggio dell’estetica (*Anfangsgründe*, cit., § 151).

Kant – evidenzia le ripercussioni del pregiudizio sull'uso dell'intelletto. L'aspetto più negativo del pregiudizio non consiste nel fatto di essere una conoscenza incerta (che può comunque risultare fondata), ma nel fatto di non essere una conoscenza razionale: «una conoscenza siffatta non è per nulla una conoscenza erudita [e] non merita nemmeno l'appellativo di conoscenza razionale: infatti quest'ultima dev'essere sempre derivata da ragioni, e di questo, in una conoscenza raffazzonata, non ci si cura affatto»³⁷³. Per Meier una conoscenza è razionale solo quando si basa su note colte in modo chiaro per mezzo della ragione (che è appunto quella facoltà [*Erkenntnißvermögen*] del nostro animo che ci permette di conoscere distintamente le connessioni tra le cose o le ragioni su cui esse si fondano)³⁷⁴. Una conoscenza derivata da un pregiudizio – e in particolare da un pregiudizio logico – non può dunque definirsi solida [*gründlich*]³⁷⁵, ovvero razionalmente certa in rapporto alle note di verità³⁷⁶. L'assenso precipitoso è uno dei principali ostacoli al raggiungimento del sapere erudito: esso è un'onta [*Schandfleck*] che non può essere perdonata al dotto, il quale possiede tutte le capacità per eliminare definitivamente il pregiudizio dal proprio orizzonte intellettuale³⁷⁷.

Questa valutazione chiaramente negativa del pregiudizio non è accompagnata, tuttavia, da una stima altrettanto chiara dei rimedi da adottare contro di esso. Ad esclusione dell'ambito ristretto della conoscenza filosofica, Meier riconosce la difficoltà di evitare del tutto i pregiudizi che affliggono il sapere non erudito: la maggior parte di essi si annidano nei meandri della «conoscenza confusa ed oscura»³⁷⁸ e sono, di conseguenza, quasi impossibili da eliminare. A questo aspetto si aggiunge anche il fatto che molti pregiudizi (formalmente falsi) sono pur sempre validi nel contenuto e fondano un gran numero di conoscenze vere: «non è possibile trovare alcuna verità tra quelle conosciute dagli uomini – arriva a sostenere Meier – che non sia stata assunta da qualcuno sulla base di un pregiudizio»³⁷⁹. La stessa fede nell'esistenza di Dio si fonda, per la maggior parte degli uomini, su un mero pregiudizio, dato che pochi sono in grado di indagare in modo rigoroso i fondamenti di verità della teologia razionale³⁸⁰. Pretendere di rigettare qualunque

³⁷³ *Vernunfilehre* § 200.

³⁷⁴ *Vernunfilehre* § 31.

³⁷⁵ «Un pregiudizio logico (*praeiudicium logicum*) è un pregiudizio che è di ostacolo alla perfezione della conoscenza erudita e, in particolare, alla sua fondatezza [*Gründlichkeit*]» (*Auszug* § 170).

³⁷⁶ *Auszug* §§ 158, 163.

³⁷⁷ *Auszug* § 168; *Vernunfilehre* § 200.

³⁷⁸ *Vernunfilehre* § 200.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ *Vernunfilehre* § 201.

conoscenza riconducibile, in modo diretto o indiretto, ad un pregiudizio significherebbe dichiarare falsa l'intera conoscenza umana e, dunque, «eliminare i vecchi pregiudizi con un nuovo pregiudizio»³⁸¹. Nonostante il riconoscimento della pervasività dei *Vorurteile*, la posizione di Meier resta – almeno per quanto riguarda la conoscenza filosofica – sostanzialmente concorde con la tradizione wolffiana: la conoscenza erudita può e dev'essere liberata da ogni pregiudizio attraverso gli strumenti messi a disposizione dalla logica.

Ben diverso è l'atteggiamento assunto nei *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*. In questo breve saggio di carattere popolare – di quattordici anni posteriore alla pubblicazione della *Vernunftlehre* – Meier affronta il problema del pregiudizio da una prospettiva marcatamente antropologica, finalizzata alla «conoscenza della natura umana in generale»³⁸² più che all'emendazione dell'intelletto su basi logiche³⁸³. La definizione di pregiudizio che Meier pone alla base della sua riflessione non si discosta da quella fornita nella logica: «il mondo intero sa che per pregiudizi si intendono tutti quei giudizi che vengono ritenuti veri per precipitazione [*aus Uebereilung für wahr hält*], oppure quelli a cui si dà il proprio assenso [*seinen Beyfall gibt*] senza aver precedentemente esaminato le ragioni effettive della loro verità»³⁸⁴. Anche in questo scritto Meier insiste, dunque, sulla componente soggettiva dell'assenso precipitoso per mettere in evidenza la natura formalmente erronea del pregiudizio: è compito della logica, sintetizza molto efficacemente Meier, dimostrare «l'erroneità *in abstracto*»³⁸⁵ del pregiudizio. Mutuata dalla *Vernunftlehre* e dall'*Auszug* è anche la distinzione tra l'aspetto contenutistico del *Vorurteil* e le ragioni fallaci del ritenere vero: «Il modo in cui formuliamo un pregiudizio è sempre un modo scorretto di giudicare. Tuttavia, esattamente come nulla diviene una verità per il solo fatto che è esaminato e indagato in maniera corretta, allo stesso modo nulla diverrà falso per il solo fatto che è esaminato e indagato in maniera scorretta. La verità non dipende dal modo in cui svolgiamo la nostra indagine. Infatti, anche quando giudica alla cieca e del tutto a casaccio, il nostro intelletto può talvolta comunque giudicare correttamente. Di conseguenza, un pregiudizio può essere un giudizio corretto»³⁸⁶. Il

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² *Beyträge* § 2, it. 15.

³⁸³ Per una panoramica sullo spirito che anima la riflessione filosofica dei *Beyträge* rimandiamo alla già citata *Introduzione* di P. Rumore all'edizione italiana dello scritto di Meier.

³⁸⁴ *Beyträge* § 4, it. 17-19. In questo frangente Rumore traduce “Beyfall” con “consenso”, termine che abbiamo preferito sostituire con “assenso” per ragioni di coerenza testuale (una soluzione che la stessa Rumore adotta largamente nella sua traduzione).

³⁸⁵ *Beyträge* § 46, it. 135.

³⁸⁶ *Beyträge* § 10, it. 35-37.

divario tra la verità oggettiva e la *Untersuchung* che precede la formulazione del giudizio rende il *Vorurteil* un difetto circoscritto all'assenso soggettivo, del tutto indipendente dal valore assunto dalla proposizione. Su questi presupposti viene respinta l'identità wolffiana tra pregiudizio e proposizione falsa, a sua volta basata, secondo Meier, su un mero pregiudizio: «Il giudizio secondo cui tutti i pregiudizi non soltanto sarebbero giudizi falsi, ma anche ragioni [*Gründe*] da cui derivano sempre e inevitabilmente altri giudizi falsi non è che un mero pregiudizio»³⁸⁷.

Se i presupposti teorici dei *Beyträge* restano dunque affini a quelli delle opere logiche, diverso è lo spirito con cui Meier analizza il rapporto del pregiudizio col sapere filosofico e i rimedi contro l'assenso precipitoso. Sotto il primo aspetto, si assiste nei *Beyträge* ad una radicalizzazione delle teorie esposte nella *Vernunftlehre*: il pregiudizio non è più solo un difetto che affligge la conoscenza comune e, in misura minore, quella erudita, ma un elemento costitutivo del sapere umano in generale, da cui è quasi impossibile liberarsi³⁸⁸. Esso è tanto pervasivo da plasmare il carattere stesso dell'individuo, influenzandone le opinioni e l'agire morale³⁸⁹. Persino la conoscenza erudita, nonostante l'ausilio della logica, si fonda in gran parte su dei pregiudizi, come quello dell'accordo tra la sensazione e l'oggetto³⁹⁰ o quello fondamentale della conoscenza razionale, in base al quale siamo inclini a ritenere vero ciò che è conforme o che deriva dalla nostra conoscenza pregressa³⁹¹. Meier riconosce che «i pregiudizi fondamentali della conoscenza umana non si possono prevenire con maggior facilità che nella conoscenza astratta, razionale ed erudita»³⁹², in cui

³⁸⁷ *Beyträge* § 10, it. 35.

³⁸⁸ Cfr. *Beyträge* § 45, it. 129: «[...] ogni conoscenza umana prende l'avvio da pregiudizi».

³⁸⁹ Cfr. *Beyträge* § 2, it. 15.

³⁹⁰ Cfr. *Beyträge* § 15, it. 49-53. Il pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica – in base al quale siamo portati a non distinguere l'oggetto percepito [*Körper unserer Empfindungen*] dall'effetto [*Wirkung*] che esso suscita sui nostri sensi – influenza a tal punto la nostra percezione da essere una «copiosa fonte di molti altri pregiudizi dannosi» (*Beyträge* § 16, it. 53): in base ad esso neghiamo l'esistenza di ciò che non percepiamo (*Ibidem*), confondiamo la consequenzialità con la causalità (*Beyträge* § 17, it. 55-57) o confondiamo tra loro rappresentazioni simili (*Beyträge* § 18, it. 57-59). Gli effetti di questo *Grundvorurteil* si fanno sentire anche in ambito pratico, quando riteniamo moralmente buono ciò che è piacevole (*Beyträge* § 19, it. 61-63) e cattivo ciò che è spiacevole (*Beyträge* § 20, it. 63-65). Le considerazioni di Meier sulla fallacia dell'esperienza empirica ebbero una tale risonanza da influenzare, secondo Hinske, la stessa dottrina kantiana delle antinomie. Cfr. N. HINSKE, *Georg Friedrich Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis. Noch eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantschen Antinomienlehre*, in C. CESA, N. HINSKE (Hrsg.), *Kant und sein Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1993, pp. 103-146.

³⁹¹ Cfr. *Beyträge* § 21, it. 65-67.

³⁹² *Beyträge* § 36, it. 103.

si fa largo uso del metodo matematico in funzione analitica³⁹³. Nonostante ciò, «il primo inizio della conoscenza erudita, in qualsiasi dotto, consiste di pregiudizi»³⁹⁴ e il filosofo, per quanto abile a riconoscere la fallacia logica del *Vorurteil*, ne è ampiamente vittima alla pari dell'uomo comune³⁹⁵. Il pregiudizio affligge, inoltre, «l'intero patrimonio della nostra conoscenza oscura» che induce la facoltà di giudizio [*Urteilkraft*] «a giudicare in un certo modo anziché in un altro»³⁹⁶.

Di fronte al dominio incontrastato del pregiudizio Meier rigetta le soluzioni offerte dallo scetticismo, colpevole, al pari del dogmatismo radicale, di aver universalizzato principi validi solo in determinati contesti³⁹⁷. Allo stesso tempo, viene meno nei *Beyträge* la fiducia nel potere catartico della logica, parzialmente efficace in contesto filosofico e quasi del tutto inutile nell'uso concreto dell'intelletto. La figura stessa dell'erudito – che nella *Vernunftlehre* era dipinto come l'unico in grado di liberarsi completamente dal pregiudizio – viene ora fortemente ridimensionata: il dotto «possiede, al di là della conoscenza erudita, un'infinità di altre rappresentazioni e [...] in queste sue altre conoscenze costui è sottoposto ai pregiudizi esattamente come le persone non erudite»³⁹⁸. L'uomo di scienza, precisa inoltre Meier, prima di diventare un dotto autentico «ha già sviluppato un'abitudine [*Fertigkeit*] a pensare e giudicare secondo i pregiudizi fondamentali della conoscenza umana»³⁹⁹. Abbandonata la fede razionalista nei poteri dell'intelletto e rigettato qualunque esito scettico, Meier assume di fronte al problema del pregiudizio un atteggiamento di “pragmatismo gnoseologico” simile a quello adottato nei confronti del dubbio⁴⁰⁰: è inutile (oltre che impossibile) pretendere di estirpare la totalità dei pregiudizi; è necessario, piuttosto, concentrarsi su quelli «notevolmente pericolosi»⁴⁰¹, di maggiore ostacolo al

³⁹³ Cfr. *Beyträge* § 35, it. 99: «Secondo [il metodo matematico] una verità viene scomposta nei suoi elementi primi. [...] La verità viene analizzata in giudizi più semplici, in principi, teoremi, ecc. e ogni dimostrazione viene portata innanzi sino a terminare in un giudizio intuitivo o nel principio “A è A”».

³⁹⁴ *Beyträge* § 45, it. 129.

³⁹⁵ Cfr. *Beyträge* § 46, it. 133-135.

³⁹⁶ *Beyträge* § 47, it. 137.

³⁹⁷ Rigettare *in toto* i principi fondamentali dello scetticismo significherebbe agire in conformità ad un mero pregiudizio: «È una grande precipitazione ritenere che le opinioni dei sostenitori dello scetticismo universale siano assolutamente irragionevoli e infondate. Il loro unico errore consiste nell'averle sostenute in maniera totalmente universale» (*Beyträge* § 52, it. 155).

³⁹⁸ *Beyträge* § 44, it. 127.

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ W. SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, cit., p. 208 conia questa espressione per riferirsi unicamente alla dottrina meieriana del pregiudizio. Riteniamo, tuttavia, che essa sia adatta anche a descrivere l'approccio di Meier al tema del dubbio.

⁴⁰¹ *Beyträge* § 49, it. 143.

conseguimento della «nostra felicità complessiva»⁴⁰². Questa visione utilitarista spinge Meier a ritenere alcuni pregiudizi non solo innocui – quando i costi per debellarli superano i benefici potenziali⁴⁰³ – ma persino positivi, se chi li possiede ne può ricavare vantaggio: «[...] sarebbe conforme alla sincera filantropia lasciare quella persona al suo abbaglio e non liberarla dai suoi pregiudizi. Tolleriamo così nel nostro prossimo un male minore al fine di evitarne uno maggiore»⁴⁰⁴.

La parziale benevolenza nei confronti del pregiudizio non è invece riservata all'errore, il secondo difetto fondamentale dell'assenso. Mentre il pregiudizio consiste, come abbiamo visto, in un ritenere vero precipitoso accompagnato da certezza illusoria, l'errore si presenta come un assenso espresso in modo contraddittorio: chi erra «ritiene vero ciò che è falso o falso ciò che è vero»⁴⁰⁵. L'errore scaturisce, quindi, «dalla cecità [*Blindheit*] dell'intelletto, quando non possiamo o non vogliamo vedere il vero o il falso»⁴⁰⁶. Per questo Meier considera l'errore «la più grave e pericolosa malattia dell'intelletto»⁴⁰⁷, non meritevole della benché minima indulgenza. L'assenso errato presenta un legame molto stretto con il sapere falso, pur differenziandosene sotto alcuni aspetti: ogni conoscenza errata è infatti falsa, in quanto chi esprime un assenso contraddittorio finisce per rappresentarsi qualcosa diversamente da com'è in realtà⁴⁰⁸. Un sapere errato contiene sempre una contraddizione («è impossibile che il vero debba essere falso e il falso debba essere vero»⁴⁰⁹) e viola il requisito fondamentale di verità, ovvero la concordanza [*Übereinstimmung*] della conoscenza col suo oggetto⁴¹⁰. Non ogni conoscenza falsa è tuttavia errata; l'errore consiste in un assenso contraddittorio, in una rappresentazione illusoria del vero o del falso: un sapere falso non genera quindi alcun errore se la sua falsità è riconosciuta in modo chiaro⁴¹¹. L'errore è una forma più specifica ed insidiosa di conoscenza falsa⁴¹², un assenso difettoso indotto da una percezione apparente di verità o falsità. «L'errore – conclude Meier – è di fatto la più grande imperfezione della conoscenza erudita», non solo perché «una

⁴⁰² *Beyträge* § 49, it. 141.

⁴⁰³ Cfr. *Beyträge* § 50, it. 145-147.

⁴⁰⁴ *Beyträge* § 51, it. 149.

⁴⁰⁵ *Vernunftlehre* § 138.

⁴⁰⁶ *Vernunftlehre* § 139.

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

⁴⁰⁸ Cfr. *Auszug* § 99.

⁴⁰⁹ *Vernunftlehre* § 138.

⁴¹⁰ Cfr. *Auszug* § 99.

⁴¹¹ Cfr. *Vernunftlehre* § 138; *Auszug* § 109.

⁴¹² «[...] dalla conoscenza falsa scaturisce l'errore. Se non avessimo affatto conoscenze false sarebbe per noi impossibile errare, poiché l'errore è sempre una conoscenza falsa» (*Vernunftlehre* § 138).

conoscenza errata manca della somma perfezione, cioè della verità», ma anche perché «chi erra pensa fermamente di avere una conoscenza che in realtà non possiede»⁴¹³. La principale causa dell'assenso errato non risiede tanto nell'ignoranza del vero⁴¹⁴ quanto nella confusione [*Verwechselung*] tra verità e falsità⁴¹⁵, un passo falso [*Fehltritt*] nel conferimento dell'assenso di cui il soggetto stesso è responsabile: «Noi stessi siamo colpevoli di ciò, siamo noi stessi a generare l'errore. Certamente è impossibile pretendere di conoscere tutte le verità. Solo non dovremmo inferire dalla nostra ignoranza che ciò di cui non abbiamo conoscenza non sia»⁴¹⁶.

In sintesi, tutte le manifestazioni soggettive della certezza – dalla certezza matematica al dubbio completo, passando per l'illusorietà dell'errore e del pregiudizio – sono espressione di altrettante modalità di assenso, ognuna fondata su determinati processi epistemici e ragioni del ritener vero. Recuperando il discorso wolffiano, Meier individua tre componenti essenziali del fenomeno conoscitivo: la certezza, intesa come qualità soggettiva della conoscenza medesima; l'assenso, che illustra i modi in cui il soggetto si rapporta alla verità; e la convinzione, quello stato soggettivo derivato dal possesso della completa certezza. Come già detto, Meier prende le distanze da Wolff nel considerare la certezza una perfezione logica soggettiva del conoscere, riducibile alle forme di atteggiamento epistemico espresse dal soggetto nel proprio ritener vero. Il divario tra certezza e assenso – che in Wolff è dovuto al persistere del carattere proposizionale della *Gewissheit* – si assottiglia in Meier fin quasi a scomparire. Per Wolff la certezza è una qualità del giudizio, dipendente dalle condizioni di verità della proposizione; per Meier una proprietà del conoscere, influenzata dai modi della relazione tra soggetto e oggetto.

Il prevalere dell'assenso e dell'approccio soggettivo nel discorso logico risalta anche dalla definizione delle forme positive della conoscenza (*scientia, opinio, fides*), a partire dalla rilettura del tema tradizionale della *Wissenschaft*. Quest'ultima perde l'accezione metodologica datale da Wolff per divenire sinonimo di conoscenza certa e convincente, acquisibile attraverso il superamento della persuasione:

Quando si previene la persuasione e si giunge ad una convinzione fondata, allora si acquisisce una scienza (*scientia subiective spectata*), cioè una conoscenza erudita completamente certa⁴¹⁷.

⁴¹³ *Vernunftlehre* § 138.

⁴¹⁴ Cfr. *Vernunftlehre* § 139; *Auszug* § 110.

⁴¹⁵ Cfr. *Vernunftlehre* § 138.

⁴¹⁶ *Vernunftlehre* § 139.

⁴¹⁷ *Auszug* § 185.

In quanto *scientia subiective spectata*, la *Wissenschaft* denota il possesso della completa convinzione, più che l'*habitus demonstrandi* necessario ad ottenerla. Sotto questo aspetto, la scienza può anche essere definita «l'abitudine [*Fertigkeit*] dell'intelletto di rendere la conoscenza completamente certa»⁴¹⁸. Si assiste dunque in Meier ad un ridimensionamento della componente matematico-deduttiva del *Wissen*, la quale, seppur presente⁴¹⁹, passa in secondo piano rispetto alle condizioni soggettive che determinano l'acquisizione di forme convincenti e non persuasive di sapere.

Il binomio convinzione-persuasione diviene, in luogo dell'elemento dimostrativo, il principale criterio per illustrare le differenze tra le modalità del conoscere e la distanza da forme illusorie o errate di assenso: la scienza rappresenta, da questo punto di vista, un sapere del tutto convincente, espressione di un assenso stabile ed assolutamente certo. Ancor più marcata è l'importanza della convinzione e del ritenere vero in rapporto all'opinione [*Meinung/opinio*]. Questa è descritta da Meier come un genere particolare di conoscenza incerta, che assumiamo come valida pur essendo consapevoli dell'insufficienza del nostro ritenere vero⁴²⁰: «noi opiniamo [*meinen*] che qualcosa è vero – afferma Meier – quando diamo il nostro assenso [*unsern Beyfall geben*] ad una conoscenza che noi stessi riteniamo incerta»⁴²¹. Il tratto distintivo dell'opinare – che lo distingue dal sapere scientifico – risiede, quindi, nell'assenso provvisorio dato ad una proposizione incerta, riconosciuta ed assunta come tale. Le finalità dell'assenso permettono di distinguere un'opinione filosofica od erudita [*philosophische oder gelehrte Meinung*], presa «come fondamento [*Grund*] per spiegare i fenomeni naturali [*Erscheinungen in der Welt*]]»⁴²², da una semplice opinione comune [*gemeine Meinung/opinio vulgaris*], priva di alcun valore esplicativo⁴²³. A prescindere dalla funzione epistemica che le viene attribuita, un'opinione dev'essere sempre accompagnata dalla coscienza del suo carattere provvisorio: persino

⁴¹⁸ *Vernunftlehre* § 217.

⁴¹⁹ I limiti del nostro intelletto – incapace di conoscere con certezza la maggior parte delle verità in modo diretto ed intuitivo (*Vernunftlehre* § 223) – impongono, secondo Meier, il ricorso a prove [*Beweise*] e dimostrazioni [*Demonstrationen*], ovvero a strumenti deduttivi con cui divenire completamente o parzialmente certi della verità o falsità di una conoscenza (*Auszug* §§ 191-196). Nonostante l'uso di dimostrazioni si riveli necessario per il conseguimento della certezza sia logica sia estetica (*Auszug* § 197), Meier denuncia gli eccessi del sapere deduttivo opponendo il sano *Demonstriergeist* al *Demonstriersucht*, la pedante e spesso dannosa smania di dimostrare (*Auszug* §§ 199-200).

⁴²⁰ *Auszug* § 181.

⁴²¹ *Vernunftlehre* § 213.

⁴²² *Auszug* § 181.

⁴²³ *Ibidem*.

un'opinione comune, per quanto non adatta al discorso scientifico⁴²⁴, non presenta nulla di negativo se chi la pronuncia è conscio dell'insufficienza del suo ritener vero. In caso contrario, il *Meinen* si tramuta in un assenso illusorio, un'opinione preconcepita [*vorgefasste Meinung*] coincidente col pregiudizio, in cui il soggetto si ritiene falsamente persuaso della validità del proprio assenso⁴²⁵. La mancanza di persuasione rappresenta il vero discrimine tra un ritener vero precipitoso ed un'opinione dal valore epistemico positivo: quest'ultima – nonostante possieda tutti i limiti di un sapere incerto e, dunque, non possa generare una piena convinzione⁴²⁶ – «non dev'essere disprezzata, perché può decretare il passaggio [*Übergang*] da una conoscenza storica ad una conoscenza erudita completamente certa»⁴²⁷. Se sottoposte a regole adeguate⁴²⁸, le opinioni – che compongono «la maggior parte della conoscenza umana»⁴²⁹ – si rivelano, quindi, uno strumento indispensabile per elevare il nostro livello di certezza e liberarci dalla persuasione illusoria: «la vera convinzione – precisa infatti Meier – richiede tempo e zelo e bisogna possedere sufficiente perseveranza e diligenza per raggiungere questa stimabile perfezione della conoscenza»⁴³⁰.

Il raggiungimento della convinzione – opposta alla *persuasio mala* – è anche lo scopo della conoscenza indiretta, ottenuta attraverso la testimonianza. L'esperienza altrui [*Erfahrung anderer Leute*], insieme all'esperienza propria [*unsere eigene Erfahrung*] e alla ragione, costituisce una delle tre fonti principali di ogni dimostrazione [*dreifache Quelle aller Beweise*]⁴³¹, tramite cui è possibile divenire certi della verità⁴³². Se si esclude il campo assai ristretto della conoscenza razionale a priori [*von vorne her/cognitio a priore*] – contraddistinto dalla completa certezza – la maggior parte della nostra conoscenza è possibile unicamente a posteriori [*von hinten her/cognitio a posteriore*] per mezzo

⁴²⁴ «Le opinioni comuni, almeno nella conoscenza erudita, sono assolutamente da disprezzare» (*Vernunftlehre* § 214).

⁴²⁵ «Una conoscenza che noi riteniamo vera o falsa, pur non avendo affatto conosciuto e indagato le ragioni e le note di verità e falsità [*Unrichtigkeit*], è detta conoscenza raffazzonata [*erbettelt*] [...]. La conoscenza raffazzonata è chiamata anche pregiudizio o opinione preconcepita» (*Vernunftlehre* § 200).

⁴²⁶ In quanto sapere incerto, l'opinione non elimina mai del tutto il timore del contrario e non ci consente di raggiungere la certezza completa necessaria alla convinzione: «le opinioni in sé hanno la natura di tutte le conoscenze incerte. [...] Un'opinione non può quindi dare quiete all'animo di un uomo che brama la conoscenza fondata della verità; poiché anche nelle opinioni più complete dobbiamo rimanere nel timore che la cosa stia del tutto diversamente da come opiniamo» (*Vernunftlehre* § 214).

⁴²⁷ *Auszug* § 182.

⁴²⁸ Cfr. *Auszug* § 183.

⁴²⁹ *Vernunftlehre* § 213.

⁴³⁰ *Vernunftlehre* § 216.

⁴³¹ *Auszug* § 202.

⁴³² *Auszug* § 191.

dell'esperienza (propria o altrui). Nel caso dell'esperienza mediata, lo strumento con cui raggiungere la certezza risiede nella credenza [*Glaube/fides*] riservata al testimone:

Dell'esperienza altrui noi diventiamo certi per mezzo del credere. Chi presenta [*ausgibt*] una cosa reale come vera, affinché anche un altro la ritenga vera, si chiama testimone (*testis*) e il suo operato testimonianza (*testimonium, testari*). Credere (*credere*) significa assumere qualcosa in virtù di una testimonianza. La credenza [*Glaube*] (*fides, fides historica*) è l'assenso che noi diamo ad una cosa in virtù di una testimonianza⁴³³.

Adottando il lessico wolffiano tradizionale, Meier descrive la *fides* come una forma mediata di assenso, in cui il ritenere vero del testimone viene assunto come valido in base a specifici criteri di verità. L'analisi meieriana del *Glaube* segue, dunque, i dettami della logica razionalista sia nella definizione dell'assenso mediato sia nella descrizione dei principi gnoseologici alla base della trasmissione del sapere: ampio spazio è dedicato ai temi tradizionali della *dexteritas* e *sinceritas testis* – intesi come criteri per valutare l'autorità [*Ansehen/auctoritas*] del testimone⁴³⁴ – e alla distinzione tra testimone diretto [*Augenzeuge*] e indiretto [*Hörenzeuge*]⁴³⁵, ciascuno dotato di propri requisiti di credibilità [*Glaubwürdigkeit*]⁴³⁶.

L'aspetto più interessante del *Glaube* meieriano è il tipo di certezza e il relativo grado di convincimento intellettuale che gli vengono attribuiti. Come già evidenziato, la credenza si somma all'esperienza diretta per comporre l'intero orizzonte della conoscenza a posteriori. L'assenso *per testimonium* verte, dunque, su «cose passate, presenti e future»⁴³⁷, ovvero su oggetti esistenti che rientrano nel sapere storico: per questo – afferma Meier – «noi chiamiamo questa credenza storica, perché essa si estende unicamente ad oggetti reali [*würklich*], e la disciplina che si occupa di cose siffatte è la storia»⁴³⁸. Sebbene entrambe si rivolgano alla medesima categoria di oggetti, l'esperienza diretta e quella mediata danno accesso a forme di certezza differenti: la prima, in quanto basata su rappresentazioni chiare

⁴³³ *Auszug* § 206.

⁴³⁴ *Auszug* § 207.

⁴³⁵ *Auszug* § 208.

⁴³⁶ *Auszug* §§ 209-211. In un recente articolo Dyck ha mostrato come Meier, pur aderendo alla dottrina tradizionale della *fides historica*, ammetta forme più specifiche di *Glaube* in rapporto alla conoscenza dell'immortalità dell'anima. Tra queste, il *seligmachenden Glaube*, la credenza nella testimonianza delle Scritture, il *vernünftiger Glaube*, riguardante cose escluse dall'orizzonte del sapere, e la cosiddetta *fides mixta*, risultante dal connubio tra le diverse fonti conoscitive. Cfr. C. W. DYCK, *G. F. Meier and Kant on the Belief in the Immortality of the Soul*, in C. W. DYCK e F. WUNDERLICH (ed. by), *Kant and his German Contemporaries*, Cambridge University Press, 2018, p. 90.

⁴³⁷ *Auszug* § 206.

⁴³⁸ *Vernunftlehre* § 236.

di enti reali⁴³⁹, produce una certezza matematica di secondo grado, in cui la forza soggettiva dell'assenso deriva dal riconoscimento della necessità empirica dell'oggetto⁴⁴⁰; la seconda, essendo fondata su criteri di verità contingenti, quali la *dexteritas* e *sinceritas testis*, può generare solo una certezza morale [*moralische Gewißheit*], una probabilità di grado tanto elevato da risultare analoga, in contesto pragmatico, alla completa certezza⁴⁴¹. Meier rigetta così l'equivalenza tra esperienza diretta e indiretta che Wolff usa per giustificare la credibilità del testimone auricolare⁴⁴². La convinzione che scaturisce da un assenso mediato è paragonabile a quella prodotta da un'esperienza in prima persona o da un sapere intellettuale; essa, tuttavia, non ha origine da una certezza completa – legata alla coscienza della necessità (empirica o logica) della verità⁴⁴³ – ma solo da un sapere altamente probabile, insufficiente ad escludere la possibilità dell'opposto: «nessuna semplice credenza può liberarci da ogni timore del contrario [*Furcht des Gegentheils*] perché altrimenti dovremmo sapere in modo del tutto certo che un testimone umano non ha errato e non ha voluto mentire»⁴⁴⁴. Il tema della *fides* getta ulteriore luce sulla natura della convinzione associata a forme empiriche di certezza, complementari al discorso scientifico. L'assenso *per testimonium* rientra a pieno titolo nella trattazione logica – che ha il compito di illustrarne i principi e la funzione epistemica – pur rimanendo circoscritto al contesto della *logica probabilium*:

Io ho trattato del credere nella mia logica per due ragioni. In primo luogo, perché i principi generali su cui si fonda la natura del credere appartengono del tutto naturalmente alla logica [...]. E, in secondo luogo, perché persino nelle scienze, dove si dimostra nel modo più rigoroso, vi sono molte esperienze, esperimenti ed osservazioni che ciascuno non può fare da solo e di cui deve quindi convincersi solo attraverso il credere. Di solito però la trattazione completa del credere rientra nella logica della probabilità, perché nessuna credenza può essere matematicamente certa. La credenza può fornirci senz'altro una probabilità molto elevata, persino una certezza morale⁴⁴⁵.

⁴³⁹ «Una sensazione (*sensatio*) è la rappresentazione di una cosa presente, e, percependola in modo chiaro, ne facciamo esperienza. L'esperienza (*experientia*) è dunque una conoscenza che è resa chiara attraverso la percezione» (*Auszug* § 201).

⁴⁴⁰ *Vernunfilehre* § 221.

⁴⁴¹ *Auszug* § 175.

⁴⁴² Cfr. *supra*, pp. 38-39.

⁴⁴³ *Auszug* § 188.

⁴⁴⁴ *Vernunfilehre* § 246.

⁴⁴⁵ *Vernunfilehre* § 245. Il *Glaube* rientra nell'ambito della logica e delle scienze empiriche (basate sulla credenza umana o divina) ma non fa parte della filosofia in senso stretto, intesa come scienza puramente razionale: «La filosofia è la scienza delle qualità [*Beschaffenheiten*] più generali delle cose, nella misura in cui queste possono essere conosciute senza credere» (*Vernunfilehre* § 10).

Il credere, l'opinare e il sapere rappresentano, per Meier, modi diversi di manifestare il proprio assenso soggettivo. L'analisi di queste modalità del conoscere non è guidata, tuttavia, dall'interesse verso forme di *congnitio demonstrata*. In Wolff il divario tra il sapere e forme incomplete di *pro vero habere* (opinione e credenza) è basato unicamente sulle capacità dimostrative del soggetto. L'intento di Meier, al contrario, è fornire un quadro degli atteggiamenti epistemici che è possibile assumere nei confronti della verità, perseguendo un modello di certezza rigoroso ma non necessariamente logico-deduttivo. Qualunque sapere completamente certo – sia esso ricavato da una dimostrazione, da un'esperienza indubitabile o da altre fonti non persuasive di conoscenza – rientra infatti a pieno titolo nell'alveo della scienza, da cui restano escluse tutte le forme di conoscenza incerta, comprese quelle massimamente probabili⁴⁴⁶. La scienza rappresenta il punto di arrivo di un lungo processo di perfezionamento intellettuale, un processo che non si interrompe neanche col raggiungimento della completa certezza:

ciascuno non deve solo scegliersi, come propria scienza principale, quella branca dell'erudizione in cui può raggiungere la massima certezza, ma deve anche cercare di elevare la scienza principale che si è scelto al più alto grado possibile di certezza⁴⁴⁷.

Le tre forme di assenso descritte da Meier rappresentano altrettanti modi di esprimere la convinzione soggettiva, sia essa provvisoria (opinione), assolutamente completa (scienza) o basata sulla certezza morale della testimonianza (credenza). La giustificazione epistemica dell'assenso si basa, dunque, sul criterio soggettivo della massimizzazione della *Überzeugung* a scapito di forme persuasive ed illusorie di conoscenza. Si tratta di un approccio al problema del ritenere vero in larga parte inedito e che troverà la sua massima espressione nella logica kantiana.

1.3. Christian August Crusius: *Vorwahrhalten* e psicologismo logico

L'analisi fin qui condotta ci ha consentito di illustrare le principali soluzioni razionaliste al problema dell'assenso, che, nell'ambito della logica wolffiana, si presenta come una costante nella riflessione sulla certezza. Gli autori presi in esame – oltre a comporre il

⁴⁴⁶ *Vernunftlehre* § 217.

⁴⁴⁷ *Auszug* § 187.

retrotterra teorico di matrice razionalista su cui si innesta la logica di Kant – rappresentano casi esemplari nel lungo processo di sviluppo, diffusione e declino della logica leibniziano-wolffiana, a partire dalle prime forme di eclettismo su basi razionaliste (Knutzen) fino al sorgere delle istanze della nuova estetica (Baumgarten), successivamente integrate in un sistema dai toni marcatamente antropologici (Meier). Le diverse concezioni della logica di cui essi si fanno promotori influenzano direttamente il loro approccio al tema della *Geissheit* e a tutte le questioni gnoseologiche inerenti alla conoscenza soggettiva del vero: se Knutzen appare ancora profondamente legato alla logica di Wolff – pur introducendo delle novità, soprattutto in merito all'importanza logico-ontologica attribuita al principio di non contraddizione – Baumgarten e Meier se ne discostano maggiormente, il primo investigando il valore gnoseologico dell'assenso su basi estetiche, il secondo ponendo il *für wahr halten* al centro della sua indagine sulla certezza e sulla convinzione intellettuale. Sempre più marcata è la tendenza da parte degli logici wolffiani ad affrontare la questione della *Gewissheit* in termini soggettivi, una tendenza già presente in Baumgarten – che riflette sulle peculiarità della *veritas* e *certitudo subiectivae* e sulla natura del ritenere vero estetico – ed ancora più manifesta in Meier, interessato ai processi che accompagnano il sorgere di forme convincenti e non persuasive di conoscenza. La nozione di assenso acquisisce in questo contesto un'importanza crescente, in quanto criterio per descrivere il fenomeno della certezza in tutte le sue sfaccettature, dalle forme e dai gradi in cui si manifesta agli effetti che produce sull'animo del soggetto giudicante. Questo approccio soggettivo promosso attraverso il tema del *pro vero habere* influenza direttamente lo sviluppo della logica kantiana, in cui il *Fürwahrhalten* diviene – come vedremo – il concetto dominante di tutta la riflessione sulla certezza e il punto di partenza di una rielaborazione in chiave trascendentale di argomenti tradizionali della logica razionalista.

Nonostante vi sia un'attenzione crescente rivolta alle componenti soggettive dell'assenso, le novità introdotte dai singoli autori restano conformi a parametri ben precisi, codificati dalla tradizione manualistica di stampo wolffiano. In primo luogo, la riflessione sull'assenso rimane legata ad una concezione tradizionale della certezza, intesa come conoscenza sicura e fondata della verità; solo in questo contesto, infatti, l'assenso può denotare l'atto di ritenere vero un oggetto a livello cognitivo e proposizionale. In secondo luogo, il *pro vero habere* funge da criterio per classificare le forme di conoscenza secondo la tripartizione in *scientia*, *opinio* e *fides* resa paradigmatica da Wolff, una tripartizione che Kant recupererà modificandone profondamente i contenuti. In terzo luogo, l'assenso è

sempre menzionato nelle logiche wolffiane in rapporto ai temi dell'errore e del pregiudizio, entrambi concepiti come forme difettose o ingannevoli di ritenere vero.

Per assistere ad ulteriori sviluppi nell'elaborazione della teoria dell'assenso – sviluppi che avranno una grande influenza, al pari degli elementi wolffiani, sulla logica kantiana – è necessario rivolgersi ad altre correnti intellettuali, in particolare a quella thomasiana di stampo pietista che, a partire dalla prima metà del Settecento, si pose in esplicito contrasto con Wolff e i suoi seguaci. La figura di maggior rilievo dell'antiwolffismo tedesco, e punto di riferimento del Kant precritico, è indubbiamente Christian August Crusius, ordinario di filosofia e teologia all'Università di Halle dal 1744. Allievo e prosecutore dell'opera di Adolf Friedrich Hoffmann – filosofo di formazione rüdigeriana e grande avversario di Wolff – Crusius seppe incarnare perfettamente le istanze della scuola thomasiana, arricchendole con motivi derivati dalla filosofia di Locke, Malbranche e Leibniz⁴⁴⁸. È con Crusius – e prima ancora col suo maestro Hoffmann – che la corrente di pensiero inaugurata da Thomasius e sostenuta in seguito da Rüdiger subì una svolta decisiva, adottando la filosofia di Wolff non più come semplice bersaglio polemico ma come punto di riferimento per l'elaborazione di un sistema filosofico esplicitamente antirazionalista⁴⁴⁹. L'ampia produzione crusiana – comprendente, oltre alle opere teologiche successive al 1750, anche scritti di fisica, etica, logica e metafisica – si fonda, dunque, su una critica sistematica ai capisaldi del sistema wolffiano, promossa attraverso un'elaborazione di tematiche in aperto contrasto con i principi del razionalismo settecentesco.

In logica l'antiwolffismo di Crusius si traduce in un attacco esplicito all'equivalenza tra metodo filosofico e matematico, che Wolff aveva sostenuto dimostrando la superiorità del sillogismo di prima figura in base ai principi dell'ontologia e della psicologia razionale⁴⁵⁰. Nel *Weg zur Gewißheit* e nell'*Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* – opera di metafisica ma ricca di riferimenti a temi di metodologia della conoscenza – Crusius si fa sostenitore di un modello di logica diametralmente opposto a quello wolffiano: scopo della *Vernunftlehre* non è promuovere, come per Wolff, un sapere scientifico di carattere matematico-deduttivo, incentrato sull'intero orizzonte del possibile, ma una filosofia pura che tratti «dell'essenza e delle cause degli oggetti»⁴⁵¹ intesi come *individua* concretamente

⁴⁴⁸ Cfr. G. TONELLI, *Einleitung* a C. A. CRUSIUS, *Die philosophischen Hauptwerke*, a cura di G. Tonelli, vol. 1, Olms, Hildesheim, 1964, p. 21.

⁴⁴⁹ Cfr. G. TONELLI, *Einleitung*, cit., pp. 18-21.

⁴⁵⁰ Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 81-84.

⁴⁵¹ *Weg* § 2.

percepibili, nella misura in cui questi possono diventare oggetto di una conoscenza razionale⁴⁵². La logica crusiana pone dunque in secondo piano l'analisi delle componenti formali del pensiero per dare maggiore risalto allo studio delle facoltà intellettuali e delle regole per il loro corretto utilizzo⁴⁵³. Da un punto di vista metodologico, Crusius nega l'unicità dei principi di non contraddizione e di ragion sufficiente, affiancando ad essi una serie di principi materiali indispensabili per il conseguimento del sapere filosofico. Parallelamente, egli sviluppa i temi fondamentali della propria logica da una prospettiva marcatamente psicologica, insistendo soprattutto sulla natura dell'intelletto [*Wesen des Verstandes*] e sulle regole che ne determinano il funzionamento, regole di cui la *Vernunftlehre* dev'essere la legittima depositaria⁴⁵⁴.

La tendenza a trattare la logica in chiave “psicologista” e “soggettivista”⁴⁵⁵ – una tendenza già presente sia in Thomasius sia in Hoffmann – influenza la formulazione del principio supremo della conoscenza umana, in cui l'elemento formale, rappresentato dal *principium contradictionis*, si somma ad altri due principi, quello degli inseparabili e quello degli incongiungibili, intesi in un'ottica marcatamente psicologica:

Il primo fondamento di tutte le nostre inferenze si risolve perciò in tre principi fondamentali [...]. 1) Niente può allo stesso tempo essere e non essere [...]. 2) Ciò che non si lascia pensare senza l'altro non può effettivamente sussistere senza l'altro. 3) Ciò che non si lascia pensare con e vicino all'altro, non può effettivamente sussistere con e vicino all'altro, posto anche che tra i concetti non si presenti una contraddizione. Il secondo principio l'ho chiamato principio degli inseparabili (*Principium inseparabilium*) e il terzo il principio degli incongiungibili (*Principium incongiungibilium*). Questi si possono anche definire i tre principi fondamentali della ragione⁴⁵⁶.

L'impossibilità logica non è dunque un criterio sufficiente a definire la possibilità reale⁴⁵⁷: il principio di non contraddizione è per Crusius una mera proposizione identica, un criterio vuoto ed astratto che assicura solo la validità formale della conoscenza⁴⁵⁸. Un

⁴⁵² *Weg* § 1.

⁴⁵³ Cfr. W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, p. 693.

⁴⁵⁴ Cfr. *Weg* § 54.

⁴⁵⁵ Cfr. G. TONELLI, *Einleitung*, cit., pp. 17, 23. Sul carattere psicologico della logica crusiana insistono anche M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 83-85; W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, cit., pp. 686-693 e L. W. BECK, *Early German philosophy: Kant and his predecessors*, Harvard University Press, Cambridge, 1969, pp. 397-400. Lo psicologismo logico di Hoffmann – di cui Crusius è in larga parte l'erede – è messo in luce sempre da L. W. BECK, *ivi.*, p. 301.

⁴⁵⁶ *Weg* § 262. Cfr. *Entwurf* § 15.

⁴⁵⁷ *Entwurf* § 13.

⁴⁵⁸ *Weg* § 258. Cfr. anche *Weg* § 290, in cui Crusius sottolinea la dipendenza della *ratio sufficiens* dal principio degli inseparabili.

fruttuoso utilizzo del principio di non contraddizione è possibile attraverso il ricorso ad una molteplicità di principi materiali [*reale Sätze*] che scaturiscono direttamente dalla particolare costituzione dell'intelletto espressa nei principi degli inseparabili e degli incongiungibili⁴⁵⁹. Le *reale Sätze* derivate da questi sommi principi intellettuali – tra le quali Crusius annovera lo stesso principio di ragion sufficiente⁴⁶⁰ – permettono un effettivo ampliamento della conoscenza su basi razionali. Queste proposizioni, pur essendo conformi al principio di non contraddizione, non derivano da esso: la loro validità si fonda piuttosto su una necessità fisica [*physikalische Notwendigkeit*], radicata nella natura stessa dell'intelletto⁴⁶¹. Ciò che caratterizza l'intelletto umano, sottolinea Crusius, è la capacità di pensare [*Fähigkeit zu denken*], ovvero la facoltà di avere concetti, di dividerli e di comporli. Alcuni concetti, così come le operazioni di analisi e sintesi ad essi collegate, risultano pensabili, altri no⁴⁶². Nell'animo umano è dunque presente un naturale impulso verso la verità [*Wahrheitstrieb*] che ci impone di assumere la natura intrinseca della nostra capacità di pensare [*wesentliche Beschaffenheit unserer Denkkraft*] come il principale contrassegno di verità⁴⁶³. Il *Wesen des Verstandes* è pertanto il *Grund* su cui Crusius fonda il supremo principio della conoscenza, che egli definisce in termini psicologici:

Da ciò si vede nuovamente che il supremo fondamento della nostra conoscenza è quello indicato sopra: che ciò che non può essere pensato se non come vero è vero, e ciò che non può essere pensato affatto, oppure che non può essere pensato se non come falso, è falso⁴⁶⁴.

La necessità psicologica di pensare qualcosa in termini di verità o falsità precede dunque la necessità logica derivata dal principio di non contraddizione, perché è sulla prima che si basano le proposizioni generali che forniscono una materia al sommo criterio formale dell'intelletto.

L'attacco di Crusius al formalismo wolffiano risponde ad esigenze di carattere tanto logico quanto etico: negando il primato ontologico della ragion sufficiente – a sua volta riconducibile alla non contraddittorietà dell'ente – Crusius intende innanzitutto spezzare

⁴⁵⁹ Il ricorso a principi materiali è uno degli aspetti che differenziano maggiormente la filosofia dalla matematica, basata unicamente sul principio di non contraddizione (cfr. *Weg* § 10).

⁴⁶⁰ *Weg* § 259. L'individuazione dei principi materiali nel *Weg zur Gewißheit* fa eco alla suddivisione del principio di ragion sufficiente in nove sotto-principi proposta in *De usu* §§ 20-32. Cfr. W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, cit., pp. 687-688.

⁴⁶¹ *Weg* § 261.

⁴⁶² *Weg* § 255.

⁴⁶³ *Weg* § 256.

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

l'equazione razionalista tra pensiero ed essere; i principi esposti dalla logica non rappresentano i sommi criteri ontologici della possibilità reale ma i presupposti indispensabili della conoscenza, il cui fondamento è da ricercare unicamente nella costituzione dell'intelletto umano. In secondo luogo, contestare le fondamenta dell'ontologia di Wolff serve a scongiurare le derive fataliste insite nella sua metafisica. La *ratio sufficiens*, così com'è esposta nel sistema wolffiano, è vista da Crusius e dai pietisti come una *ratio determinans*⁴⁶⁵, che fissa ogni aspetto del reale in un sistema deterministico, giustificato metafisicamente come il migliore dei mondi possibili. L'intento di Crusius è, al contrario, quello di ribadire il valore conoscitivo e morale del libero arbitrio e di promuovere un modello di metafisica che metta in risalto il ruolo della volontà divina e il peso della verità rivelata. È con questo spirito che Crusius rifiuta una concezione prettamente formale della causalità: i nessi causali non possono scaturire direttamente dal principio di non contraddizione, in quanto il rapporto tra la causa e l'effetto presuppone sempre una necessità reale (non logica) derivata dai supremi principi della conoscenza intellettuale. Pensare un effetto privo di causa viola le leggi dell'intelletto e produce una conoscenza errata, ma non per questo contraddittoria. L'impossibilità di concepire la causa separata dall'effetto va quindi oltre il vuoto principio di identità⁴⁶⁶.

Il forte accento psicologico che caratterizza la logica crusiana ha effetti particolarmente evidenti sul tema della certezza, posto a conclusione della *pars theoretica*. La struttura del *Weg zur Gewißheit* ricalca la classica ripartizione della logica in teoretica e pratica; la prima «si occupa delle ragioni [*Gründe*] attraverso cui la conoscenza della verità diviene possibile nell'intelletto umano»⁴⁶⁷: essa tratta dunque delle facoltà dell'intelletto [*Kräfte des Verstandes*] e delle sue operazioni fondamentali (concetti, giudizi e inferenze); la seconda indaga l'uso dell'intelletto per il conseguimento della verità: rientrano quindi nella sezione pratica l'analisi delle definizioni e delle dimostrazioni, riflessioni di natura metodologica o temi "ermeneutici" legati all'interpretazione testuale⁴⁶⁸. La riflessione sulla certezza occupa il capitolo X intitolato *Von der Gewißheit und dem Vorwahrhalten*, il cui compito

⁴⁶⁵ *De usu* §§ 3-8. Sull'argomento cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna: il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, vol. II, ed. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino, 1952, p. 597.

⁴⁶⁶ *Weg* § 260; *Entwurf* § 33. Cfr. in merito E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, cit., pp. 598-601; L. W. BECK, *Early German philosophy*, cit., pp. 398-399 e F. BARONE, *Logica formale e logica trascendentale*, cit., pp. 151-152.

⁴⁶⁷ *Weg* § 60.

⁴⁶⁸ *Weg* § 61.

è mostrare, alla luce dei temi trattati in precedenza, come l'intelletto conosce la verità e gli effetti che questa conoscenza produce a livello soggettivo⁴⁶⁹. Come si evince dal titolo, l'analisi dei procedimenti intellettuali coinvolti nella percezione del vero fa leva sulla nozione di assenso [*Beyfall*], che Crusius definisce attraverso il neologismo «*Vorwahrhalten*», derivato dalla traduzione tedesca del *pro vero habere* wolffiano:

Il ritener vero [*das Vorwahrhalten*], o l'assenso [*Beyfall*] nell'animo umano in generale, è quella condizione [*Zustand*] in cui ci rappresentiamo una proposizione come vera e ci decidiamo [*entschliessen*], nel nostro procedere [*in unserem Verfahren*], a farla valere come tale⁴⁷⁰.

Il *Vorwahrhalten* descritto da Crusius illustra quel particolare atteggiamento epistemico per cui una proposizione viene rappresentata come vera e il modo in cui quest'assunzione di verità influenza il nostro agire. Esso denota, quindi, una condizione soggettiva legata alla sfera pragmatica e coincide con l'assenso che il soggetto dà ad una determinata conoscenza.

La riflessione di Crusius rappresenta un vero e proprio punto di svolta nel dibattito illuminista sull'assenso: come già sottolineato, il *pro vero habere* trova spazio nelle logiche wolffiane nella misura in cui fornisce gli strumenti teorici per indagare questioni di carattere più generale, tutte riconducibili al tema della *Gewissheit*. L'assenso getta luce sui fenomeni soggettivi inerenti alla conoscenza della verità, quali il livello di convinzione intellettuale, il valore delle diverse forme di credenza o i meccanismi epistemici che accompagnano l'insorgere del pregiudizio e dell'errore. Per quanto essenziale, dunque, il *Beifall* rappresenta un concetto accessorio per lo sviluppo di tematiche più ampie. È con Crusius che la riflessione sull'assenso acquisisce un ruolo autonomo all'interno del discorso logico: egli, infatti, non si limita ad introdurre un nuovo termine nel lessico filosofico dell'epoca ma dedica al tema anche un'intera sezione del *Weg zur Gewißheit*. Il *Vorwahrhalten* è indice della piena dignità filosofica attribuita all'assenso e il fulcro di un'analisi incentrata su temi specifici, che la distinguono dalla riflessione sui contrassegni di verità e sui relativi gradi di certezza:

⁴⁶⁹ Come nota giustamente Risse, il discorso sulla certezza e sul *Vorwahrhalten* rientra nella parte teoretica del *Weg zur Gewißheit* – e non in quella pratica, come vorrebbe la suddivisione tradizionale – proprio in virtù del significato teoretico e psicologico che Crusius attribuisce alla *Vernunftlehre* in generale. Cfr. W. RISSE, *Die Logik der Neuzeit*, cit., p. 692.

⁴⁷⁰ *Weg* § 444.

Finora sono stati indicati i contrassegni della certezza e anche dell'approssimazione alla certezza, e dunque i contrassegni della verità in generale. Tuttavia, non bisogna confondere la questione se qualcosa sia vero – e debba quindi essere ritenuto tale – con la questione se qualcosa sia ritenuto vero, o possa essere ritenuto vero in base ad ogni sorta di condizioni arbitrarie⁴⁷¹.

Interrogarsi sulla natura dell'assenso significa dunque mettere da parte l'analisi dei fondamenti logici della certezza per concentrarsi sulle modalità di formazione [*Erzeugungsarten*] del *Vorwahrhalten* e sugli effetti che esso esercita sull'animo umano. Questo cambio di prospettiva implica una visione espressamente psicologica dell'assenso, inteso come uno stato di appagamento soggettivo, in cui l'intelletto, acquisita sicurezza di fronte agli oppositori, non è più spinto a cercare ulteriori fondamenti di verità: «Noi ci acquietiamo dunque nella verità rappresentata, in modo che la volontà non induce ulteriormente l'intelletto a cercare nuove ragioni conoscitive della verità stessa»⁴⁷². La rivalutazione dell'assenso non interessa, tuttavia, solo la sfera della logica: la dipendenza dai principi della volontà – che, come vedremo, rappresenta uno degli aspetti più innovativi della dottrina crusiana del ritenere vero – rende il *Vorwahrhalten* un concetto dalla spiccata valenza pratica, meritevole, quindi, di una riflessione di tipo etico. L'importanza dell'assenso per lo sviluppo di tematiche morali emerge chiaramente nella *Anweisung vernünftig zu leben*, in particolare nella sezione dedicata alla *Moraltheologie*. Nel capitolo III, dal titolo *Von dem vernünftigen Glauben, als einer Pflicht gegen Gott in Ansehung des Verstandes und des Willens zugleich*, Crusius applica i principi del *Vorwahrhalten* alla riflessione sulla fede razionale, tema centrale della sua teologia. Si tratta di un'operazione che riscrive i confini della *fides* wolffiana e che sancisce definitivamente il legame – caro a Kant – tra il tema dell'assenso e questioni di carattere morale e religioso.

Nonostante l'autonomia tematica attribuita al *Vorwahrhalten* – sulla quale torneremo in seguito – Crusius non recide, a livello logico, il nesso tra ritenere vero e certezza, anch'essa connotata da forti tinte psicologistiche e soggettiviste: al pari dell'assenso – e in stretta connessione con esso – la certezza è concepita da Crusius come un *Zustand*, una condizione interiore in cui il soggetto si sente libero dal timore del contrario⁴⁷³ ed è dunque costretto [*gezwungen*] a riconoscere la validità di ciò che assume come vero⁴⁷⁴. Lo stato soggettivo di certezza e l'assenso dato all'oggetto procedono dunque di pari passo. Il riferimento alla

⁴⁷¹ *Ibidem*.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ *Weg* § 420.

⁴⁷⁴ *Weg* § 421.

negazione dell'opposto e all'assunzione di certezza che ne consegue potrebbe suggerire, se non un punto di contatto, quantomeno una certa vicinanza tra la posizione di Crusius e quella di molti autori razionalisti: Wolff stesso – non a caso in una delle parti più “psicologiche” della sua *Philosophia rationalis* – aveva indugiato sulla costrizione interiore prodotta da forme “obbligate” di assenso, a loro volta derivate dal potere dimostrativo delle catene inferenziali⁴⁷⁵. L'idea che la certezza sia fondata sulla negazione dell'opposto contraddittorio era inoltre assai diffusa negli ambienti wolffiani, come dimostrano i casi emblematici di Knutzen e Baumgarten⁴⁷⁶. È Crusius stesso, tuttavia, ad escludere qualunque legame con le dottrine razionaliste: non è infatti lecito, sottolinea, deviare dalla definizione generale di certezza da lui stesso fornita, «come coloro che ritengono la certezza una qualità della cosa o della conoscenza, in virtù della quale l'opposto risulta impossibile»⁴⁷⁷. Il riferimento a Wolff e ai suoi seguaci è chiaro: il principio di non contraddizione è sufficiente a giustificare solo la verità (e di conseguenza la certezza) delle proposizioni matematiche. Tuttavia, la *geometrische Gewißheit* rappresenta solo un caso molto specifico di certezza dimostrativa, in cui la costrizione interiore che spinge all'assenso è basata esclusivamente su criteri formali⁴⁷⁸. La maggior parte della certezza che l'intelletto umano sperimenta – ad esclusione della certezza morale che, come vedremo, risponde a specifici criteri di probabilità – è quella che Crusius chiama *disciplinalische Gewißheit*, la cui forza risiede «nell'impossibilità di pensare diversamente una cosa, di separare o di dividere certi concetti»⁴⁷⁹. L'intelletto nega dunque ciò che si oppone all'oggetto del nostro assenso non tanto perché il primo contraddica logicamente il secondo, quanto perché il *Gegenteil* appare inconcepibile in base ai supremi principi della conoscenza. L'impossibilità di pensare l'opposto – da cui scaturisce il sentimento della certezza – non è dunque formale ma psicologica ed è conforme ai criteri che regolano il funzionamento dell'intelletto:

È chiaro che ogni certezza dell'intelletto umano ha origine dal sommo principio indicato, e che essa sorge dalla percezione interiore di tale principio o della connessione di una proposizione con esso. Perciò, secondo una definizione più completa, la certezza

⁴⁷⁵ Cfr. *supra*, pp. 25, 36-37.

⁴⁷⁶ Cfr. *supra*, pp. 52, 68-69. In Meier la connessione diretta tra certezza e non contraddittorietà appare più sfumata: più che sulla negazione logica dell'opposto – comunque necessaria, al pari della *ratio sufficiens*, per la conoscenza del vero – la certezza meieriana è fondata, soggettivamente, sulla coscienza della verità e si presenta, dunque, come una qualità esclusiva della conoscenza. Cfr. *supra*, pp. 82 e ssg.

⁴⁷⁷ *Weg* § 420.

⁴⁷⁸ *Weg* § 423.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

nell'intelletto umano consiste nella percezione interiore del legame tra una proposizione e la sua opposta contraddittoria, grazie alla quale si è consapevoli che la seconda o non si lascia affatto pensare o non si lascia affatto assumere come vera⁴⁸⁰.

La certezza non è riducibile alla mera *determinabilitas preadicati* di Wolff né, tantomeno, all'assenza di *formidine opponisiti* descritta da Knutzen: entrambe le prospettive danno eccessivo risalto all'elemento logico-formale, che, ridotto ai soli principi di ragion sufficiente e di non contraddizione, non basta a giustificare l'insorgere della certezza a livello soggettivo. L'unico *principium formale* che ne determina la comparsa è il sommo principio della ragione, il quale, pur essendo logico, non è né vuoto né astratto, poiché descrive il contenuto e i meccanismi intrinseci del pensiero⁴⁸¹. L'interesse di Crusius per l'aspetto contenutistico è ben testimoniato anche dal richiamo alle sensazioni come *principium materiale* della certezza, essendo quest'ultime la fonte da cui ha origine la conoscenza intellettuale⁴⁸².

L'intento di Crusius è quello di elaborare una dottrina della certezza rivolta al contenuto effettivo della conoscenza e ai processi mentali che presiedono l'insorgere di stati di convinzione, in accordo con la sua concezione della verità e della disciplina logica in generale. Non è dunque un caso che l'attenzione dell'autore sia rivolta principalmente alla certezza soggettiva, ovvero alla «conoscenza che l'intelletto stesso ha di non essere afflitto dal timore del contrario»⁴⁸³. Ad una lettura più attenta, appare evidente come il medesimo tono introspettivo sia usato anche in relazione alla certezza oggettiva: quest'ultima – lungi dal descrivere «la qualità di una cosa, in virtù della quale essa già esiste o esistono le ragioni che la determinano»⁴⁸⁴ – si riferisce, infatti, all'«esistenza stessa di un oggetto, nella misura in cui lo si considera come qualcosa che può essere conosciuto con certezza da un qualunque intelletto»⁴⁸⁵. La certezza oggettiva perde così il proprio valore metafisico – in base al quale Baumgarten l'aveva definita «apperceptibilitas veritatis in ente»⁴⁸⁶ – per indicare la semplice conoscibilità concreta di una cosa da parte di un intelletto in generale. Tra certezza oggettiva e soggettiva non sussiste più alcun divario qualitativo: entrambe rappresentano gradi diversi dello stesso fenomeno epistemico, visto dalla prospettiva

⁴⁸⁰ Weg § 421.

⁴⁸¹ Cfr. Weg § 421: «Il principio secondo cui ciò che non si può pensare come vero è falso costituisce il contrassegno della certezza e dunque è esso stesso, o la connessione con esso, l'elemento formale [*das Formale*] della certezza; perciò lo si può anche chiamare principio formale di essa».

⁴⁸² *Ibidem*. Cfr. anche Weg § 257.

⁴⁸³ Weg § 420.

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ *MetB* § 93.

generale dell'oggetto e da quella particolare dell'intelletto conoscente. Come suggerisce lo stesso Crusius, assistiamo ad un mutamento di paradigma molto simile a quello applicato alla nozione di verità:

Si può considerare un oggetto o rispetto a un intelletto possibile, solo come qualcosa che si lascia conoscere; oppure lo si può confrontare con un intelletto reale [*wirklich*], che ne ha conoscenza. Perciò si suddivide la verità in oggettiva o metafisica, la quale non è altro che la realtà [*Wirklichkeit*] o la possibilità dell'oggetto stesso, finché lo si considera, in generale, come qualcosa che si lascia pensare da un intelletto qualsiasi; e in una soggettiva o logica [*logikalische*], la quale è la verità in un intelletto realmente esistente, ovvero quella relazione tra le sue rappresentazioni e gli oggetti, in virtù della quale essi concordano e la verità è quindi conosciuta⁴⁸⁷.

Al pari della certezza, la verità metafisica e quella logica vengono separate in base alla conoscibilità dell'oggetto da parte di un intelletto in generale o di un intelletto concreto, con un linguaggio che si avvicina molto a quello kantiano. Contrariamente a Kant – che adotterà la prospettiva del *möglicher Verstand* in un'ottica esclusivamente trascendentale – Crusius rigetta il nesso razionalista tra logica ed ontologia riducendo la nozione di verità (e, di conseguenza, quella di certezza) ad una dimensione prettamente soggettiva e psicologica. I principi cardine della *Vernunftlehre* crusiana non rappresentano le controparti logico-formali dell'essere, bensì regole intrinseche del pensiero che determinano il funzionamento del processo conoscitivo.

La rinuncia alla fondazione della logica sull'ontologia non ha inoltre gli esiti radicali che riscontreremo in Kant: se quest'ultimo arriverà a considerare la logica una disciplina in sé conclusa e priva di fondamento esterno, Crusius ricorre alla teologia per giustificare il valore assoluto della verità metafisica e dei principi supremi della conoscenza. È nell'intelletto divino, infatti, che la dimensione generale della *objectivische Wahrheit* e quella particolare della verità logica si sovrappongono⁴⁸⁸ e lo stesso avviene in rapporto alla certezza: «Dio conosce tutte le cose in modo certo – precisa Crusius – in virtù dell'infinita perfezione della sua essenza»⁴⁸⁹. Il bisogno di scongiurare qualunque interpretazione scettica del suo psicologismo logico⁴⁹⁰ – oramai privo della controparte

⁴⁸⁷ *Weg* § 52.

⁴⁸⁸ *Ibidem*. Su questi argomenti cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 84-85.

⁴⁸⁹ *Weg* § 420.

⁴⁹⁰ La confutazione dello scetticismo occupa una parte consistente del capitolo X del *Weg zur Gewißheit*: scopo della riflessione di Crusius è far emergere il carattere necessario dei supremi principi razionali mostrando la stoltezza [*Thorheit*] e l'iniquità [*Unbilligkeit*] di coloro che li negano attraverso una sistematica ricerca del dubbio [*Zweifelsucht*]. La posizione dello scettico risulta insostenibile per cinque ragioni fondamentali: egli ignora deliberatamente il naturale sentimento di certezza che manifesta di fronte a verità

ontologica – spinge Crusius a cercare nella Provvidenza divina il fondamento supremo della certezza. La *Gewissheit* scaturisce dalla necessità intrinseca al *Wesen des Verstandes*, in conformità ai sommi principi degli inseparabili e degli indiscernibili. Questa può manifestarsi o come «l'inclinazione fisica [*physikalische Neigung*] dell'intelletto ad assumere certe cose come vere» o come un vincolo di natura pragmatica (*Verbindlichkeit der Klugheit*)⁴⁹¹. La necessità psicologica alla base della certezza e del ritenere vero soggettivi dev'essere ricondotta, tuttavia, ad una necessità di grado più elevato, che solo la perfezione del *summum ens* è in grado di fornire: «infine si riconoscerà che la fonte di ogni verità e certezza deve risiedere in qualcosa di necessario, ovvero nell'intelletto divino»⁴⁹². L'intelletto umano può conoscere la verità in modo certo quanto più si conforma all'intelletto divino di cui è copia e in cui trova il fondamento di tutte le regole per l'esercizio del pensiero: queste sono, oltre ai già citati principi degli inseparabili e degli indiscernibili, il principio di ragion sufficiente – indispensabile per comprendere i nessi causali e la finalità del mondo empirico – e lo stesso principio di non contraddizione, che trova unicamente in Dio il suo autentico valore fondativo: «è inutile non voler assumere [i principi della ragione] perché non è possibile dimostrarli dal principio di non contraddizione. Infatti lo stesso principio di non contraddizione è propriamente vero perché è un principio che deriva dall'intelletto divino. Di conseguenza, i restanti principi devono essere veri nella misura in cui anch'essi scaturiscono dall'intelletto divino»⁴⁹³.

La *Gewissheitslehre* elaborata da Crusius si presenta, in sintesi, come un'analisi in chiave psicologica degli stati di convinzione interiore legati, in modo più o meno diretto, ai principi supremi della conoscenza. Il soggettivismo con cui Crusius sviluppa la sua riflessione sul sapere certo – i cui fondamenti ultimi vengono ricondotti alla teologia piuttosto che ai temi ontologici tradizionali – spiega in parte l'importanza che egli riserva alla tematica dell'assenso: il *Vorwahrhalten* rappresenta il naturale complemento di una certezza intesa, psicologicamente, come la «condizione di un essere pensante in rapporto

inconfutabili (come la percezione interna del proprio pensiero) o ai principi dell'intelletto, ivi incluso quello di non contraddizione (*Weg* § 425); si rende colpevole di parzialità [*Parteilichkeit*], poiché è pronto ad ammettere in modo arbitrario la validità di alcune cose a scapito di altre (*Weg* § 426); si comporta sempre in modo irrazionale, o perché decide di non agire, contravvenendo a criteri di verità o falsità palesemente validi, o perché agisce ugualmente, ignorando i suoi stessi propositi scettici (*Weg* § 427); è costretto a negare l'esistenza di Dio e della sua legge poiché rigetta i supremi principi della conoscenza (*Weg* § 428. Cfr. *Anweisung* §§ 346-347); è mosso da cause empie, quali l'ateismo [*Gottlosigkeit*], l'ignoranza o la rinuncia, per pigrizia, a perseguire la verità (*Weg* § 429).

⁴⁹¹ *Weg* § 431.

⁴⁹² *Weg* § 432.

⁴⁹³ *Ibidem*.

alla conoscenza»⁴⁹⁴. In diversi passaggi della sua logica Crusius adotta i termini «*Gewissheit*» e «*Überzeugung*» per descrivere lo stesso fenomeno soggettivo, ovvero quel sentimento di costrizione interiore radicato nei supremi principi della conoscenza: «i tre principi della ragione indicati devono essere ritenuti solo il fondamento della convinzione [*Grund der Überzeugung*] nel nostro intelletto»⁴⁹⁵. Se la certezza, al pari della convinzione, risiede nel vincolo soggettivo che spinge l'individuo ad accettare la verità dell'oggetto, il parallelismo tra certezza, convinzione e assenso appare evidente: «la percezione interiore di una costrizione [*Zwang*] nell'intelletto ad assumere come vera una proposizione, si chiama convinzione»⁴⁹⁶. L'assenso rappresenta quindi anche per Crusius un tassello fondamentale nella definizione della certezza, che risulta indissolubilmente legata a processi di assunzione della verità. La tendenza ad identificare la certezza col ritenere vero è già presente in contesto razionalista e trova la sua massima espressione nella logica meieriana: è con Meier, infatti, che l'interesse si sposta dalla *Gewissheit* – concepita, in termini proposizionali, come una qualità del giudizio – alle forme di atteggiamento epistemico coinvolte nell'acquisizione del sapere erudito⁴⁹⁷. La certezza, in quanto perfezione logica del conoscere, è definita attraverso le modalità del ritenere vero ma resta comunque separata dalla *convinctio*, che Meier considera una condizione interiore derivata dal possesso della completa certezza. Rispetto a Meier, Crusius fa un passo ulteriore: egli non solo rafforza in chiave psicologica il nesso tra certezza e assenso ma arriva anche ad eliminare il divario tra *Gewissheit* e *Überzeugung*, definendo entrambe come stati di natura soggettiva.

Nel sottolineare la sostanziale identità tra convinzione e certezza, e la necessità dell'assenso per la loro determinazione, Crusius fa tuttavia una precisazione fondamentale:

Inoltre, non si confondano [i principi della ragione] con il fondamento dell'assenso o del ritenere vero in generale. Perché si può anche ritenere vero qualcosa senza convinzione; e le ragioni del ritenere vero vanno cercate non solo nell'intelletto ma anche nella volontà, la quale orienta l'intelletto verso gli oggetti e, in certe condizioni, può interrompere l'indagine⁴⁹⁸.

Il *Vorwahrhalten* è sì necessario per illustrare i processi cognitivi riconducibili alla certezza ma possiede anche caratteristiche peculiari, che lo rendono degno di un'analisi

⁴⁹⁴ *Weg* § 420.

⁴⁹⁵ *Weg* § 265.

⁴⁹⁶ *Weg* § 447.

⁴⁹⁷ Cfr. *supra*, pp. 89 e ssg.

⁴⁹⁸ *Weg* § 265.

specifica. Tra queste, la più importante è senza dubbio la contemporanea derivazione dai principi dell'intelletto e della volontà. È in base a questa doppia dipendenza che Crusius definisce il *Vorwahrhalten* «un effetto misto [*gemischte Wirkung*] del nostro animo»⁴⁹⁹, un atto del pensiero che non ha origine dal solo intelletto ma presenta anche una certa componente di arbitrarietà⁵⁰⁰. Crusius introduce così elementi volutaristici inediti nello studio dell'assenso che – come vedremo – avranno una grande influenza sulla riflessione kantiana. Al contrario della certezza, che scaturisce direttamente dai sommi principi della ragione, l'assenso presenta una forte connotazione pragmatica: lo stato soggettivo di *Vorwahrhalten* è il risultato di un'azione volontaria, in base alla quale non solo «ci rappresentiamo una proposizione come vera» ma «ci decidiamo anche a farla valere come vera nel nostro agire»⁵⁰¹. Il progetto crusiano di riabilitazione del libero arbitrio fa dunque sentire i propri effetti anche sul tema dell'assenso soggettivo: Crusius – in sintonia con la tradizione pietista cui appartiene – percepisce l'urgenza di combattere il fatalismo wolffiano non solo ridimensionando la portata del principio di ragion sufficiente a livello metafisico, ma anche conferendo alla volontà un ruolo attivo in ambito gnoseologico, scongiurando il rischio di un'interpretazione deterministica del processo conoscitivo⁵⁰².

Nonostante ciò, il *Wille* descritto da Crusius resta comunque sottoposto a vincoli ben precisi; esso, infatti, tende naturalmente ad assumere l'intelletto come contrassegno di verità e a farne il metro di misura del proprio agire:

Poiché dunque né i desideri né la libertà del nostro volere possono agire direttamente contro la natura del nostro animo, ma piuttosto è intrinseco alla volontà un naturale impulso ad assumere la natura dell'intelletto come il contrassegno della verità e come la norma delle sue azioni: allora non dipende sempre dal nostro controllo, se vogliamo dare l'assenso o meno⁵⁰³.

Il *Vorwahrhalten*, in quanto *gemischte Wirkung* dell'animo umano, può stare solo parzialmente sotto il controllo diretto della volontà. L'atto di conferire o negare l'assenso non è quindi mai del tutto arbitrario: quasi sempre dobbiamo conformarci ai principi

⁴⁹⁹ *Weg* § 445. Cfr. *Anweisung* § 335.

⁵⁰⁰ *Weg* § 109.

⁵⁰¹ *Weg* § 444.

⁵⁰² Secondo Wundt, il volutarismo rappresenta, insieme al realismo, l'elemento che distingue maggiormente la filosofia di Crusius dal razionalismo wolffiano (cfr. ID., *Kant als Metaphysiker*, Enke, Stuttgart, 1924, rist. in Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1984, pp. 62-69). Crusius considera il *Verstand* e il *Wille* le due facoltà fondamentali [*Grundkräfte*] dell'animo umano, oggetto, rispettivamente, della logica e della telematologia, la «dottrina della volontà umana» (*Anweisung* § 1) propedeutica al discorso morale.

⁵⁰³ *Weg* § 445. Cfr. *Anweisung* § 336.

dell'intelletto e, in certi casi, ammette Crusius, «se le ragioni del conoscere [*Erkenntnißgründe*] sono sufficientemente forti e vivide, siamo in questo completamente determinati»⁵⁰⁴. Qui Crusius sta ribadendo, da una prospettiva differente, la correlazione tra certezza e assenso condivisa da tutti i logici del tempo: essere certi di qualcosa significa assumerla necessariamente come vera. La piena certezza – sia essa derivata da criteri formali o da principi intrinseci all'intelletto – richiede sempre un assenso obbligato da parte di chi la possiede. Sebbene l'atto di ritenere vero risulti in molti casi determinato, occorre precisare, sottolinea Crusius, che «l'assenso non è imposto da cause esterne [*äusserliche Ursache*], ma può essere causato solo da un'attività interna [*innerliche Thätigkeit*] all'animo stesso»⁵⁰⁵. Questa può essere legata alla rappresentazione più o meno completa degli *Erkenntnisgründe* – e dunque avere un'origine esclusivamente intellettuale – oppure dipendere dall'influsso che la volontà esercita indirettamente sull'intelletto, influenzando la direzione [*Richtung*] e la forza [*Anstrengung*] del suo agire. Intelletto e volontà sono pertanto strettamente collegati: il primo funge da supremo contrassegno di verità ed è quindi il punto di riferimento a cui il *Wille* tende ad uniformarsi; la seconda, invece, indirizza l'operato del primo, condizionando indirettamente gli esiti della ricerca intellettuale. Questa dialettica tra *Verstand* e *Wille* spiega la maggior estensione dell'assenso rispetto alla certezza: essendo il *Vorwahrhalten* un atto epistemico parzialmente arbitrario, esso può anche non derivare da uno stato di convinzione soggettiva. L'essere certi impone un assenso necessario ma non sempre è vero il contrario: è ciò che Crusius intende sottolineare quando afferma che «è possibile ritenere vero qualcosa senza convinzione»⁵⁰⁶. Questo può succedere – come vedremo – quando il soggetto dà il proprio assenso a qualcosa di cui non possiede una certezza completa, ma solo un grado più o meno elevato di probabilità. In altri casi, tuttavia, ciò si verifica a causa di un'ingerenza del volere sull'intelletto. Per Crusius non è sempre lecito considerare l'operato della volontà come qualcosa di positivo: il volere è utile ai fini della conoscenza solo se indirizza la riflessione

⁵⁰⁴ *Ibidem.*

⁵⁰⁵ *Ibidem.*

⁵⁰⁶ *Weg* § 265. Già Wolff aveva messo in luce la potenziale discrepanza tra certezza e assenso nel descrivere le forme incerte di conoscenza, come la *fides* o l'*opinio*, in cui il soggetto ritiene vero qualcosa sulla base di ragioni insufficienti. La maggiore estensione dell'assenso risiede, secondo Wolff, nella capacità dimostrativa dell'individuo: chi dimostra la verità di una proposizione è costretto a ritenerla vera; in caso contrario dovrà concedere il proprio assenso in modo incerto, senza conoscere con assoluta sicurezza la verità di ciò che assume. Nella logica wolffiana la volontà non ha dunque alcun ruolo nella determinazione dell'assenso soggettivo. Cfr. *supra*, pp. 39-40.

intellettuale secondo i principi della ragione e in conformità alla *natura intellectus*. In caso contrario, il suo influsso sarà solo d'ostacolo al conseguimento di un assenso fondato:

Dato che l'orientamento e lo sforzo dell'intelletto dipendono dalla volontà, uno può ostacolare, nelle cose che non sono immediatamente chiare, l'effettiva rappresentazione delle ragioni conoscitive, o almeno il grado sufficiente della loro vividezza [*Lebhaftigkeit*], distinzione ed esistenza [*Wirklichkeit*], e per questo essere la causa per cui egli non è indotto all'assenso tramite le ragioni conoscitive sufficienti che gli si presentano o che gli si potrebbero presentare⁵⁰⁷.

L'intelletto mantiene dunque un ruolo predominante nel quadro gnoseologico crusiano. Senza di esso verrebbero meno i principi che orientano la libertà del volere e che determinano la validità del nostro ritenere vero. Se la volontà impedisce la chiara rappresentazione intellettuale degli *Erkenntnisgründe* il risultato può essere un assenso irrazionale o un assenso incompleto: il primo si manifesta quando il soggetto «ha giudicato sufficienti fondamenti di prova [*Beweisgründe*] assolutamente non validi»⁵⁰⁸ o si è basato su ragioni soggettive (desideri o decisioni arbitrarie); il secondo, quando le cause dell'assenso non sono presenti in grado sufficiente.

Tramite il rapporto oscillante tra certezza e assenso – che può tradursi in una completa sovrapposizione o in una discrepanza tra i rispettivi ambiti – Crusius individua tre categorie principali di *Vorwahrhalten*. Ognuna di esse descrive un particolare modo della relazione tra il soggetto che esprime l'assenso e l'oggetto ritenuto vero, verso il quale è possibile manifestare un grado più o meno elevato di certezza. La prima forma di assenso su cui Crusius si sofferma è quella data a proposizioni immediatamente certe o che sono così strettamente legate a proposizioni evidenti da possedere una certezza analoga a quella immediata: si tratta dei supremi principi della ragione, delle sensazioni distinte e delle proposizioni immediate, in cui la costrizione interiore che abbiamo nel ritenerle vere si manifesta in modo diretto⁵⁰⁹. A queste si aggiungono, inoltre, proposizioni infinitamente probabili [*Sätze der unendlichen Wahrscheinlichkeit*], ossia proposizioni che è possibile fondare su un numero sempre crescente di ragioni⁵¹⁰. Dato che la certezza è trattata da Crusius in termini psicologici, le proposizioni che possiedono un grado di probabilità molto elevato, o che sono riconducibili a giudizi evidenti, sono dunque equiparate (ai fini dell'assenso) alle proposizioni immediatamente certe. Questa equiparazione non è solo

⁵⁰⁷ *Weg* § 445. Cfr. *Anweisung* § 342.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ Cfr. *Weg* § 421.

⁵¹⁰ Cfr. *Weg* § 410 e *Anweisung* § 341.

conforme ad una visione introspettiva del *Vorwahrhalten* – la forza interiore con cui decido di ritenere vera una proposizione evidente ed una massimamente probabile è pressoché identica a livello soggettivo – ma è anche indice del tono pratico con cui i temi della certezza e della probabilità sono sviluppati nella logica crusiana. Per Crusius, indagare la natura della *Gewissheit* comporta innanzitutto un’analisi dei limiti dell’intelletto, che interessano l’origine dei suoi pensieri, l’estensione e il genere della conoscenza alla sua portata e il suo legame con la volontà⁵¹¹. Per quanto riguarda la certezza nello specifico, il carattere limitato dell’intelletto si ripercuote sul grado e sul tipo di convinzione che esso può raggiungere:

In parte, non possiamo sempre avere una certezza immediata, ma dobbiamo accontentarci di una mediata; in parte, non conosciamo tutte le cose certe, di cui abbiamo un sapere, tramite la via della dimostrazione, ma la maggior parte – e anche quelle più utili, dato che da esse dipende la fondazione di concetti reali – sono conosciute con una certezza morale, e dunque attraverso la via della probabilità; in parte, dobbiamo anche accontentarci della mera attendibilità [*Zuverlässigkeit*], della probabilità in senso stretto o di una possibilità del tutto flebile; e, ciononostante, potremmo avere l’obbligo di agire in base ad esse⁵¹².

La certezza è dunque una condizione interiore a cui l’intelletto umano deve tendere ma a cui perviene solo di rado. Quasi sempre la ragione deve fare affidamento su un sapere verosimile o, nella migliore delle ipotesi, su una certezza morale. Questo spiega perché Crusius ritiene le conoscenze massimamente probabili meritevoli di un assenso immediato: queste – oltre a risultare indistinguibili, in termini di forza soggettiva, ad un sapere evidente – rappresentano, nella maggior parte dei casi, la forma più completa di conoscenza a cui l’intelletto umano può arrivare e su cui può fondare il proprio agire⁵¹³. Tale connotazione pratica emerge anche dal modo in cui Crusius distingue le diverse forme di sapere probabile. Egli fornisce una prima definizione generale della probabilità, intendendola, sempre in tono psicologico, come «la qualità di una proposizione in base a cui si è inclini a ritenerla vera, o almeno a ritenerla più vera del contrario, sebbene anche l’opposto risulti pensabile»⁵¹⁴. La probabilità in senso ampio viene poi declinata in tre forme distinte. La

⁵¹¹ *Weg* § 443.

⁵¹² *Ibidem*.

⁵¹³ L’insistenza di Crusius sui limiti dell’intelletto e della ragione, e in particolare sui limiti della certezza dimostrativa in favore di quella morale, è in gran parte frutto del suo antiwolffismo di matrice thomasiana e pietista: Crusius concepisce, infatti, la filosofia come scienza del reale, non del mero possibile, ed esalta il ruolo del sapere probabile a scapito della conoscenza dimostrativa. Cfr. in merito G. TONELLI, *Einleitung*, cit., p. 22).

⁵¹⁴ *Weg* § 360.

prima riguarda la mera supposizione [*Muthmassung*], o probabilità in senso stretto, che Crusius traduce col latino “*verisimile*”; si tratta della probabilità che attribuiamo a quelle proposizioni che giudichiamo «più facilmente possibili e degne di esser ritenute vere rispetto all’opposto»⁵¹⁵. Il secondo genere di probabilità è quello attribuibile a cose attendibili [*zuverlässig*] o credibili [*glaubwürdig*], ovvero il “*probabile*” vero e proprio. Questo si riferisce a «ciò che reputiamo meritevole di essere assunto come vero in un grado tale da poter agire senza esitazione in conformità ad esso»⁵¹⁶. La superiorità del *probabile* sul *verisimile* – che Crusius definisce, appunto, «probabile in senso più basso»⁵¹⁷ – risiede quindi nell’importanza gnoseologica del primo ai fini dell’agire pratico. Accanto a queste due forme, Crusius ne identifica poi una terza: è la cosiddetta certezza morale [*moralische Gewißheit*], assegnata a «ciò che riteniamo certo in modo assoluto ed inconfutabile, sebbene il suo contrario appaia in sé stesso pensabile»⁵¹⁸. La certezza morale rappresenta il livello più elevato di sapere a cui si può giungere attraverso la via della probabilità [*Weg der Wahrscheinlichkeit*], in base alla quale l’opposto contraddittorio, per quanto concepibile, viene escluso col grado massimo di verosimiglianza in favore della cosa ritenuta vera⁵¹⁹. La *moralische Gewißheit* risulta quindi del tutto equivalente alla certezza completa: l’unica differenza tra le due risiede nel fatto che la seconda si manifesta quando il contrario viene negato in base ai principi degli inseparabili e degli incongiungibili, tramite la cosiddetta via della dimostrazione [*Weg der Demonstration*]⁵²⁰.

Tra tutti i livelli di convinzione sperimentabili dall’intelletto, la certezza rappresenta solo il grado più elevato. Al di sotto di essa si delinea una scala di valori che comprende, in ordine discendente, il probabile in senso stretto, l’attendibile, il facilmente possibile [*das leicht Mögliche*] e il mero possibile [*das bloß Mögliche*], fino ad arrivare, ai livelli più bassi, all’improbabile e al falso. Ciascuno di questi livelli rappresenta una tappa del cammino di avvicinamento alla certezza che l’intelletto intraprende con l’ausilio della logica. Sebbene questa ascesa possa arrestarsi ad un certo grado di verosimiglianza senza

⁵¹⁵ *Weg* § 361.

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ *Ibidem*.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ *Weg* § 360. La certezza morale è quella che pertiene, ad esempio, alla conoscenza dell’immortalità dell’anima, ottenibile attraverso prove probabili [*wahrscheinliche Beweise*] (cfr. *Weg* § 417). Sulla cosiddetta prova morale dell’immortalità dell’anima promossa da Crusius e sulla sua influenza sulla riflessione kantiana cfr. P. RUMORE, *Kant and Crusius on the Role of Immortality in Morality*, in C. W. DYCK (ed. by), *Kant and his German Contemporaries*, Cambridge University Press, 2018, pp. 213-231.

⁵²⁰ *Weg* § 359.

mai raggiungere il vertice, l'approssimazione alla certezza è già di per sé sufficiente a fondare la maggior parte delle azioni umane, tanto da risultare paragonabile alla certezza medesima in relazione ai fini ultimi della ragione⁵²¹. Il valore pratico attribuito al sapere probabile ci conduce alla seconda categoria di *Vorwahrhalten*, quel genere di assenso che «diamo ad alcune proposizioni a causa della loro connessione con altre proposizioni note ed assunte in precedenza»⁵²². Crusius sta descrivendo qui una forma di ritenere vero basata su prove [*Beweise*], ovvero sulla percezione interiore [*innerliche Empfindung*] di un legame tra diverse proposizioni. L'aspetto più rilevante di questa forma "indiretta" di assenso è il fatto che essa può rivolgersi non solo a cose dimostrate per via intellettuale – attraverso *Demonstrationen* in senso stretto⁵²³ – ma anche a proposizioni assunte come vere in base a criteri di verosimiglianza. Viene dunque ribadita l'idea che il *Beifall*, per quanto essenziale ai fini della certezza, mantenga, rispetto a quest'ultima, una propria autonomia: è infatti lecito ritenere vero sia ciò di cui siamo assolutamente certi – in modo diretto o indiretto – sia ciò verso cui manifestiamo un grado più o meno elevato di convinzione. In quest'ultimo caso, il nostro assenso sarà basato «su una piena certezza morale, su cose attendibili o su una mera possibilità in senso stretto»⁵²⁴.

L'unica condizione per esprimere un assenso fondato è che questo derivi da ragioni epistemiche valide (certezza completa o principi della probabilità). In caso contrario, si perviene ad un genere di *Vorwahrhalten* del tutto diverso (il terzo), quello che viene dato «ad una proposizione in base a mere ragioni apparenti, che possono essere dimostrazioni presunte o probabilità presunte ma infondate»⁵²⁵. Questa forma di assenso è indice di uno stato di credulità [*Leichtgläubigkeit*] soggettiva, in cui l'individuo è spinto a ritenere vero qualcosa a causa di una cattiva applicazione di ragioni probabili.

Un uso valido dei *Gründe der Wahrscheinlichkeit* consente di assumere la verità di un ente tanto su basi teoretiche (l'oggetto è ritenuto vero in quanto gnoseologicamente probabile) quanto, soprattutto, su basi pratiche (l'oggetto è ritenuto vero poiché sufficientemente probabile ai fini dell'azione). Questa lettura pratica del sapere probabile

⁵²¹ Cfr. *Weg* § 441.

⁵²² *Weg* § 446.

⁵²³ Nel lessico di Crusius, il *Beweis* denota, genericamente, «la connessione di una proposizione con una o altre proposizioni assunte come vere, in base alla quale anch'essa dev'essere ritenuta vera» (*Weg* § 516). Una *Demonstration* è una forma più specifica di *Beweis*, in cui la conclusione risulta necessariamente certa grazie all'esclusione del suo contrario su base razionale (*Weg* § 521).

⁵²⁴ *Weg* § 446.

⁵²⁵ *Ibidem*.

comporta una totale rivalutazione del concetto di *Glauben*, che viene adottato da Crusius come vero e proprio sinonimo di *Vorwahrhalten*: «il ritenere vero di una proposizione è detto anche credere, nella misura in cui il termine credere è adottato in senso ampio»⁵²⁶. Nel suo significato più generale, il *Glaube* crusiano si riferisce all'intero fenomeno dell'assenso soggettivo, concepito come l'insieme dei modi della credenza riferibili ad un determinato contenuto proposizionale: «con esso – precisa Crusius – vengono chiarite le modalità con cui è possibile credere a qualcosa»⁵²⁷. La credenza in senso generico non possiede, quindi, alcuna connotazione religiosa né risulta associata alla mera *fides*, intesa, in ottica wolffiana, come la fiducia accordata ad un testimone⁵²⁸. Essa denota, al contrario, tutte le possibili forme di attribuzione di verità associate ad un certo grado di convinzione. In un'accezione più specifica, tuttavia, il *Glauben* «indica ciò che dev'essere semplicemente creduto, in opposizione a ciò che si percepisce [*empfindet*] e a ciò che è conosciuto in modo distinto e indubitabile tramite la via della dimostrazione»⁵²⁹. Da questa prospettiva, il *Glaube* esprime unicamente il credere associato alle diverse forme di conoscenza probabile, cioè l'atto di ritenere vero qualcosa di cui non si ha una completa certezza. Le ragioni che fondano tale atto epistemico – in assonanza con i principi della seconda e della terza categoria di *Vorwahrhalten* – permettono a Crusius di suddividere il *Glauben im engeren Verstande* in razionale ed irrazionale: un credere irrazionale ha origine quando la cosa probabile è assunta come vera in base a cause [*Ursachen*] soggettive, come la pigrizia, l'influsso di pregiudizi o il cattivo uso della libertà del volere. L'intelletto viene in tal caso distolto dalla ricerca dei fondamenti di verità e la quiete dell'animo viene promossa attraverso la repressione sistematica del dubbio. Chi manifesta un credere razionale, al contrario, «percepisce una certezza morale a cui non può opporsi»⁵³⁰ oppure decide di assumere come vere cose probabili per agire in conformità a scopi finali [*Endzwecke*]. Il vincolo che orienta l'agire umano e fonda il *vernünftiger Glaube* assume in Crusius una connotazione sia pragmatica sia espressamente morale. La necessità di ritenere vero il probabile in base a fini può scaturire, infatti, da un semplice obbligo della

⁵²⁶ *Weg* § 447.

⁵²⁷ *Ibidem*.

⁵²⁸ Crusius rigetta esplicitamente l'equivalenza tra *Glaube* e *fides* sostenuta dai razionalisti: l'assenso *per testimonium* è infatti ritenuto insufficiente a definire sia il *Glaube* in senso ampio sia quello in senso stretto (*Anweisung* § 334).

⁵²⁹ *Weg* § 447.

⁵³⁰ *Ibidem*.

prudenza [*Verbindlichkeit der Klugheit*]⁵³¹ o da un vero e proprio obbligo legale [*gesetzliche Verbindlichkeit*]: il primo orienta l'agire in funzione di scopi contingenti, stabiliti in base al mero arbitrio soggettivo; il secondo è espressione di una necessità morale, che determina le azioni umane in ottemperanza al volere divino:

Chiamo obbligo della prudenza quella necessità morale in virtù della quale dobbiamo fare o non fare qualcosa, se non vogliamo rinunciare ai nostri fini ultimi [*Endzwecke*], a condizione che siano considerati i nostri. Al contrario, un obbligo legale è quella necessità morale, in virtù della quale dobbiamo fare o non fare qualcosa se non vogliamo contravvenire alla volontà del Signore da cui dipendiamo e a cui siamo chiamati ad obbedire⁵³².

Siamo di fronte ad un modo di concepire l'assenso per scopi pratici che ricorda molto da vicino la posizione di Kant relativa al *Glaube*. Come avremo modo di mostrare in seguito⁵³³, anche il *Glaube* kantiano risente, infatti, di questa doppia concezione della sfera pratica, tanto da indicare sia forme di credenza pragmatica (*pragmatischer Glaube*) sia la vera e propria fede su basi etiche (*moralischer Glaube*)⁵³⁴. La dottrina kantiana del *Glaube* poggia, tuttavia, su una nozione di certezza morale completamente rinnovata in chiave trascendentale. Crusius, dal canto suo, resta fedele ad una visione prettamente teologica del credere razionale, in cui il vincolo soggettivo che muove all'assenso deriva dal bisogno di uniformarsi all'intelletto divino. Da questo punto di vista, la riflessione crusiana sul *Glaube* risponde all'esigenza di ribadire – in opposizione al wolffismo – la sostanziale irriducibilità dei contenuti di fede a puri principi intellettuali e di mostrare, al tempo stesso, la validità dell'assenso su base etico-religiosa. Il modo in cui Crusius affronta il tema del *vernünftiger Glaube* mostra altresì come questa dialettica tra ragione e fede non si risolva nel predominio della seconda sulla prima: al contrario, il discorso teologico trova nella filosofia un valido

⁵³¹ La *Klugheit* è propriamente «l'abilità [*Fertigkeit*] di uno spirito razionale di scegliere e adoperare gli strumenti adatti ai suoi fini» (*Anweisung* § 666). Essa ha quindi un significato pragmatico ed è oggetto – accanto alla riflessione sulla legge naturale in senso ampio – di una delle due sezioni principali della *praktische Philosophie* (*Weg* § 17).

⁵³² *Weg* § 413. Cfr. *Anweisung* § 162. La fede razionale è posta come un dovere [*Pflicht*] nei confronti di Dio: essa è dunque un assenso necessario, i cui fondamenti morali ci costringono a mettere da parte ogni genere di dubbio o di atteggiamento neutrale (*Anweisung* § 345). La necessità dell'assenso su basi etico-teologiche è pari a quella del ritenere vero intellettuale.

⁵³³ Cfr. *infra*, pt. II cap. 3.

⁵³⁴ La riflessione di Crusius – al pari di quella di Kant – fa leva sull'ambiguità semantica del termine “*Glaube*”, che in tedesco indica sia forme generiche di credenza sia la fede in senso religioso. Il *Glaube* crusiano può dunque significare, contemporaneamente, “credenza” (intesa, genericamente, come assenso), “credenza” (in chiave pragmatica) e “fede” (in ottica teologico-morale). Un'analisi puntuale dell'influenza di Crusius sul *Glaube* kantiano, con particolare attenzione ai concetti di obbligo della prudenza e obbligo legale, è contenuta in G. GAVA, *Kant and Crusius on Belief and Practical Justification*, in corso di pubblicazione su «Kantian Review».

sostegno, necessario per sistematizzare i principi della religione e difenderli dalle obiezioni dell'ateo e dello scettico. La fede di cui parla Crusius è dunque puramente razionale. La sua natura può essere indagata grazie ai principi dell'assenso forniti dalla logica e i suoi criteri di giustificazione affondano le radici nella riflessione morale:

Non si ritiene che questa dottrina appartenga alla teologia rivelata. Difatti io non parlerò della fede nel sovrasensibile e nemmeno della fede in questa o quella verità rivelata, ma della semplice fede razionale, che ha come fondamento nient'altro che semplici principi razionali. Invece le verità generali sulla natura e sull'obbligatorietà della fede razionale, che la teologia rivelata già presuppone, devono essere necessariamente indagate dalla filosofia morale⁵³⁵.

Il quadro di riferimento thomasiano e pietista – in cui la teologia gioca ancora un ruolo chiave nell'elaborazione del discorso logico e nello sviluppo di tematiche morali – è quindi essenziale per comprendere la reale portata della dottrina crusiana del *Vorwahrhalten*. L'interesse di Crusius per il tema dell'assenso è in linea con l'ideale di certezza che egli promuove all'interno della sua logica, un ideale incentrato sulle implicazioni pratiche del sapere probabile più che sull'adozione del metodo matematico. I gradi della convinzione, i meccanismi soggettivi del ritenere vero e i possibili ostacoli derivati dalla natura volontaria dell'assenso permettono quindi di illustrare la fondatezza del *probabile* e di forme non epistemiche di *Vorwahrhalten*. Crusius dedica così ampio spazio al ritenere vero non solo perché dà una lettura fortemente psicologica del processo conoscitivo – e della certezza in particolare – ma anche perché vuole estendere la riflessione filosofica a forme di credenza basate su ragioni pragmatiche o, più specificamente, morali e teologiche. È in quest'ottica che dev'essere interpretata l'equivalenza tra *Vorwahrhalten* e *Glaube*: quest'ultimo, nella sua accezione più specifica, consente di introdurre nuovi elementi di giustificazione morale dell'assenso, del tutto estranei ai principi della *fides* wolffiana. Crusius tenta così di superare la visione razionalista del *pro vero habere*, in cui l'assenso funge da strumento teorico per descrivere i processi soggettivi coinvolti nella formulazione di un sapere certo e matematicamente dimostrato. L'apertura verso modelli di credenza di matrice etica e religiosa, insieme alla riflessione sul carattere volontario dell'assenso, sono gli elementi che avranno la maggior influenza sullo sviluppo del *Fürwahrhalten* kantiano.

⁵³⁵ *Anweisung* § 334.

2. DALLA CERTEZZA AL *FÜRWAHRHALTEN*: LA LOGICA DI KANT

2.1. Assenso e logica pratica

Malgrado le divergenze teoriche e le divisioni di scuola, i principali esponenti della logica illuminista che affrontano il tema del *pro vero habere* concordano su un punto: l'assenso è parte integrante della riflessione sulla certezza ed è quindi argomento di logica pratica. La scelta di includere l'analisi dell'assenso in questa particolare branca della logica risale a Wolff, che nella *Logica latina* tratta del *pro vero habere* in due sezioni della *pars practica*: la prima, «*De usu Logicae in vero a falso, certoque ab incerto dijudicando*» e la quarta, «*De usu Logicae in veritate cum aliis communicanda*». L'assenso funge così da criterio per discutere temi propri della logica *utens*, intesa, nella sua variante *artificialis*, come «l'abito o l'arte di dirigere la facoltà conoscitiva verso la conoscenza della verità»¹. L'*assensus* descrive, nella logica wolffiana, i processi di attribuzione di verità legati alla formulazione di giudizi certi: esso serve ad analizzare i modi del conoscere che derivano dall'applicazione concreta delle regole logiche e, dunque, ad approfondire tematiche come la natura del sapere scientifico, il valore esplicativo delle ipotesi, il sorgere del pregiudizio e dell'errore o i meccanismi della convinzione intellettuale. L'esempio di Wolff è seguito fedelmente da Baumgarten, che suddivide la sua *Acroasis logica* in una *pars theoretica sive docens* e in una *pars practica sive utens*, affidando a quest'ultima le sue riflessioni sul *pro vero habere*².

¹ *Logica latina, Logicae Prolegomena*, § 12. Wolff distingue due generi di logica *utens*, una, appunto, *artificialis* ed una *naturalis*. Mentre la prima consente di tradurre in prassi le regole della logica artificiale in modo rigoroso, la seconda è un mero *habitus solo usu acquisitus*, con cui adoperare le regole del pensiero conosciute in modo confuso per mezzo della logica naturale (§ 9). Alla logica *utens* Wolff contrappone poi una logica *docens*, anch'essa distinta in naturale ed artificiale, il cui compito è illustrare, in modo più o meno sistematico, le regole per dirigere le operazioni della mente verso la conoscenza della verità (§§ 8, 10, 11).

² L'indice dell'*Acroasis logica* varia tra la prima e la seconda edizione: nella versione del 1761 Baumgarten opta per una divisione in parte teoretica o *docens* e in parte pratica o *utens*; Toellner, nell'edizione 1773, suddivide invece la materia in parte generale e speciale. È nella logica di Toellner, inoltre, che compare una delle prime occorrenze del termine "logica applicata" [*adplicata*] (cfr. AL2, *Prefazione*), che, come vedremo, sarà cruciale per individuare l'esatta collocazione della dottrina del *Fürwahrhalten* nella logica kantiana (cfr. *infra*, pp. 176-188). Sull'argomento cfr. C. FABBRIZI, *La logica applicata. Logica e condizioni empiriche soggettive nella filosofia di Kant*, Aracne, Roma, 2012, pp. 33-34.

Anche il *Weg zur Gewißheit* di Crusius accoglie la divisione della materia in teoretica e pratica, ritenuta intrinseca alla natura stessa della logica³. Questa divisione presuppone, tuttavia, una concezione della *pars theoretica* radicalmente diversa da quella di Wolff. Quest'ultimo, infatti, struttura la prima parte della *Logica latina* in quattro sezioni: una di carattere generale, dedicata alla tripartizione delle *operationes mentis*, e tre in cui i concetti, i giudizi e le inferenze sono analizzati nel dettaglio da un punto di vista prettamente formale. Questa prima sezione coincide con la parte *docens* della logica artificiale, che sistematizza e dimostra le regole del pensiero conosciute in modo confuso tramite la logica naturale. Questo costituisce il nucleo più astratto e formale della dottrina logica, il solo a poter essere definito propriamente scientifico⁴. Al contrario, la *pars theoretica* della logica crusiana non espone *more geometrico* il contenuto assiomatico-deduttivo del pensiero, bensì i principi, radicati nel *Wesen des Verstandes*, che presiedono al funzionamento dell'intelletto e lo orientano verso la verità. A questa finalità pragmatica è ricondotto lo studio dei concetti, dei giudizi e delle inferenze: «la parte teoretica si occupa delle ragioni attraverso cui la conoscenza della verità diviene possibile nell'intelletto umano. Qui è dunque necessario trattare delle facoltà dell'intelletto. Da queste scaturiscono i suoi effetti [*Wirkungen*], che sono tre: 1) I concetti [...]. 2) I giudizi. 3) Le inferenze [...]]⁵. La logica crusiana si pone dunque nel solco della tradizione inaugurata da Thomasius, che divide la sua *Vernunftlehre* in due volumi: una *Einleitung zu der Vernunft-Lehre* ed una *Ausübung der Vernunft-Lehre*. La prima, corrispondente alla parte teoretica o generale della logica, illustra i presupposti teorici e metodologici per giungere alla verità senza l'ausilio della sillogistica; la seconda, espressamente pratica, intende fornire gli strumenti [*Handgriffe*] per il rischiaramento dell'intelletto, per il conseguimento della verità e per l'eliminazione dell'errore. Questa suddivisione della materia ha un'utilità più espositiva che teorica: la *pars theoretica* non si contrappone a quella pratica, né si configura come un'esposizione

³ Cfr. *Weg* § 60: «La logica consiste per sua natura in una parte teoretica e in una pratica».

⁴ Wolff non definisce in modo chiaro il nesso tra logica teoretica e *docens*, da un lato, e tra pratica e *utens*, dall'altro. La stessa divisione tra *pars theoretica* e *practica* è assente nei *Vernünfftige Gedanken* e viene introdotta solo nella *Logica latina*, molto probabilmente su esempio di Thümmig, che aveva esposto il sistema wolffiano secondo una rigida ripartizione tra teoria e prassi. Nei *Prolegomena* della *Logica latina* Wolff si preoccupa soprattutto di illustrare le divisioni tra i generi di logica, precisando come la trattazione della parte *utens* debba seguire quella della parte *docens*, di cui fornisce le regole di applicazione (§§ 24-25). L'identificazione tra le due divisioni della logica (teoretica e pratica, *docens* e *utens*) verrà sancita da Baumgarten nell'*Acroasis logica* e data per assodata da Meier nella *Vernunftlehre* (§ 13). Su questi argomenti cfr. W. SCHNEIDERS, *Praktische Logik. Zur Vernunftlehre der Aufklärung im Hinblick auf Reimarus*, in W. WALTER, L. BORINSKI (Hrsg.), *Logik im Zeitalter der Aufklärung: Studien zur Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1980, pp. 85-86.

⁵ *Weg* § 60.

scientifiche delle regole formali del pensiero. Il suo scopo è trattare il problema della conoscenza in generale, inquadrandolo all'interno di un discorso logico che è, nel suo complesso, espressamente pratico⁶. *Mutatis mutandis*, la parte teoretica della logica di Crusius presenta un fine analogo, ovvero mostrare i principi logico-psicologici che rendono possibile il raggiungimento della verità e della certezza. Non è un caso, quindi, che il capitolo sulla *Gewissheit* e sul *Vorwahrhalten* sia posto alla fine di questa sezione: in esso, scrive Crusius, «saremo in grado di mostrare come e in che misura l'intelletto umano può conoscere con sicurezza la verità»⁷. Illustrando i processi di assunzione del vero, il discorso sull'assenso conclude, dunque, una *pars theoretica* caratterizzata da un forte accento pragmatico e decreta, al tempo stesso, il passaggio alla sezione successiva.

In ambito wolffiano, un discorso a parte meritano Knutzen e Meier. Il primo contesta la classificazione wolffiana della logica⁸ ed attribuisce alla *Vernunftlehre* una funzione esclusivamente pratica, ritenendola un mezzo di acquisizione della verità ed un catartico contro gli errori⁹. Questo valore pratico sancisce, agli occhi di Knutzen, la superiorità della logica artificiale su quella naturale: la prima prevale infatti sulla seconda non in virtù del suo carattere scientifico – come sostiene Wolff – ma perché ritenuta più efficace nel prevenire gli errori e nel promuovere un sapere fondato¹⁰. Essendo la logica nella sua interezza intrinsecamente pratica, Knutzen preferisce suddividere la disciplina in una *pars generalis*, che espone le regole del pensiero a cui la mente deve conformarsi, e in una *pars specialis*, che studia l'applicazione di tali norme per l'ampliamento della conoscenza e per l'eliminazione degli errori¹¹. Knutzen non elabora, quindi, una sezione di logica *utens* in cui approfondire la tematica dell'assenso: il ritenere vero mantiene – come tutta la logica – una connotazione pratica, e la sua trattazione viene semplicemente ripartita tra parte generale e parte speciale, in cui l'*assensus* è adottato, rispettivamente, per lo studio dei generi di certezza e per l'analisi dell'errore e del pregiudizio.

⁶ Cfr. W. SCHNEIDERS, *Vorwort* a C. THOMASIIUS, *Ausübung der Vernunftlehre*, rist. anast. in Olms, Hildesheim, 1968, pp. 1-2.

⁷ *Weg* § 60.

⁸ In *Elementa* § 8 Knutzen rigetta tanto la distinzione tra logica naturale (*acquisita* e *connata*) ed artificiale, quanto quella tra logica *docens* e *utens*.

⁹ Cfr. *Elementa* § 10.

¹⁰ Cfr. *Elementa* § 13.

¹¹ Cfr. *Elementa* § 18. Da questo punto di vista gli *Elementa* di Knutzen sono molto più vicini a Thomasius che a Wolff. Cfr. *supra*, p. 48.

Anche Meier, pur ritenendo legittima la suddivisione della logica in teoretica e pratica¹², decide di non adottarla per strutturare la sua *Vernunftlehre* e il relativo *Auszug*. Le ragioni di questa scelta sono innanzitutto espositive: «io mescolerò – afferma Meier nell’opera maggiore – la logica pratica con quella teoretica per comodità e per evitare ogni inutile prolissità. Le regole sono sempre comprese meglio se applicate immediatamente ed io non vorrei rendere la mia logica troppo estesa»¹³. L’assenza di una *pars practica* nella logica meieriana ha, tuttavia, una motivazione più profonda. Nell’espone l’utilità dello studio della logica, Meier sottolinea come la *Vernunftlehre*, oltre ad ampliare il sapere erudito e a migliorare l’intelletto e la ragione¹⁴, sia fondamentale per promuovere la virtù: la logica favorisce, infatti, il corretto esercizio del libero volere, perfeziona la conoscenza razionale da cui l’agire virtuoso deriva ed influisce positivamente sullo sviluppo della coscienza morale [*Gewissen*]¹⁵. La pratica logica non è, dunque, uno sterile esercizio formale del pensiero, utile soltanto, come sostengono i più critici, «ad ordinare la testa di un uomo ma non ad elevarne lo spirito»¹⁶. Al contrario, il valore autentico della *Vernunftlehre* risiede proprio nella sua utilità pratica, intesa tanto in chiave razionale – come perfezionamento dell’intelletto – quanto in un senso propriamente morale: «Sebbene io ammetta – scrive Meier – che la logica non sia pratica quanto la dottrina dei costumi e che non ci si possa elevare direttamente grazie ad essa, dichiaro tuttavia che essa contribuisce molto al miglioramento dell’animo. Se la logica fosse solo una dottrina arida, che non potesse in alcun modo contribuire a promuovere la virtù nel suo complesso, riterrei che non varrebbe la pena studiarla e non consiglierei a nessun uomo ragionevole di apprenderla. [...] Una conoscenza è pratica quando dà il proprio contributo e si dimostra indispensabile all’esercizio della virtù, anche se solo in modo debole o indiretto»¹⁷. La logica, in quanto disciplina tecnica, possiede un contenuto astratto e formale, potenzialmente riconducibile ad una *pars theoretica*; tuttavia, un’esposizione sterile di tale contenuto, separato dai principi che ne consentono l’applicazione, finirebbe non solo per generare inutili ripetizioni ma anche per contravvenire alla natura stessa della logica, il cui scopo è appunto promuovere il corretto esercizio del pensiero e favorire – anche se indirettamente – la pratica della virtù. La distinzione della logica in teoretica e pratica non è dunque scorretta

¹² Cfr. *Vernunftlehre* § 13 e *Auszug* § 7.

¹³ *Vernunftlehre* § 13.

¹⁴ Cfr. *Vernunftlehre* §§ 17-18.

¹⁵ Cfr. *Vernunftlehre* §§ 20-22.

¹⁶ *Vernunftlehre* § 19.

¹⁷ *Ibidem*.

di principio, come affermato da Knutzen: è semplicemente inadatta a chiarire le peculiarità e gli scopi della disciplina, oltre che ridondante da un punto di vista espositivo. Nello strutturare i suoi manuali logici, Meier opta quindi per uno schema quadripartito che, oltre ad essere ritenuto il più naturale, rispecchia la ripartizione in *inventio*, *dispositio*, *elocutio* ed *exercitatio* di stampo ciceroniano¹⁸. Il risultato è un'esposizione della materia incentrata sulle perfezioni logiche della conoscenza erudita, anch'esse mutate dalle perfezioni estetiche che Meier espone negli *Anfangsgründe* su modello di Baumgarten¹⁹. All'interno di questa struttura argomentativa, il discorso sull'assenso svolge una funzione particolarmente importante: spostando l'attenzione sui meccanismi della credenza, il *für wahr halten* diviene essenziale per analizzare la *Gewissheit* in un'ottica prettamente soggettiva. L'assenso permette di far confluire nel capitolo sulla certezza tutti quei temi che venivano tradizionalmente ricondotti ad essa ma che erano affrontati in sezioni distinte della logica: Wolff, ad esempio, separa la riflessione sulle forme positive e negative di *cognitio* – oggetto del capitolo IV della sezione I della *Logica latina*, intitolato *De scientia, opinione, fide atque errore* – dallo studio della *convinctio* e del *praejudicium*, condotto nel capitolo III della sezione V. Baumgarten, nella prima edizione dell'*Acroasis logica*, concentra le sue considerazioni sull'*assensus* nel capitolo VII (che è di fatto un calco del capitolo IV della logica wolffiana) a cui vengono aggiunte parti sulla probabilità, sul pregiudizio e sulle forme difettose di inferenza. Nell'edizione più estesa curata da Toellner, l'*assensus per testimonium* diviene oggetto della *Martyrocritica* nel capitolo III, ed è dunque separato dal resto dell'analisi condotta nel capitolo II, in cui si tratta della conoscenza razionale *stricto sensu*. Nel caso degli *Elementa* di Knutzen, riflessioni sul *pro vero habere* sono contenute, come già detto, nella sezione II della *pars generalis*, incentrata sui gradi di certezza e sulle forme di *cognitio*, e nella sezione I della *pars specialis*, dedicata ai rimedi contro gli errori e i pregiudizi. Nella *Vernunftlehre* di Meier tutti questi temi convergono in una più generale riflessione sulla certezza, intesa come perfezione della conoscenza da promuovere attraverso lo studio delle regole logiche. Questa operazione è

¹⁸ Cfr. *Vernunftlehre* § 23: «Una riflessione moderata può convincere chiunque che per un qualunque discorso sono richieste quattro parti, né una di più né una di meno. L'invenzione [*Erfindung*] delle cose e dei pensieri, la loro ordinata connessione, la designazione o l'esposizione dei pensieri tra loro ordinati e l'abilità necessaria di colui che vuole tenere il discorso». La quadripartizione di matrice retorica della *Vernunftlehre* è frutto della mediazione dei logici di Halle (Budde, Hineccius e Otto *in primis*) e di Baumgarten (Meier recupera infatti l'articolazione della *pars practica* dell'*Acroasis logica*): cfr. R. POZZO, *Georg Fridrich Meiers "Vernunftlehre"*, cit., pp. 89-92, 187 e ssg.

¹⁹ Il prevalere dell'elemento estetico nella logica meieriana è ritenuto da Capozzi una delle motivazioni principali che avrebbero indotto Kant ad adottare il manuale di Meier per le sue lezioni universitarie. Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 102-107.

possibile rivalutando la funzione teorica del *Beifall*, che, da complemento allo studio di una certezza concepita in termini proposizionali, diviene il fulcro di un'indagine sulla credenza, utile a chiarire la natura e il funzionamento del processo conoscitivo. Il capitolo VI della *Vernunftlehre* e del relativo *Auszug* condensa in un discorso unitario tutta una serie di problematiche che gravitano intorno al tema della certezza e che trovano nei meccanismi soggettivi dell'assenso un'univoca chiave di lettura. Questa parte della logica meieriana presenta, quindi, un'articolazione interna particolarmente complessa. Se prendiamo come riferimento la numerazione dei paragrafi dell'*Auszug*, possiamo suddividere il capitolo VI in sette sottosezioni, ognuna incentrata su un'area tematica ben precisa:

1. definizione generale della certezza e classificazione delle sue forme (§§ 155-167)
2. assenso, pregiudizi e incertezza (§§ 168-175)
3. dubbio (§§ 176-180)
4. opinione e ipotesi (§§ 181-183)
5. convinzione e persuasione (§§ 184-190)
6. dimostrazione (§§ 191-200)
7. esperienza e *fides* (§§ 201-215).

Il capitolo sulla certezza risulta così il più ampio tra quelli dedicati alle perfezioni logiche, tanto da raggiungere l'estensione di capitoli più "tecnici", come quelli sui giudizi e le inferenze (IX e X). Questa suddivisione è utile non solo per chiarire il contenuto del testo di Meier ma anche per orientarsi all'interno degli scritti logici kantiani: tanto il materiale inedito, composto dalle *Reflexionen* e dalle *Vorlesungsnachschriften*, quanto la *Logik* curata da Jäsche scaturiscono, infatti, da un confronto con la logica di Meier e ne seguono, più o meno fedelmente, l'articolazione. Adottando come riferimento l'ordine e la struttura del discorso meieriano saremo quindi in grado di inquadrare meglio la dottrina del *Fürwahrhalten* all'interno del discorso sulla certezza e, soprattutto, di chiarirne la funzione complessiva nel sistema della logica critica.

La nostra indagine sul *Fürwahrhalten* sarà condotta proprio a partire dai testi che compongono il cosiddetto *corpus* logico: tali sono le già citate *Reflexionen*, le annotazioni di Kant alla sua copia dell'*Auszug* meieriano²⁰; le *Logik-Vorlesungen*, le trascrizioni ad opera di uditori delle lezioni kantiane di logica; e lo scritto *Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, il manuale di logica kantiana curato da Jäsche su commissione

²⁰ Le *Reflexionen* di logica sono riportate in AA XVI, dove è riprodotto per intero anche il manuale di Meier.

dello stesso Kant. Sebbene la critica sia oramai concorde nel ritenere questi scritti una fonte indispensabile per lo studio della logica kantiana, occorre tenere in considerazione i numerosi problemi filologici ed interpretativi che tuttora sollevano²¹. Per l'analisi delle *Reflexionen*, nonostante le critiche o le proposte di emendazione avanzate in anni più recenti²², rimane imprescindibile il monumentale lavoro di datazione compiuto da Adickes, che ha raggruppato le annotazioni kantiane in 33 fasi temporali sulla base di rilievi oggettivi condotti sul testo manoscritto (posizione, tinta, ecc.)²³. Le *Reflexionen* rappresentano, ad oggi, la principale fonte per studiare l'evoluzione del pensiero logico di Kant, a patto di adottarne con cautela la datazione e di tenere conto dei rapporti che le legano al manuale di Meier e al resto della produzione kantiana. Più complesso è il discorso relativo alle *Logik-Vorlesungen*. Ne possediamo nove, di cui sei pubblicate da Lehmann nel volume XXIV della *Akademie-Ausgabe*²⁴ e tre edite da Pinder in tempi più recenti²⁵. A queste si aggiungono la frammentaria *Logik Herder* e i compendi delle logiche *Hintz e Hoffmann*, sempre pubblicate in AA XXIV, ed estratti della *Logik Mrongovius*, contenuti nel volume XXIX dell'edizione dell'Accademia. Questi testi hanno sollevato numerosi dubbi non solo in merito alla loro datazione ma anche alla loro attendibilità: si tratta, nella maggior parte dei casi, di rielaborazioni di appunti presi a lezione da anonimi studenti, talvolta ricchi di errori di trascrizione o di imprecisioni terminologiche. Lo studio di questi testi, per quanto fecondo e per molti aspetti indispensabile, richiede dunque grande cautela: è necessario tener presente che si tratta di fonti indirette del pensiero kantiano e, soprattutto, avere ben chiari i criteri storico-filologici adottati per la loro pubblicazione. Accorgimenti particolari sono richiesti, infine, anche per lo studio della *Logik Jäsche*. Sebbene nessuno sia ormai disposto a definire il testo un *Machwerk* mascherato da opera kantiana²⁶, la *Logik* solleva

²¹ Una ricostruzione puntuale delle problematiche inerenti al *corpus* logico kantiano è contenuta in M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 145-182; T. PINDER, *Einleitung* a I. Kant, *Logik-Vorlesung: unveröffentlichte Nachschriften I*, Kant-Forschungen VIII, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, pp. IX-XXXVII (per informazioni editoriali e filologiche più specifiche sulle logiche *Bauch*, *Hechsel* e *Warschauer* cfr. la medesima *Einleitung*, pp. XXXVIII-LXVIII); E. CONRAD, *Kants Logikvorlesungen*, cit., pp. 43-62.

²² Conrad, ad esempio, ha proposto di restringere l'arco temporale assegnato da Adickes alla fase β^1 (1752-1755/56), facendo risalire questo gruppo di *Reflexionen* al WS 1756-57. Questo, secondo Conrad, farebbe slittare di un anno circa tutte le *Reflexionen* appartenenti alle fasi successive. Cfr. E. CONRAD, *Kants Logikvorlesungen*, cit., pp. 71-74. L'idea di postdatare "meccanicamente" le restanti *Reflexionen* è stata contestata da M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 175-176.

²³ Cfr. E. ADICKES, *Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses*, AA XIV, pp. XXV-XLVII.

²⁴ *LBlomberg* (7-302), *LPhilippi* (303-496), *LPölit* (497-602), *LBusolt* (603-686), *LDohna* (687-784), *LWiener* (785-940).

²⁵ *LBauch* (1-267), *LHechsel* (271-499), *LWarschauer* (505-659).

²⁶ Cfr. E. ADICKES, *Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie*, Tübingen, 1913, p. 48.

ancora degli interrogativi sul lavoro del curatore. I principali dubbi riguardano l'uso fatto da Jäsche del materiale autografo ricevuto da Kant, un uso secondo alcuni impreciso e viziato dal ricorso non dichiarato a compendi di lezioni. Lo studio di questi scritti richiede, quindi, un attento lavoro di comparazione tra le diverse parti del *Logikcorpus*, integrato da rimandi alle opere edite. È questo il metodo di approccio al testo che sarà adottato nel prosieguo del lavoro. In questo capitolo, in cui ci concentreremo sulla genesi e sullo sviluppo del concetto kantiano di *Fürwahrhalten*, la nostra base testuale sarà composta principalmente dal *corpus* logico, oltre che da altre opere pubblicate in cui Kant si è espresso in materia di logica, con particolare riferimento alla *Kritik der reinen Vernunft*. La prima parte del capitolo sarà dedicata alla nascita della dottrina del ritenere vero a partire dal confronto con la logica di Meier e di Crusius. La seconda alla sua formulazione definitiva grazie allo sviluppo del concetto di modalità e alla sua precisa collocazione nel contesto della logica critica.

2.2. Il *Fürwahrhalten* nella logica precritica

I primi riferimenti al tema dell'assenso nella logica kantiana risalgono alla seconda metà degli anni Sessanta. L'argomento è affrontato per la prima volta in un passo della *Logik Blomberg* posto a commento del § 155 dell'*Auszug* meieriano. Durante le lezioni della fase precritica Kant usa alternativamente le espressioni "*Fürwahrhalten*" e "*Vorwahrhalten*" per indicare l'atto di assunzione della verità tradizionalmente identificato col *Beifall* e, dunque, strettamente connesso al problema soggettivo della certezza. Nel passo suddetto, il *Vorwahrhalten* è nominato in rapporto alle ragioni di verità coinvolte nel processo di formazione della *Gewissheit*: «Ciascuna ragione in favore della verità è una ragione del ritenere vero [*Grund der Vorwahrhaltung*], ciascuna ragione della conoscenza, ammesso anche che sia insufficiente, è tuttavia una ragione del ritenere vero»²⁷. Il ricorso al termine *Fürwahrhalten* durante la fase precritica è confermato, inoltre, da un gruppo di *Reflexionen* che Adickes colloca in un periodo compreso tra il 1764 e il 1768, o, al più tardi, anteriore al 1775²⁸.

È degno di nota il fatto che Kant decida di commentare il tema dell'assenso, a cui Meier dedica ampio spazio nel capitolo sulla certezza, usando una terminologia di matrice

²⁷ *LBlomberg* 143.

²⁸ Si tratta delle RR. 2446, 2449-52, AA XVI 371-375.

crusiana: come abbiamo già mostrato, il sostantivo “*Fürwahrhalten*” non compare né nella logica di Wolff né nelle principali fonti wolffiane di Kant. Assai più diffuse erano, infatti, l’espressione tedesca “*Beifall*” e il corrispettivo latino “*assensus*”, entrambe adottate per indicare l’atto soggettivo del ritenere vero [*für wahr halten/pro vero habere*]. L’equivalenza tra *assensus* e *pro vero habere*, sancita da Wolff nella *Logica latina*, trova conferma anche nel *Philosophisches Lexikon* di Walch, che alla voce “*Beyfall*” riporta:

Ueberhaupt, wird eine Neigung der Seele genennt, etwas für wahr zu halten. Es gründet sich derselbe auf eine Erkenntniß der Gründe, die dem Verstande eine Richtung geben, etwas für wahr anzunehmen. Diese Gründe sind entweder glaubwürdige Zeugnisse, wodurch ein historischer Beyfall entsteht; oder es sind andere Gründe, theils gewisse und völlig überzeugende, welche einen festen, gewissen Beyfall (*assensum firmum et inconcussum*) darreichen; theils wahrscheinliche, die einen Beyfall mit Wahrscheinlichkeit erzeugen. Da der historische Beyfall sich auf Zeugnisse stützet, und solche entweder göttlichen oder menschlichen Beyfalle zu reden. Doch bedeutet auch der göttliche Beyfall oft einen solchen, den Gott selbst in Menschen hervorbringt (*assensus effective divinus*)²⁹.

L’articolo di Walch riassume alcuni dei punti fondamentali della dottrina del ritenere vero codificati in ambito wolffiano: la dimensione soggettiva dell’assenso, inteso come “*Neigung der Seele*”, e la sua origine puramente razionale, fondata sul riconoscimento di *Gründe*; la natura “mediata” dell’*assensus per testimonium*, che, in base all’origine della testimonianza, può assumere i connotati di un assenso storico o divino; il carattere stabile o mutabile dell’assenso, a seconda che derivi da una conoscenza certa o semplicemente probabile. Non viene invece fatta menzione del carattere parzialmente arbitrario dell’assenso, tema introdotto nel *Weg zur Gewißheit* ma fondamentalmente ignorato dai wolffiani.

Come abbiamo visto, la comparsa del termine *Vorwahrhalten* risale a Crusius, che lo conia su modello del *pro vero habere* wolffiano e lo usa come sinonimo di *Beifall*. La scelta di Crusius è in gran parte frutto dell’approccio psicologico adottato in rapporto al tema della certezza e dell’assenso medesimo, di cui vengono messi in risalto i processi epistemici soggettivi e gli elementi pragmatico-volontaristici. Fin dalla fase precritica, Kant non sembra intenzionato a recidere il legame tra *Beifall* e *für wahr halten* – che continua a riproporre quando riflette sui modi di attribuzione dell’assenso (conferimento, rifiuto e sospensione) – né tantomeno quello tra *Beifall* e *Fürwahrhalten*, dato che entrambe le

²⁹ J. G. WALCH, *Philosophisches Lexikon*, Leipzig, (1726), ⁴1775, rist. anast. Olms, Hildesheim, 1968, coll. 411-412. È interessante notare come la voce “*Beyfall*” sopra citata sia un’aggiunta di Hennings alla quarta edizione del 1775 (cfr. la prima pagina della *Vorrede* dello stesso Hennings). Essa testimonia, quindi, come il termine fosse divenuto una consuetudine nel lessico filosofico dell’epoca.

espressioni sono ricondotte al medesimo campo semantico. Restano ovviamente da chiarire i motivi che hanno spinto Kant ad adottare il neologismo crusiano per commentare il testo di Meier, in cui l'assenso è indicato col canonico *Beifall* o con la perifrasi verbale “*für wahr halten*”, ma mai con la relativa forma sostantivata. Non si tratta, ovviamente, di una mera questione stilistica ma di una scelta terminologica dettata da esigenze teoriche ben precise, che portano Kant ad affrancarsi parzialmente da Meier già nelle prime fasi della sua riflessione logica. La portata e il tenore di questo distacco saranno messi in luce analizzando separatamente le aree tematiche in cui il *Fürwahrhalten* trova maggiore riscontro.

2.2.1. Verità e certezza

L'*incipit* del § 155 della *Logik Blomberg* definisce genericamente la certezza come la «necessità soggettiva nella qualità dei giudizi»³⁰. Tale necessità soggettiva riposa, essenzialmente, sull'esclusione dell'opposto contraddittorio, che, a livello proposizionale, si presenta come «la negazione di ciò che viene affermato nei giudizi, o anche come l'affermazione di ciò che nel giudizio viene negato»³¹. Per pervenire ad un giudizio certo – e dunque necessario a livello soggettivo – l'esclusione del contrario deve passare attraverso il riconoscimento della sua impossibilità logica: «molti giudizi – afferma Kant – sono fatti in modo tale che il loro contrario mi appare del tutto impossibile e per questo ess[i] [sono] soggettivamente necessari»³². Questa definizione generale di certezza rispecchia quella contenuta nel saggio sulla *Deutlichkeit* – composto all'incirca negli stessi anni – in cui Kant descrive la negazione dell'opposto dalla prospettiva del soggetto giudicante: «si ha la certezza allorquando si riconosce che è impossibile che una conoscenza sia falsa»³³. La formulazione di questo principio è il risultato di un confronto critico con la logica razionalista – più nello specifico, meieriana – e con la logica di Crusius. Nella *Untersuchung* Kant cita espressamente i capisaldi metodologici della gnoseologia crusiana esposti nel *Weg zur Gewißheit*, inclusi la critica al principio di non contraddizione, il ricorso a proposizioni materiali immediatamente certe e la formulazione del supremo principio della conoscenza:

³⁰ *LBlomberg* 142.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ UDG 290, it. 235.

Ai nostri giorni il signor Crusius con la sua filosofia ha creduto di poter dare tutt'altra forma alla conoscenza metafisica con il negare al principio di contraddizione la prerogativa di essere il principio supremo e più generale di ogni conoscenza, con l'introdurre una quantità di altri principi immediatamente certi ed indimostrabili e con l'affermare che la loro esattezza si comprende dalla natura stessa del nostro intelletto, secondo la regola: ciò che non posso pensare se non come vero, è vero³⁴.

Il riferimento a Crusius in questo scritto precritico serve a Kant per contestare alcuni aspetti del formalismo wolffiano in ottica antiriduzionista, dato che lo scopo del saggio è appunto negare la possibilità di applicazione del metodo matematico alla filosofia³⁵. Le conclusioni a cui giunge Kant nel suo saggio sono sostanzialmente le stesse a cui perviene Crusius; la metafisica, applicando un metodo a lei congeniale, può raggiungere una certezza pari, nel grado, a quella matematica, sebbene diversa da quest'ultima sotto il profilo qualitativo: «esiste una certezza necessaria alla convinzione di cui è capace sia la metafisica sia la matematica; solo che quest'ultima è più facile e partecipa di una maggiore intuitività»³⁶. Kant concorda dunque con Crusius nel sostenere l'eterogeneità metodologica tra matematica e filosofia, e la diversità tra le rispettive forme di certezza. Quello con Crusius è tuttavia solo un accordo di fondo, riguardante soprattutto l'esistenza di principi materiali e la critica all'unicità del *Satz des Widerpruchs*. Molti altri punti fermi della filosofia crusiana sono infatti aspramente criticati: innanzitutto, afferma Kant, la maggior parte delle proposizioni illustrate da Crusius non sono sufficientemente «evidenti per ogni intelletto umano»³⁷ per poter fungere da principi materiali della conoscenza; in secondo luogo, il loro valore di principi è giustificato da ragioni esclusivamente formali: «In filosofia vi sono molte proposizioni indimostrabili, come abbiamo detto anche più sopra, e queste sono rette tutte dai primi principi formali, ma immediatamente; nella misura in cui contengono al contempo il fondamento di altre conoscenze, esse sono i primi principi materiali della ragione umana»³⁸. La componente logico-formale della conoscenza non corrisponde, tuttavia, a quella descritta da Wolff: Kant relega, infatti, il principio di non contraddizione a fondamento dei soli giudizi negativi, identificando nel principio di identità

³⁴ UDG 293-94, it. 238.

³⁵ Per una ricostruzione del dibattito filosofico in cui si inserisce la *Untersuchung* kantiana cfr. G. TONELLI, *La disputa sul metodo matematico nella filosofia della prima metà del Settecento e la genesi dello scritto kantiano sull' "evidenza"*, in ID., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. Cesa, Prismi, Napoli, 1987, pp. 81-146.

³⁶ UDG 296, it. 241 (traduzione modificata). Questa affermazione di Kant ricalca quella di Crusius in *Entwurf* § 234.

³⁷ UDG 295, it. 240.

³⁸ UDG 295, it. 239.

la base di quelli affermativi³⁹. Quella proposta da Kant nella *Untersuchung* è dunque una soluzione intermedia tra il formalismo di Wolff e lo psicologismo di Crusius: il metodo della filosofia, per sua natura analitico, necessita di una serie di principi materiali immediatamente certi e indimostrabili, che si richiamano a criteri formali derivati da una rilettura della logica razionalista.

Quest'ultimo aspetto ha delle ripercussioni importanti sul modo in cui il Kant precritico considera la natura della verità e i suoi rapporti col tema dell'assenso. Abbiamo già mostrato come il fulcro della critica di Crusius alla logica wolffiana consista nel sostenere l'esistenza di *reale Sätze*, necessarie all'applicazione del contenuto formale del pensiero. La loro validità è garantita dal supremo principio della conoscenza, a sua volta radicato nella natura dell'intelletto. È proprio la legittimità di tale principio che Kant mette in discussione:

Per quanto poi riguarda la regola suprema di ogni certezza, che quest'uomo famoso pensa di poter mettere a fondamento di ogni conoscenza, e perciò anche di quella metafisica: ciò che non posso pensare se non come vero, è vero ecc., si capisce facilmente che questa proposizione non potrà mai essere principio di verità per nessuna conoscenza. Se si ammette infatti che non si sa indicare altro principio di verità se non quello che è *impossibile ritenere una cosa se non vera* [*unmöglich anders als für wahr halten*], si dà a vedere che non si sa indicare nessun altro principio di verità e che la conoscenza è indimostrabile. Ora è vero che vi sono molte conoscenze indimostrabili, ma il sentimento della convinzione nei loro riguardi è bensì un'ammissione, ma non certo un principio dimostrativo del fatto che sono vere⁴⁰.

L'aspetto che Kant maggiormente contesta è proprio l'impostazione soggettivistica della logica di Crusius, che pretende di fondare il supremo criterio di verità su una *physikalische Notwendigkeit* intrinseca all'intelletto. Il ricorso a principi materiali per superare l'astratto formalismo wolffiano non ci autorizza, quindi, a rileggere il fondamento di ogni verità in termini psicologici: le proposizioni indimostrabili con cui strutturare le catene inferenziali in metafisica – per quanto portatrici di un contenuto effettivo – devono basarsi su una necessità di tipo logico, che solo i principi di identità e di non contraddizione possono garantire. Il supremo criterio di verità non può che essere astratto e formale, sebbene non circoscritto alla sola mancanza di contraddizione. Questo induce Kant a distinguere nettamente l'ambito (oggettivo) della verità logica da quello (soggettivo) dell'assenso: la forza del nostro ritenere vero, accompagnato all'occorrenza dal sentimento della convinzione [*Überzeugung*], esprime efficacemente le dinamiche interiori connesse al

³⁹ UDG 294, it. 239.

⁴⁰ UDG 295, it. 240 (corsivo mio e traduzione modificata).

riconoscimento soggettivo della verità, ma non rappresenta, di per sé, un criterio sufficiente a dimostrare la verità stessa di una proposizione.

In questa fase della sua riflessione, Kant accoglie la concezione tradizionale della verità come «*convenientia ideae vel cognitionis cum objecto*»⁴¹. Questa è presente in Wolff⁴², in Baumgarten⁴³ e nell'*Auszug* meieriano, in cui la verità logica è definita come «la concordanza [*Übereinstimmung*] della conoscenza con il suo oggetto»⁴⁴. La verità descritta da Meier si basa su criteri tanto esterni quanto interni: quest'ultimi corrispondono al *Satz des Widerspruchs* – che garantisce la possibilità intrinseca della conoscenza, impedendo che essa contenga rappresentazioni tra loro contraddittorie⁴⁵ – e al principio di ragion sufficiente, che fa sì che la conoscenza risulti valida nella serie dei nessi causali⁴⁶. Seguendo l'esempio di Meier, Kant afferma nella *Logik Blomberg* che «tutti i criteri di verità sono o interni o esterni: i primi sono oggettivi, poiché contengono la ragione per cui qualcosa è effettivamente vera o falsa. I secondi sono invece soggettivi, in quanto stabiliscono certe condizioni [*Umstände*] che consentono di presupporre la verità o la falsità in una cosa»⁴⁷. I criteri oggettivi o interni, in quanto «conoscibili a priori»⁴⁸, costituiscono dunque le note [*Merkmal*] formali di verità intrinseche alla conoscenza stessa. Queste, in linea con quanto sostenuto nella *Untersuchung*, sono il principio d'identità e il principio di non contraddizione, validi, rispettivamente, in rapporto ai giudizi affermativi e negativi⁴⁹. Entrambe esauriscono l'orizzonte formale della verità, che Kant identifica con la possibilità interna dell'oggetto⁵⁰. Contrariamente a Meier, tuttavia, Kant sottolinea come la *innerliche Möglichkeit* sia un criterio valido ma di per sé insufficiente a fondare la verità dal punto di vista del contenuto: «il fatto che qualcosa sia possibile e che noi possiamo rappresentarcelo e pensarlo tramite la ragione non significa che esso sia effettivamente vero»⁵¹. L'assenza di contraddizione è semmai sufficiente a giustificare la semplice probabilità. Il rigore dimostrativo del *principium contradictionis* è mantenuto sul fronte della negazione, dato che l'impossibilità dell'oggetto è considerata una «prova infallibile della mancanza di

⁴¹ R. 1765, AA XVI 107.

⁴² Cfr. *Logica latina* § 505: «Est itaque veritas consensus iudicii nostri cum objecto, seu re representata».

⁴³ Cfr. AL2 § 13: «Hinc cognitio cum objecto suo conveniens vera [...] est».

⁴⁴ *Auszug* § 99.

⁴⁵ *Auszug* § 95; *Vernunftlehre* § 121.

⁴⁶ *Auszug* § 96; *Vernunftlehre* §§ 123-124.

⁴⁷ *LBlomberg* 87.

⁴⁸ *LPhilippi* 388.

⁴⁹ *LBlomberg* 88; cfr. anche *LPhilippi* 389.

⁵⁰ *LBlomberg* 89.

⁵¹ *Ibidem*.

verità [*Unwahrheit*], o falsità di una cosa»⁵². È proprio sulla falsità dell'opposto che Kant identifica un criterio sicuro per stabilire la verità dei giudizi e, al tempo stesso, per determinare la necessità soggettiva da cui scaturisce la certezza. La verità – intesa come «necessità oggettiva» del giudizio – e la certezza sono dunque intimamente collegate: «tutto ciò che è vero è allo stesso tempo soggettivamente certo»⁵³. La corrispondenza tra certezza e verità è sostenuta anche in una delle prime *Reflexionen* dedicate al tema: «Wahrheit ist convenientia cognitionis cum objecto. Zur Gewißheit gehört also nicht allein clara repraesentatio objecti, sondern auch clara repraesentatio cognitionis de objecto et convenientiae ipsius cum illo»⁵⁴. Questa *Reflexion* ricalca fedelmente la definizione di certezza come chiara conoscenza della verità fornita da Meier nel § 155 dell'*Auszug*. La *certitudo subiective spectata* rappresenta per entrambi gli autori la controparte soggettiva della verità, concepita in termini di *adequatio* tra conoscenza ed oggetto.

Kant è tuttavia più attento di Meier nel ricondurre il discorso logico su verità e certezza alla sfera del giudizio: «solo nei giudizi – si legge infatti nella *Logik Philippi* – può essere fatta la distinzione tra ciò che è vero e ciò che è certo. La verità è ciò che si riferisce all'oggetto, la certezza si trova nel soggetto»⁵⁵. La discrepanza tra oggettività e soggettività è ancora più evidente in rapporto all'incertezza: questa «si fonda sul fatto che [il soggetto] non è in grado di comprendere e di conoscere qualcosa come vero o falso»⁵⁶. Per questo Kant arriva a sostenere che «nessuna cosa è in sé e per sé incerta»⁵⁷: l'incertezza, così come la piena certezza, sono qualità della conoscenza non della cosa stessa, la quale, per dirla con Meier, è in sé certamente vera o certamente falsa⁵⁸. Il richiamo alla dimensione soggettiva fa sì che la riflessione kantiana sulla certezza si concentri – come già in Meier – non tanto sulle strutture formali che determinano il sorgere di giudizi certi, quanto sulle modalità di assunzione del vero. Queste sono sintetizzate dalla nozione di *Fürwahrhalten*, espressione mutuata da Crusius ma già presente in Meier (in termini di *pro vero habere*) per indicare i modi dell'assenso soggettivo. Il *Fürwahrhalten* rappresenta, dunque, lo spartiacque e, al tempo stesso, il punto di contatto tra la dimensione soggettiva della certezza e quella oggettiva della verità: «per la certezza non è necessaria la verità stessa

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *LBlomberg* 143.

⁵⁴ R. 2422, AA XVI 359 (1752-1755/56).

⁵⁵ *LPhilippi* 420. Cfr. anche R. 2124, AA XVI 244.

⁵⁶ *LBlomberg* 143.

⁵⁷ R. 2423, AA XVI 360.

⁵⁸ Cfr. *Vernunftlehre* § 188; *Auszug* § 156.

della cosa che conosciamo, ma il ritenerla vera [*das Vorwahrhalten derselben*]⁵⁹. Altrettanto esplicita a riguardo è la *Logik Philippi*: «Certezza e verità sono distinte in rapporto al ritener vero soggettivo»⁶⁰.

La certezza, in questa fase della riflessione logica di Kant, presenta quindi un doppio statuto. Essa è radicata nei meccanismi soggettivi inerenti al *Fürwahrhalten* ed è dunque un «sentimento dell'animo umano»⁶¹ legato alle modalità di riconoscimento e di attribuzione della verità. La necessità soggettiva propria della *Gewissheit* si esplica in un assenso «obbligato», che scaturisce dalla conoscenza delle ragioni a favore della cosa assunta come vera: «Maggiore è la probabilità di una cosa più l'intelletto è costretto a ritenerla vera»⁶². Il carattere soggettivo dell'assenso fa sì che la certezza possa riferirsi unicamente alla nostra conoscenza dell'oggetto, a prescindere dal suo valore di verità intrinseco: «Questa necessità di assumere la cosa – precisa Kant – non risiede tuttavia nell'oggetto stesso, ma nel soggetto, perché le ragioni del contrario non superano affatto le ragioni che io riconosco in favore della verità della cosa. La necessità soggettiva di assumere qualcosa è assai ingannevole e volubile, perché non è fondata nell'oggetto»⁶³. La discrepanza tra la verità effettiva dell'oggetto e il nostro modo di ritenerlo vero è all'origine di tutta una serie di fenomeni soggettivi (persuasione, dubbio, pregiudizio) che, come vedremo, sono d'ostacolo al raggiungimento della completa certezza. È proprio il bisogno di scongiurare tale discrepanza che spinge Kant a non recidere il nesso tra certezza e verità sostenuto da Meier: la necessità soggettiva dell'assenso non può fondare la verità, come afferma Crusius; allo stesso tempo, il ritener vero – e la certezza che da esso deriva – non possono ritenersi validi se non presentano una qualche connessione con la verità, cioè con la necessità oggettiva della conoscenza espressa in un giudizio.

2.2.2. Il principio di ragion sufficiente

L'oggettività del conoscere è garantita dal principio di ragion sufficiente, che, in un'ottica ancora tipicamente wolffiana, rappresenta la prerogativa indispensabile di qualsiasi conoscenza razionale. Nel § 17 dell'*Auszug* Meier aveva ben riassunto tale questione: «Quando conosciamo qualcosa, o la conosciamo in modo distinto tramite ragioni [*aus*

⁵⁹ *LBlomberg* 229.

⁶⁰ *LPhilippi* 421.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *LBlomberg* 229.

⁶³ *Ibidem*.

Gründen] oppure no. Nel primo caso abbiamo una conoscenza razionale (*cognitio rationalis*). Per una conoscenza siffatta sono richieste tre cose: 1) una conoscenza della cosa, 2) una conoscenza del suo fondamento [*Grund*], e 3) una conoscenza distinta del rapporto della cosa con il suo fondamento»⁶⁴. Commentando questo passo del manuale nella *Logik Blomberg* Kant si allinea a Meier: «Quando conosco [*erkenne*] semplicemente il fondamento [*Grund*] da una conseguenza [*Folge*] la conoscenza non è per questo ancora razionale. [...] Ma se si comprende [*einsieht*] come dal fondamento segua la conseguenza [...] allora la nostra conoscenza è razionale»⁶⁵. Il conoscere in modo razionale non è dunque quello che Kant definirà successivamente un mero *Erkennen*, un conoscere in modo cosciente per mezzo di note, ma un vero e proprio *Einsehen*, un *discernere* tramite la ragione⁶⁶. Una *vernünftige Erkenntnis* è innanzitutto un sapere fondato su *Gründe*, intesi sia come fondamenti di determinate conseguenze, sia come le ragioni «attraverso cui qualcosa può essere conosciuto»⁶⁷. A partire dal concetto di *Grund* Kant espone i principi fondamentali della *ratio sufficiens*, anch'essi conformi ai dettami del razionalismo wolffiano: «una ragione da cui, in ciò che segue [*in der Folge*], è possibile comprendere tutto, una ragione a cui dunque non manca nulla, è sufficiente [*zureichender*], e quella dove solo qualcosa può essere conosciuto, è una ragione insufficiente [*unzureichender Grund*]»⁶⁸. In linea con quanto affermato da Meier – e quindi in accordo indiretto con Wolff – la *ratio sufficiens* descritta da Kant riassume la totalità dei *Gründe* che fondano una conoscenza, consentendoci di chiarirne il contenuto in termini razionali. La ragion sufficiente si dimostra quindi indispensabile per stabilire i confini della verità a livello logico e, di conseguenza, la validità oggettiva del nostro ritenere vero: «Ciascuna verità ha la sua ragione, ovvero ciò che permette di distinguerla dal falso e di ritenerla vera».⁶⁹

Nell'espone la *ratio sufficiens* in rapporto alla verità, Kant fa tuttavia una precisazione fondamentale: «[Questo principio] è valido in logica. Delle ragioni sufficienti [*hinreichende Gründe*] si parla propriamente in metafisica»⁷⁰. Altrettanto chiara in merito è la *Logik Philippi*: «Il rapporto tra fondamento e conseguenza in logica non riguarda cose ma solo concetti. In logica noi conosceremo soltanto come una conoscenza contiene il

⁶⁴ *Auszug* § 17.

⁶⁵ *LBlomberg* 43.

⁶⁶ Cfr. *Logik* 64-65, it. 58-59.

⁶⁷ *LBlomberg* 42.

⁶⁸ *LBlomberg* 43.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

fondamento delle altre»⁷¹. Kant è dunque molto attento a ricondurre il principio di ragion sufficiente a puri nessi concettuali, distinguendo fin da subito le ragioni conoscitive [*Erkenntnisgründe*], appannaggio della logica, dalle ragioni determinanti [*Bestimmungsgründe*], di matrice ontologica ed oggetto della metafisica⁷². Si tratta di una distinzione assente in Meier, che non solo include nell'*Auszug* la definizione ontologica del principio di ragion sufficiente⁷³, ma fornisce anche una descrizione della *ratio* in cui l'ambito logico e quello metafisico finiscono di fatto per coincidere: «Ciò che permette di conoscere una cosa, sia essa una conoscenza o l'oggetto stesso, è la sua ragione (*ratio*)»⁷⁴. Nel corso della sua riflessione, Kant finirà per inasprire questo divario, escludendo del tutto la prospettiva metafisica dal campo della logica e riducendo il principio di ragion sufficiente ad un semplice criterio formale di verità. Già nella *Reflexion* 1721 – risalente alla prima metà degli anni Sessanta, o comunque non successiva al 1775 – si comincia ad intravedere l'esito di questo processo. Commentando la definizione meieriana della *ratio sufficiens* in *Auszug* § 16, Kant scrive: «[Essa] non appartiene alla logica, poiché quest'ultima non tratta della conoscenza secondo il contenuto (oggetto), ma della mera forma dell'intelletto [*Verstandesform*], cioè del pensiero in sé stesso»⁷⁵. Ancora più lapidario è il giudizio espresso nella tarda *Logik Dohna-Wundlacken*: «Il § 15 e il § 16 nel nostro Autore non rientrano affatto nella logica»⁷⁶. Il fatto che Kant sottolinei la distanza tra logica e metafisica fin dai primi anni del suo insegnamento non significa, tuttavia, che egli rifiuti la validità ontologica della *ratio sufficiens*, né che consideri la logica del tutto indipendente dalla metafisica. Durante la fase precritica Kant è ancora sostanzialmente legato a Meier e a Wolff, per i quali la logica, in quanto scienza delle regole fondamentali del pensiero, deve trovare appoggio nei principi dell'ontologia e della psicologia empirica⁷⁷. Questa dipendenza deriva dal bisogno di giustificare la validità oggettiva dei

⁷¹ *LPhilippi* 342-343.

⁷² Cfr. R. 1716, AA XVI 91, risalente alla metà degli anni Cinquanta: «Der Grund ist entweder der ErkenntnißGrund oder der [existential] BestimmungsGrund».

⁷³ Cfr. *Auszug* § 16: «Alles was möglich und wirklich ist, hat einen Grund, und es hat auch alles einen hinreichenden Grund».

⁷⁴ *Auszug* § 15 (corsivo mio).

⁷⁵ R. 1721, AA XVI 92.

⁷⁶ *LDohna* 703; Cfr. anche la coeva R. 1723, AA XVI 93, posta a commento dello stesso passaggio del manuale: «Qui non dobbiamo parlare delle ragioni della cosa ma delle ragioni della conoscenza».

⁷⁷ Esplicito a riguardo è Wolff: «Quod si in Logica omnia demonstranda, petenda sunt principia ex Ontologia atque Psychologia» (*Logica latina, Discursus praeliminaris* § 89). Questa affermazione è successivamente ripresa da Meier, che nell'*Auszug* scrive: «Le sue [della logica] regole devono essere derivate: 1) dalle esperienze delle azioni della ragione umana, 2) dalla natura della ragione umana, 3) dalle verità fondamentali generali, sulle quali si fonda l'intera conoscenza umana» (*Auszug* § 2). Sui legami tra logica, ontologia e

principi della logica che, come afferma Meier, non può contenere assolutamente «leggi arbitrarie, fittizie [*gekünstelten*] o innaturali»⁷⁸. Nel commentare l'*Auszug*, Kant concorda con Meier, ribadendo che «le nostre regole devono conformarsi alle verità fondamentali generali della conoscenza umana di cui tratta l'ontologia. Queste verità fondamentali sono infatti i principi di tutte le scienze e quindi anche della logica»⁷⁹. L'esortazione nelle logiche *Blomeberg* e *Philippi* a non confondere il discorso logico con quello metafisico non vuole essere, dunque, un invito a ritenere inconciliabili le due discipline. Al contrario, la separazione tra i rispettivi ambiti è la premessa necessaria per consentire un fruttuoso utilizzo del principio di ragion sufficiente – di per sé appannaggio della metafisica – alla sfera della logica. Queste dichiarazioni precritiche devono quindi essere considerate in linea con quanto sostenuto da Meier – che, nonostante il persistere del substrato ontologico, si concentra a sua volta sull'analisi degli *Erkenntnisgründe* – e, in generale, con la posizione di Wolff, che nei suoi scritti logici fa largo uso del principio di ragion sufficiente, pur rinviandone la dimostrazione in sede metafisica⁸⁰.

Nella *Logica latina* la *ratio sufficiens* svolge un ruolo chiave nella determinazione della verità e nell'analisi dei gradi di certezza. In contesto ontologico, il principio di ragion sufficiente – insieme a quello di non contraddizione da cui deriva – fonda la verità trascendentale dell'ente, che, a sua volta, è alla base della verità logica espressa nei giudizi⁸¹. A livello proposizionale, la verità consiste nella «determinabilità del predicato tramite la nozione del soggetto»⁸², la quale richiede un certo numero di *requisita ad veritatem*. Tali requisiti, presi singolarmente, costituiscono le *rationes partiales*, e, nella loro totalità, l'intera *ratio sufficiens*, che giustifica il nesso tra le parti della proposizione⁸³. Il riconoscimento, completo o parziale, della *ratio sufficiens* è ciò che determina il grado della certezza a livello soggettivo: essere completamente certi significa, infatti, avere una

psicologia in Wolff e in Meier, e sull'adesione del Kant precritico al paradigma wolffiano, insiste soprattutto M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 41-42, 185-187.

⁷⁸ *Auszug* § 2.

⁷⁹ *Blomeberg* 28. È interessante notare come, nel brano appena citato, Kant accantoni la trattazione dei principi dell'ontologia per motivi esclusivamente didattici, a riprova del carattere propedeutico delle lezioni di logica e della giovane età dei suoi uditori: «In questo frangente dobbiamo ricordare che qui all'inizio della filosofia non siamo ancora nella condizione di esporre una logica perfetta; per farlo sono richieste nozioni che si possono adoperare solo con quegli uditori che conoscono l'intera filosofia».

⁸⁰ Cfr. *Logica tedesca, Discorso preliminare*, § 4, it. 29: «Poiché del nulla non si può pensare nulla, tutto ciò che può essere deve avere una ragione sufficiente (o una *raison*), da cui si possa vedere perché è piuttosto che non essere; il che è dimostrato più avanti nel suo luogo (*Met.*, §§ 30, 31)».

⁸¹ Cfr. *Ontologia* §§ 498-499.

⁸² *Logica latina* § 513.

⁸³ Cfr. *Logica latina* § 575.

ragione sufficiente per attribuire il predicato al soggetto. In caso contrario, la *determinabilitas praedicati* sarà basata su una semplice ragione insufficiente, ovvero su un numero limitato di *requisita ad veritatem*⁸⁴. Il rapporto tra i requisiti conosciuti e l'intera *ratio sufficiens* quantifica il livello di probabilità di un giudizio. Il principio wolffiano di ragion sufficiente adempie quindi a tre funzioni: 1) consente di identificare la verità e di distinguerla dal falso, 2) fissa i gradi della certezza, 3) assicura il legame tra verità logica e trascendentale, e, di conseguenza, la validità oggettiva dei singoli contenuti proposizionali. Con i dovuti distinguo, la teoria wolffiana della probabilità è riproposta da quasi tutti gli autori razionalisti: vi fanno riferimento Knutzen (che la integra con elementi di logica rüdigeriana⁸⁵), Baumgarten⁸⁶ e lo stesso Meier, che lega il livello di probabilità alla conoscenza di *Gründe*. Rimanendo fedele alla sua visione soggettiva della logica, Meier concepisce tuttavia il *zurechender Grund* non tanto come il motivo fondante la concordanza tra predicato e soggetto in un giudizio, quanto come una ragione conoscitiva a sostegno dell'assenso: «Può anche accadere – si legge nella *Vernunftlehre* – che talvolta conosciamo ragioni che, sebbene insufficienti per una certezza completa, ci inducono a ritenere una conoscenza incerta come vera o come falsa, o entrambe le cose contemporaneamente»⁸⁷. Per Meier il discrimine tra una certezza completa [*ausführlich*] ed una incompleta (cioè un'incertezza) risiede unicamente nel numero di note di verità conosciute dal soggetto. Una nota [*Merkmal*] non è altro che il fondamento [*Grund*] della coscienza [*Bewusstsein*] dell'oggetto, ovvero della conoscenza chiara di esso⁸⁸. «Poiché le note sono ragioni – prosegue dunque Meier – esse sono o ragioni sufficienti della coscienza o ragioni insufficienti»⁸⁹. Per questo la certezza è definita in generale come «coscienza della verità»⁹⁰: essa ha origine dalla conoscenza completa delle note o contrassegni di verità, che, in quanto *Gründe*, rendono oggettivamente fondato il nostro sapere e il nostro ritenere vero.

⁸⁴ Cfr. *Logica latina* §§ 577-579.

⁸⁵ Cfr. *supra*, pp. 54-55.

⁸⁶ In Baumgarten il grado di probabilità non dipende, come per Wolff, dal numero di ragioni parziali conosciute rispetto all'intera ragion sufficiente, ma dal rapporto tra i *requisita ad veritatem* a favore di una conoscenza e quelle a favore della sua contraria: «Probabilia nobis sunt, ad quorum veritatem non quidem omnia, tamen plura requisita clare novimus, quam ad veritatem oppositi» (AL1 § 350).

⁸⁷ *Vernunftlehre* § 203.

⁸⁸ Cfr. *Auszug* § 115: «Una nota, un contrassegno della conoscenza e delle cose (*nota, character cognitionis et rei*), è ciò che, nella conoscenza o nelle cose, costituisce, qualora venga conosciuto, il fondamento in base a cui ne abbiamo coscienza». È importante sottolineare come, anche in questo caso, Meier non distingue tra piano gnoseologico e piano metafisico. Un *Merkmal*, in quanto *Grund* di una conoscenza consapevole, può essere intrinseco tanto alla conoscenza stessa quanto all'oggetto conosciuto: «Una nota è pertanto qualcosa in una conoscenza o, il che è lo stesso, nell'oggetto di essa [...]» (*Vernunftlehre* § 146).

⁸⁹ *Auszug* § 119.

⁹⁰ *Auszug* § 155.

L'assenso associato alla completa certezza risulta pertanto stabile, in quanto suffragato da un numero sufficiente di note. Viceversa, l'incompletezza dei *Gründe* genera incertezza e mina la solidità del ritenere vero a livello soggettivo. A questo stadio, la quantità delle ragioni conoscitive a sostegno dell'assenso (o del suo rifiuto) rappresentano gli unici criteri per definire la natura e il grado di probabilità del nostro conoscere:

Quando assumiamo o rigettiamo una conoscenza incerta sulla base di alcuni contrassegni di validità o invalidità, o conosciamo ragioni più numerose e solide per assumerla piuttosto che per rigettarla, e dunque la nostra conoscenza è probabile (*cognitio probabilis, verosimilis*); o conosciamo ragioni più numerose e solide per rigettarla piuttosto che per assumerla, e quindi abbiamo una conoscenza improbabile (*cognitio improbabilis*); o le ragioni si equivalgono da entrambe le parti, e dunque la conoscenza è dubbia (*cognitio dubia*)⁹¹.

Durante le sue riflessioni precritiche Kant si pone nel solco di questa tradizione. Nella *Logik Blomberg* – ispirandosi chiaramente a Meier – afferma che la certezza «scaturisce nient'altro che dal rapporto di uguaglianza tra le ragioni conoscitive [*Erkenntniß-gründen*] che io possiedo e l'intera ragion sufficiente»⁹². La proporzione tra le ragioni conoscitive e la *ratio sufficiens* è ciò che divide il sapere certo da quello incerto e, nel caso dell'incertezza, ciò che determina il livello di probabilità di una conoscenza. Anche Kant concepisce, dunque, la ragion sufficiente come l'insieme degli *Erkenntnisgründe* a sostegno dell'assenso e la certezza come uno stato soggettivo legato alle modalità e ai gradi del ritenere vero: «La certezza nel suo complesso – scrive – dev'essere considerata come un'unità, come un tutto completo, ed è dunque il metro di misura [*Maaß*] di tutto il nostro ritenere vero e di ciascuno dei suoi gradi»⁹³. In quanto «*maximum* del ritenere vero»⁹⁴, fondato sulla totalità della *ratio sufficiens*, la certezza è sempre accompagnata da convinzione [*Überzeugung*], che deriva «dalla consapevolezza razionale della necessità della conoscenza»⁹⁵. Come per Meier, certezza, assenso stabile e convinzione rappresentano i tre momenti del sapere soggettivamente necessario, cioè basato su un numero sufficiente di note di verità o persino sulla consapevolezza dell'impossibilità dell'opposto. Considerata nella sua interezza, la convinzione costituisce, dunque, l'apice nella conoscenza soggettiva

⁹¹ *Auszug* § 171.

⁹² *LBlomberg* 144.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *LPhilippi* 421.

⁹⁵ *LBlomberg* 144.

del vero⁹⁶, una condizione che raccoglie sotto di sé tutti i gradi dell'assenso, dal dubbio completo alla piena certezza: «Ci si può quindi rappresentare la convinzione come composta da molti momenti [*Momenten*] o elementi, cioè da piccoli gradi della persuasione e del ritenere vero, e si possono assumere tutti i momenti o gradi del ritenere vero e della persuasione di egual natura»⁹⁷. Questi momenti o gradi del *Fürwahrhalten* rappresentano le controparti soggettive della *ratio* conoscitiva; in situazioni di incertezza, esse corrispondono ad altrettanti gradi della ragione insufficiente, che difatti comprende soltanto «ciò che noi pensiamo, ci rappresentiamo e conosciamo della cosa»⁹⁸. Se la certezza completa consiste, quindi, nell'uguaglianza tra le ragioni conoscitive possedute e la ragion sufficiente nel suo complesso, o, per dirla altrimenti, nella coincidenza tra *ratio insufficientis* e *sufficiens*, la probabilità di un sapere incerto sarà determinata dall'estensione della prima rispetto alla seconda. A livello soggettivo, questo si traduce nella quantità di ragioni del *Fürwahrhalten* possedute a favore di una conoscenza: se queste superano anche solo di un grado quelle a favore della sua contraria – nel linguaggio meieriano: se le ragioni del ritenere vero superano quelle del ritenere falso – allora la conoscenza sarà probabile; in caso contrario sarà improbabile⁹⁹. Nel caso di una conoscenza incerta o dubbia, invece, «i momenti del ritenere vero compongono esattamente la metà della ragion sufficiente [...]. L'animo – prosegue Kant, sempre ispirandosi a Meier – rimane senz'altro in sospenso, oscilla per così dire tra il timore e la speranza. Ci sono ragioni tanto da una parte quanto dall'altra per attribuire a entrambe lo stesso peso»¹⁰⁰.

L'aspetto su cui è necessario insistere è il punto di vista soggettivo che Kant adotta per approfondire il discorso sulla probabilità. Meier era stato uno dei primi in ambito wolffiano a ricondurre espressamente la tematica ai rapporti tra *für wahr* e *für falsch halten*. Riferimenti al nesso tra probabilità e ritenere vero – figlio del naturale parallelismo tra certezza e assenso – sono in realtà presenti anche in altri autori, come mostrano diversi passi già citati in precedenza: Knutzen, ad esempio, definisce i *requisita ad veritatem* per la stima soggettiva della probabilità come «le ragioni parziali in base a cui una qualsiasi

⁹⁶ Cfr. *Auszug* § 163: «Una conoscenza certa è detta convincente (cognitio convincens), nella misura in cui è completamente certa, e il sorgere [*Hervorbringung*] di una conoscenza certa siffatta si chiama convinzione [*Überzeugung*] (convinctio)».

⁹⁷ *LBlomberg* 144.

⁹⁸ *LBlomberg* 145.

⁹⁹ *LBlomberg* 144.

¹⁰⁰ *Ibidem*. Cfr. anche R. 2585, AA XVI 428 (1752-1755/56), che recupera anch'essa le parole di Meier: «Ogni conoscenza meramente probabile è incerta, ma non per questo dubbia. Il dubbio è l'equilibrio del giudizio [*Gleichgewicht des Urteils*]» (*Vernunftlehre* § 203).

proposizione dev'essere riconosciuta come vera»¹⁰¹. Nell'*Estetica* Baumgarten descrive la probabilità con termini analoghi: «PROBABILIA quoniam sunt, quibus ad dandum assensum plus rationis est, quam ad denegandum»¹⁰². Quest'attenzione verso la componente soggettiva dell'assenso non trova però, al di fuori della dottrina di Meier, una formulazione altrettanto consapevole e sistematica. Se escludiamo la teoria della verosimiglianza estetica di Baumgarten, legata principalmente a questioni extralogiche, l'interesse di questi autori per il sapere probabile resta incentrato sullo studio dei *criteria veritatis*, secondo i canoni fissati da Wolff. Il rinvio all'assenso, per quanto presente, non assume quindi un ruolo teorico preponderante. Un'eccezione in tal senso, parzialmente accostabile a Meier, è rappresentata da Crusius, che descrive la probabilità col suo classico tono introspettivo: essa – scrive nel *Weg zur Gewissheit* – non è altro che «una qualità della cosa, in virtù della quale si è inclini a ritenerla vera, o almeno più vera del contrario, sebbene anche il suo opposto si lasci pensare»¹⁰³. La posizione di Crusius non è però assimilabile a quella di Meier: in primo luogo, la concezione psicologico-introspettiva dell'assenso è estranea all'orizzonte meieriano; in secondo luogo, la riflessione sulla probabilità in termini di gradazioni del *Vorwahrhaltung* assume in Crusius un valore più espressamente pragmatico e morale. Meier sviluppa la propria dottrina dell'assenso assecondando le tendenze soggettiviste della logica razionalista di metà Settecento, rimanendo comunque inserito in un quadro di riferimento tipicamente wolffiano. È questa l'eredità che Kant raccoglie durante il periodo precritico. La sua teoria della probabilità si richiama ai precetti della dottrina wolffiana – *in primis* la concezione del probabile come sapere fondato su *rationes insufficientes* – “filtrati” attraverso la logica di Meier e la sua concezione soggettiva del *für wahr halten*. Concezione soggettiva che emerge chiaramente dalle pagine della *Logik Philippi*: «la probabilità soggettiva [*subjektive Probabilität*] è il rapporto delle ragioni del ritenere vero, che è più certo rispetto a quello del contrario»¹⁰⁴.

Un bisogno che Kant manifesta fin da subito è quello di indagare, oltre ai meccanismi soggettivi della probabilità, anche la sua validità in termini oggettivi. È questo bisogno che lo spinge ad insistere sulla natura oggettiva della ragion sufficiente, in opposizione alla mera soggettività di quella insufficiente: «La semplice ragion sufficiente – si legge nella *Logik Blomberg* – è oggettiva, la ragione insufficiente è invece soggettiva. Quella

¹⁰¹ *Elementa* § 326.

¹⁰² *Estetica* § 485.

¹⁰³ *Weg* § 360.

¹⁰⁴ *LPhilippi* 433.

determina ciò che dev'essere pensato della cosa, questa, al contrario, è assai dubbia, poiché è facile constatare che si possono avere oggi maggiori, domani minori ragioni di verità di una cosa»¹⁰⁵. La *ratio sufficiens*, fondamento della certezza e della convinzione a livello soggettivo, è, oggettivamente, l'elemento che giustifica la validità del nostro ritenere vero, cioè il fattore che ne garantisce la conformità all'oggetto conosciuto. «La ragion sufficiente – prosegue Kant – è ciò il cui contrario non può essere pensato e rappresentato come vero. Essa contiene dunque naturalmente tutto quello che si trova nella cosa»¹⁰⁶. La conoscenza dell'intera *ratio sufficiens* impone un assenso completo, accompagnato dalla piena certezza e convinzione. Solo un *Fürwahrhalten* parzialmente fondato, ma comunque connesso in gradi diversi alla ragion sufficiente, può dar vita ad un sapere probabile. In caso contrario il ritenere vero assumerà i caratteri della verosimiglianza [*Scheinbarkeit*], ovvero di una conoscenza volubile basata unicamente su ragioni soggettive:

La certezza, e dunque la ragion sufficiente, come abbiamo già detto, sono l'unità di misura [*Maaß-Stab*]. Tutti i giudizi non sono probabili [*wahrscheinlich*] ma verosimili [*scheinbar*], se non è presente alcuna connessione delle ragioni conoscitive con la certezza. Questa verosimiglianza, tuttavia, può variare molto. La probabilità e l'improbabilità sono ragioni oggettive. La verosimiglianza invece è una ragione soggettiva. La probabilità e l'improbabilità riposano cioè nell'oggetto stesso, nella cosa che dev'essere conosciuta; la verosimiglianza, al contrario, in chi non ha alcuna conoscenza della cosa¹⁰⁷.

Il divario tra probabilità e verosimiglianza presentato in queste lezioni precritiche – ed assente nella logica di Meier¹⁰⁸ – combacia sostanzialmente con quello descritto in età più matura nella *Logik Jäsche*:

Per probabilità logica bisogna intendere un ritenere vero in base a ragioni insufficienti che però hanno, con le ragioni sufficienti, una proporzione maggiore di quella delle ragioni del contrario. Con questa definizione distinguiamo la probabilità (*probabilitas*) dalla mera verosimiglianza (*verisimilitudo*): un ritenere vero in base a ragioni insufficienti in quanto esse sono più grandi delle ragioni del contrario¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *LBlomberg* 145. Lo stesso concetto è ribadito in *LBlomberg* 197: «Tutti i giudizi verosimili, al contrario, mutano ogni giorno, dopo che si conoscono più o meno ragioni a favore e contro la cosa. Invece, ciò che è probabile resta tale, per così dire, in eterno, in quanto le ragioni della probabilità sono sì insufficienti, ma tuttavia maggiori delle possibili ragioni del contrario».

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Meier usa addirittura i termini *probabilitas* e *verisimilitudo* come fossero sinonimi, visto che traduce il tedesco “*wahrscheinliche Erkenntniss*” con il latino “*cognitio probabilis, verosimilis*”. Cfr. *Auszug* § 171.

¹⁰⁹ *Logik* 81, it. 74-75.

In entrambi gli scritti il verosimile è descritto come un *Fürwahrhalten* incompleto, derivato dalla valutazione soggettiva delle ragioni *pro* o *contra*, ma slegato dalla conoscenza della ragion sufficiente. Per questo Kant sostiene che è impossibile fare una stima precisa del grado di probabilità di un sapere verosimile: per farlo sarebbe necessario conoscere tutti i momenti che compongono la *ratio sufficiens* e che generano, soggettivamente, la piena certezza della verità. In tal caso l'oggettività del sapere probabile non sarebbe in discussione e potrebbe persino essere quantificata in termini numerici: «La probabilità – recita la *Logik Blomberg* – è una frazione [*Bruch*] dove la ragion sufficiente della verità è il denominatore, mentre le ragioni insufficienti del ritenere vero che io possiedo sono il numeratore»¹¹⁰. Solo la *Wahrscheinlichkeit*, la *probabilitas* in senso stretto, può essere riferita a casi empirici valutabili da un punto di vista matematico, come i giochi e le lotterie, o persino l'aspettativa di vita di una persona in base all'età¹¹¹. Al di fuori della matematica, la conoscenza incompleta della verità (inclusa quella filosofica) assume i connotati della mera verosimiglianza: «La matematica soltanto è quella scienza siffatta che ci consente di conoscere la ragion sufficiente di una cosa. Questo non riguarda invece la filosofia; da ciò deriva anche il fatto che tutte le nostre conoscenze in filosofia che non sono indubbiamente certe, non possono mai essere probabili, ma solo verosimili»¹¹².

Queste pagine della *Logik Blomberg* anticipano in parte il discorso sull'irriducibilità di una parte della filosofia al calcolo matematico delle probabilità. Si tratta di una riflessione che il Kant critico svilupperà ulteriormente, opponendo l'eterogeneità dei contenuti filosofici all'omogeneità dell'oggetto matematico: «In matematica – chiarisce la *Wiener Logik* – si può definire in cifre la ragione sufficiente del ritenere vero probabile, dato che gli oggetti sono omogenei [...]. Nelle conoscenze filosofiche, invece, posso determinare solo discorsivamente le ragioni della verità. [...] Giacché non si può dimostrare come una

¹¹⁰ *LBlomberg* 196. Una descrizione simile del calcolo numerico delle probabilità è presente in *LPhilippi* 433: «Se di una conoscenza ho più della metà del numero delle ragioni sufficienti del ritenere vero, allora la conoscenza è probabile. Ad esempio, se le ragioni sufficienti del ritenere vero sono 12 e ne possiedo 8, allora la conoscenza è probabile. Se invece ho solo la metà delle ragioni sufficienti del ritenere vero, la conoscenza è dubbia. Ad esempio, delle 12 ragioni sufficienti ne possiedo solo 6». Questo esempio ricalca quasi fedelmente quello riportato da Knutzen in *Elementa* § 329. Non ci sono invece riferimenti analoghi né nella *Vernunftlehre* né nel relativo compendio.

¹¹¹ *LBlomberg* 196.

¹¹² *LBlomberg* 197. Il divario tra probabilità e verosimiglianza, e la ponderabilità della prima a scapito della seconda, sono riassunti molto efficacemente nella R. 2591, AA XVI 432 (primi anni Settanta, più probabilmente metà anni Sessanta): «Con la probabilità non bisogna confrontare le ragioni che si conoscono a favore della cosa con le ragioni del suo contrario, ma con la ragion sufficiente della certezza. Quello produce solo verosimiglianza (*verisimilitudinem*). La probabilità in questioni filosofiche non dev'essere misurata [*messen*] ma percepita [*empfinden*]».

ragione si rapporti alla ragione sufficiente, dato che tra cose eterogenee non può essere indicata nessuna uguaglianza di rapporto»¹¹³. Questa analisi si avvale, tuttavia, di una serie di contenuti teorici – come il divario tra intuitività e discorsività – estranei alla fase precritica e a cui Kant perverrà solo con la dottrina del costruttivismo matematico nella *Critica della ragion pura*. All'epoca della *Logik Blomberg* l'opposizione tra matematica e filosofia – e quella tra probabilità e verosimiglianza – è ricondotta a differenze di tipo metodologico e contenutistico, ancora lontane dalle soluzioni adottate negli scritti della maturità.

Un secondo elemento di distinzione è il significato parzialmente negativo che Kant attribuisce al verosimile. Nelle logiche precritiche la *Scheinbarkeit* non è solo ricondotta alla sfera individuale e privata del *Fürwahrhalten*¹¹⁴, ma è anche considerata l'esito di un'indagine superficiale dei requisiti di verità: «Ogni ritener vero basato su ragioni di cui non verifichiamo [*untersuchen*] se in essi sia presente un grado più o meno grande di verità è una verosimiglianza»¹¹⁵. La mancanza di *Untersuchung* rende la *Scheinbarkeit* per certi aspetti analoga alla persuasione [*Überredung*], anch'essa caratterizzata da una stima frettolosa delle ragioni conoscitive: «Qui si assume ogni singolo grado di verità per poter dare l'assenso [*beypflichten*] ad una conoscenza senza che si indaghi [*untersuchet*] se le ragioni del contrario abbiano un grado più alto di verità oppure no»¹¹⁶. Da questo punto di vista la *Scheinbarkeit* sembra in parte assimilabile al termine “*Schein*” [parvenza], usato anche da Meier per definire la persuasione in senso negativo¹¹⁷. Questa – aggiunge Kant – «è realmente una forma di accecamento [*Verblendung*]; poiché qui si considera sempre e solo una parte senza riflettere minimamente sull'opposto, cosa che è altamente nociva»¹¹⁸. Nella *Logik Philippi* Kant insiste maggiormente sul carattere soggettivo della verosimiglianza, facendolo dipendere dalla natura fenomenica della conoscenza sensibile:

¹¹³ *LWiener* 882, it. 138-139.

¹¹⁴ Cfr. *LPhilippi* 436: «Le ragioni oggettive del ritener vero, in quanto si trovano nell'oggetto, valgono per tutti. La verosimiglianza vale solo per i soggetti singoli».

¹¹⁵ *LBlomberg* 143.

¹¹⁶ *Ibidem*. Per questo Kant sottolinea in *LBlomberg* 194 il carattere formalmente erroneo della verosimiglianza, non a caso simile all'erroneità formale dei pregiudizi forieri di parvenza: «Con la verosimiglianza si può effettivamente incappare in un errore, e precisamente nella forma, poiché non si è consapevoli delle ragioni insufficienti».

¹¹⁷ Cfr. *Auszug* § 184: «Il ritener vero in virtù della parvenza [*Schein*] della conoscenza si chiama persuasione».

¹¹⁸ *LBlomberg* 143-144. Questa valutazione negativa della verosimiglianza è accompagnata nella *Logik Blomberg* da un uso meno preciso della terminologia latina; in *LBlomberg* 195-196, ad esempio, Kant attribuisce il termine *probabilitas* alla *Scheinbarkeit* e il termine *verisimilitudo* alla *Wahrscheinlichkeit*: «Se possediamo alcune ragioni insufficienti di verità, allora abbiamo una verosimiglianza (e questo è solo il grado più basso), una *probabilitas*, oppure una probabilità, una *verisimilitudinem*, come grado più elevato».

«La probabilità pertiene all'intelletto, la verosimiglianza ai sensi; e quest'ultima ha dunque luogo solo dove si giudica dall'apparenza [*aus dem Scheine geurtheilt wird*]. Ciò riguarda unicamente i fenomeni [*Phänomena*] [...]»¹¹⁹. La verosimiglianza descritta qui è un sapere incompleto in cui le ragioni del *Fürwahrhalten* «valgono solo in rapporto alla natura del soggetto»¹²⁰, ovvero alla disposizione interiore dell'individuo che esprime un giudizio basandosi sulla mera osservazione empirica: «Era verosimile [*scheinbar*] per gli antichi, e lo è anche per tutta la gente comune, il fatto che il sole si muova intorno alla terra. Per i moderni l'opposto è probabile [*wahrscheinlich*]»¹²¹. Lo *Schein* che fonda (in modo insufficiente) il *Fürwahrhalten* in contesto empirico è lo stesso che genera persuasione, opposta alla convinzione di matrice intellettuale: «Una conoscenza apparentemente certa [*scheinbar gewiss*] si chiama persuasione. La certezza che scaturisce dall'intelletto e non dalla parvenza sensibile [*sinnlichen Schein*] è convinzione»¹²². Questo parallelismo tra verosimiglianza e persuasione sarà poi messo da parte in età più tarda, divenendo oggetto solo di riferimenti sporadici.

2.2.3. Assenso e volontà

Nella logica di Meier l'identificazione più esplicita tra *Beifall* e *für wahr halten* riguarda il tema del conferimento dell'assenso: «Quando possediamo una conoscenza incerta, o la riteniamo vera, e dunque la approviamo [*beypflichten*] e le diamo il nostro assenso; o la riteniamo falsa, e quindi la rigettiamo; oppure non la riteniamo né vera né falsa, perciò sospendiamo il nostro assenso e non ci pronunciamo a favore di nessuno dei due casi»¹²³. Nel commentare il relativo passo dell'*Auszug* nella *Logik Blomberg*, Kant si adegua alla tripartizione fornita da Meier: le forme di atteggiamento [*Verhalten*] epistemico che è lecito tenere di fronte ad una conoscenza sono «1) il conferimento [*Geben*] dell'assenso 2) il rifiuto [*Entziehung*] dell'assenso e 3) la sospensione [*Zurückhaltung*] dell'assenso»¹²⁴. Il primo descrive l'atto di ritener vero qualcosa, e dunque un'operazione intellettuale positiva;

¹¹⁹ *LPhilippi* 436.

¹²⁰ *LPhilippi* 437.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Vernunftlehre* § 200.

¹²⁴ *LBlomberg* § 155.

il secondo un'operazione privativa (ritenere falso); il terzo l'assenza di qualsiasi operazione, ovvero l'astensione dal giudizio¹²⁵.

Un aspetto che Meier non approfondisce, ma che in Kant risulta fondamentale – soprattutto per lo sviluppo della dottrina del *Fürwahrhalten* in contesto critico – è il legame tra le operazioni inerenti all'assenso e alle forme del giudizio. Nella *Logik Blomberg* questo parallelismo viene introdotto per descrivere il processo di accrescimento o diminuzione della conoscenza associato al nostro ritenere vero o falso: «Possiamo figurarci ogni conoscenza come un *plus*, un *minus* o uno *zero*. I giudizi affermativi accrescono la nostra conoscenza, e sono dunque un *plus*. I giudizi negativi non aumentano la nostra conoscenza, e sono dunque un *minus*. Essi cercano solo di ridurre il falso nella nostra conoscenza e di metterci nella condizione di non assumere nulla che non sia vero. In breve, essi servono soltanto ad evitare l'errore. Quando, infine, in merito ad una conoscenza, non affermiamo né neghiamo nulla, questa è la condizione dello *zero*»¹²⁶. Il conferimento, la sospensione o il rifiuto dell'assenso si ripercuotono, dunque, sulla qualità del giudizio espresso: il ritenere vero qualcosa si traduce in un giudizio affermativo, che estende la nostra conoscenza dell'oggetto; il ritenere falso in un giudizio negativo, che non amplia il nostro sapere ma lo mette al riparo dagli errori; la sospensione dell'assenso, infine, non corrisponde ad alcun tipo di giudizio: essa «produce incertezza, sebbene in alcuni casi possa essere alquanto utile»¹²⁷. Queste tre operazioni epistemiche sono pertanto associate – come già in Meier – a precisi livelli di certezza¹²⁸ e, nella *Logik Blomberg*, persino a dei sentimenti, come il piacere [*Vergnügen*], nel caso del ritenere vero, la tristezza, nel caso del ritenere falso, e l'indifferenza o l'indecisione, nel caso della sospensione dell'assenso¹²⁹.

Avendo definito i tre atti del *Fürwahrhalten* come operazioni [*Handlungen*] o «atteggiamenti [*Verfahren*] inerenti all'assenso»¹³⁰, Kant è spinto a chiedersi se l'assenso stesso non sia in qualche modo dipendente dalla volontà. La *Logik Philippi* pone la questione in modo prioritario: «Si dice effettivamente: dare il proprio assenso? Il fatto che vogliamo darlo o meno si basa sul nostro volere [*Belieben*]? L'assenso è quindi un *actus*

¹²⁵ Cfr. *LBlomberg* § 155-156.

¹²⁶ *LBlomberg* 156.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Nel commentare l'assenso meieriano in *Auszug* § 168, Kant scrive in una delle sue prime *Reflexionen* sull'argomento: «Questo corrisponde alla certezza soggettiva. Ad esempio ritenere vera l'esistenza di pianeti abitati» (R. 2505, AA XVI 396).

¹²⁹ *LBlomberg* 156.

¹³⁰ *LBlomberg* 155.

arbitrii? Se non fosse tale, ma fosse solo una condizione del ritenere vero [*Zustand des Vorwahrhaltens*] in cui fossi costretto tramite ragioni, senza che la mia volontà abbia valore, perché si avrebbe bisogno di tali espressioni? Il potere di estorcere *obtorto collo* l'assenso risiede nella forza delle ragioni [*Gewalt der Gründe*]. L'assenso, in questo caso, sarebbe strappato, non dato»¹³¹. Ponendosi questo interrogativo, Kant introduce nella riflessione sull'assenso una problematica sostanzialmente estranea alla tradizione wolffiana, inclusa la logica di Meier. A parte qualche riferimento sporadico, inerente al ruolo della logica¹³² o alle qualità del testimone¹³³, nell'*Auszug* il tema del *Wille* non è mai approfondito, né tantomeno posto in relazione al discorso sul ritenere vero. Lo stesso dicasi per le altre fonti wolffiane di Kant, in particolare Knutzen e Baumgarten. Wolff stesso, nel descrivere il fenomeno della convinzione, fa dipendere l'*assensus* dall'«evidentia principiorum», cioè dalla «vis demonstrationis aut probationis probabilis»¹³⁴. L'assenso, nella logica di Wolff e nelle opere che a lui si richiamano, è sempre ricondotto a fondamenti di natura intellettuale, come la conoscenza di *Gründe* o *Merkmale der Wahrheit*, mai a criteri volontaristici. È proprio questo l'aspetto che genera i maggiori dubbi nel Kant precritico: se il nostro ritenere vero è un prodotto delle regole dell'intelletto, derivato dalla conoscenza chiara od oscura della verità, è sempre possibile parlare di conferimento o di sospensione dell'assenso, ovvero di atti apparentemente volontari? Lo stesso interrogativo può essere applicato al *Fürwahrhalten* in generale: siamo liberi di scegliere cosa ritenere o non ritenere vero? Oppure stiamo parlando di un'operazione intellettuale del tutto determinata? La risposta di Kant in merito non è del tutto univoca. In linea di principio, Kant concorda con Wolff: «nella maggior parte dei casi – afferma – tale atteggiamento di dare, rifiutare o sospendere il nostro assenso non è fondato affatto sul nostro libero arbitrio, ma è piuttosto determinato [*necessitaret*] dalle regole del nostro intelletto e della nostra ragione»¹³⁵. Ciò significa che nei casi in cui possediamo un sapere del tutto certo o persino evidente [*augenscheinlich*], come nel caso della matematica, siamo costretti a dargli il nostro assenso, sia esso conforme o meno ai nostri desideri e aspettative. Un commerciante – esemplifica Kant – che si accorgesse dai suoi conti di aver contratto un forte debito non

¹³¹ *LPhilippi* 423. Altrettanto esplicita nel sottolineare la natura volontaria del *Fürwahrhalten* è la *Logik Bauch*: «Il ritenere vero dipende spesso dal nostro volere. Noi diamo l'assenso, acconsentiamo, sospendiamo l'assenso, cioè facciamo e disfiamo col nostro volere» (*LBauch* 130).

¹³² Cfr. *Auszug* § 8.

¹³³ Cfr. *Auszug* §§ 207, 211.

¹³⁴ *Logica latina* § 993.

¹³⁵ *LBlomberg* 156.

potrebbe negare l'assenso a questa conoscenza, per quanto desideri ardentemente il contrario¹³⁶. La necessità dell'assenso è quindi direttamente proporzionale al livello di certezza posseduta: «Più grande è la probabilità di una cosa, più l'intelletto è costretto a ritenerla vera»¹³⁷. Se la volontà potesse influenzare direttamente l'assenso e la convinzione – si legge nella *Logik Pölitz* – «ci creeremmo continuamente chimere su di una condizione di felicità e la riteremmo anche sempre vera»¹³⁸. Si tratta di una questione tutt'altro che marginale: Kant percepisce, in un certo senso, il rischio di legare eccessivamente il contenuto della credenza a cause arbitrarie, come inclinazioni, desideri o timori individuali. Se in ambito conoscitivo una tale concezione dell'assenso può dare adito ad atteggiamenti epistemici infondati – come il credere a chimere o a conoscenze false – in ambito pratico questa potrebbe minare il contenuto stesso della *fides*¹³⁹, spingendoci a considerare gli oggetti del credere morale come idee astratte frutto dell'arbitrio. È una tematica che richiama da vicino la questione della *Schwärmerei*, che Kant elabora in questi anni nei *Sogni di un visionario*.

Se, da un lato, il ritener vero non può essere propriamente definito un *actus arbitrii*, dall'altro Kant non nega che vi possa essere un influsso indiretto della volontà sull'assenso. Ciò si verifica quando «non vogliamo indagare [*untersuchen*] le ragioni»¹⁴⁰ del ritener vero, quando cioè la ricerca delle note di verità a sostegno del nostro assenso è orientata dal sentimento o dalle inclinazioni individuali, che sono per loro stessa natura arbitrarie e private¹⁴¹. A farne le spese è la ragionevolezza, e con essa l'imparzialità, del *Fürwahrhalten*: «Noi diamo immediatamente il nostro assenso ad una conoscenza che ci risulta assai gradita e piacevole, senza che facciamo prima lo sforzo di indagare più da vicino le ragioni effettive del ritener vero»¹⁴². Siamo di fronte ad un modo di concepire l'arbitrarietà dell'assenso molto simile a quello teorizzato da Crusius. Entrambi gli autori riconoscono, infatti, la natura “mista” del *Fürwahrhalten* e, soprattutto, intendono in modo analogo i rapporti tra intelletto e volontà. Il libero volere, sia per Crusius sia per Kant, può influenzare l'orientamento della ricerca intellettuale in chiave positiva, se tale orientamento è conforme ai principi dell'intelletto stesso, o in modo negativo, se l'operato della volontà

¹³⁶ Cfr. *LBlomberg* 157.

¹³⁷ *LBlomberg* 229.

¹³⁸ *LPölitz* 545.

¹³⁹ Intendiamo qui con *fides* il corrispettivo latino di *Glaube* che, nel lessico kantiano, indica il credere in senso pratico e morale.

¹⁴⁰ *LPhilippi* 423.

¹⁴¹ Cfr. *LBlomberg* 158.

¹⁴² *Ibidem*.

porta la ragione a deviare dalle sue regole. In Crusius l'influsso negativo del libero volere può avere come esito un *Vorwahrhalten* irrazionale o incompleto; Kant si spinge oltre: l'ingerenza eccessiva della volontà non produce soltanto un assenso infondato – ovvero non conforme ai principi dell'intelletto – ma rende anche il conferimento o la sospensione dell'assenso del tutto determinati da cause soggettive. Un *Fürwahrhalten* svincolato dal dominio dell'intelletto e sottoposto unicamente ai principi della volontà non è libero, ma schiavo delle passioni: «Se qualcosa è per noi rilevante e di grande importanza, tanto che da essa dipende gran parte, o persino la maggior parte della nostra serenità [*Gemütsruhe*] e del nostro benessere e felicità esterni, allora l'animo non è sufficientemente libero di considerare la cosa con indifferenza e in modo imparziale da ambo le parti [...]; l'animo, e spesso persino l'intelletto, sono invece, per così dire, vincolati e costretti, così che approviamo subito facilmente e concediamo il nostro assenso a ciò che ci risulta vantaggioso e, viceversa, rigettiamo e disapproviamo immediatamente ciò che potrebbe arrecarci danno od offesa»¹⁴³. Essendo un'operazione dell'intelletto, il *Fürwahrhalten* dev'essere in qualche modo legato ai principi che regolano il nostro agire. Per produrre un assenso fondato questi ultimi devono orientare la ricerca in accordo con le leggi del pensiero fornite dalla logica. La libertà dell'assenso non è mai una libertà d'indifferenza, ma una libertà conforme a regole.

L'influenza di Crusius su queste riflessioni precritiche non sembra essere in discussione, vista la sostanziale coincidenza degli argomenti e la mancanza di fonti alternative in contesto wolffiano. Non è certo nostra intenzione approfondire qui la delicata questione dei rapporti tra il giovane Kant e la filosofia crusiciana¹⁴⁴, né tantomeno sovrastimare la portata del pensiero di Crusius sulla logica precritica. È infatti noto come intorno alla metà degli anni Sessanta l'entusiasmo di Kant verso la logica di Crusius fosse già fortemente ridimensionato rispetto alle prime fasi del suo insegnamento, come testimoniano i riferimenti, non certo lusinghieri, al *Weg zur Gewissheit* contenuti nella *Logik Blomberg*. Alcuni di questi contestano la validità del supremo principio della conoscenza¹⁴⁵; altri la

¹⁴³ *LBlomberg* 158-159.

¹⁴⁴ Su questo tema rimandiamo ai lavori di M. CAMPO, *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese, 1953; A. LAMACCHIA, *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Levante, Bari, 1995; C. KANZIAN, *Kant und Crusius 1763*, in «Kant-Studien» LXXXIV, 1993, pp. 399-407.

¹⁴⁵ «Infine Crusius è divenuto celebre, il quale, tuttavia, a fronte di alcune cose buone, ha sostenuto molte cose errate, e in particolare ha sbagliato nel voler dedurre molti principi dalla natura dell'intelletto» (*LBlomberg* 37).

fondatezza della dottrina della probabilità¹⁴⁶; altre ancora l'oscurità e la scarsa efficacia dell'opera: «Dopo di lui Wolff e Crusius hanno scritto una logica, ma quella di quest'ultimo non può favorire l'apprendimento delle scienze; al contrario, essa è talmente oscura che servirebbe un'ulteriore logica per capirla»¹⁴⁷. Questi commenti risalgono ad un periodo in cui Kant ha già preso le distanze da Crusius, divenuto ai suoi occhi uno dei rappresentanti, insieme a Wolff, della metafisica dogmatica. Nonostante le aspre critiche, tracce del soggettivismo e del volontarismo logico di Crusius sono ancora presenti in questa specifica sezione della logica kantiana. Sappiamo quanto Kant fosse abile nell'usare le fonti in modo critico e distaccato, traendone spesso spunti, anche polemici, utili per lo sviluppo del proprio sistema. È quanto avviene per la dottrina precritica del *Fürwahrhalten*, che mutua da Crusius non solo la terminologia tecnica ma anche alcuni dei nodi teorici fondamentali, primi su tutti la natura volontaria dell'assenso e – come vedremo in seguito – il significato etico-religioso attribuito al *Glaube*. Per quanto riguarda, più nello specifico, il problema della volontà, Kant si richiama, dunque, ad una corrente di pensiero estranea a quella wolffiana moderata, cui in linea di principio appartiene. Crusius gli suggerisce in questo frangente delle soluzioni teoriche per affrontare una problematica rimasta di fatto esclusa dalle logiche razionaliste, anche da quella più “moderna” e meno tecnicistica di Meier.

Restano tuttavia dei punti di distacco: innanzitutto, Kant insiste molto sulla natura deterministica delle inclinazioni soggettive, che, in precise condizioni, possono orientare in modo ferreo il ritenere vero. Aspetto che Crusius non approfondisce. In secondo luogo, il tema della volontarietà dell'assenso è strettamente collegata, in Kant, al problema del pregiudizio e a questioni di metodologia filosofica, entrambi estranei al discorso crusiano.

Abbiamo già visto come il pregiudizio rappresenti uno dei temi cardine della logica di Meier. Nell'*Auszug* tutte le possibili forme di pregiudizio vengono raggruppate in due categorie fondamentali: la prima comprende i cosiddetti pregiudizi dell'eccessiva fiducia [*Vorurteile des zu grossen Zutrauens*], la seconda quelli dell'eccessiva sfiducia [*Vorurteile des zu grossen Misstrauens*]¹⁴⁸. Nel commentare questo passo del manuale, Kant contesta la suddivisione adottata da Meier: «Qui l'autore suddivide inoltre i pregiudizi in pregiudizi 1) dell'eccessiva fiducia e 2) dell'eccessiva sfiducia; solo che entrambe queste forme di pregiudizio sono di fatto identiche e risultano tra loro indissolubilmente legate e

¹⁴⁶ «La logica della probabilità di Crusius è da molti ritenuta valida; essa, tuttavia, contiene mere osservazioni generali, che hanno ottenuto credito grazie al tono erudito» (*LBlomberg* 38). Cfr. anche *LBlomberg* 82.

¹⁴⁷ *LBlomberg* 37. Cfr. anche *LBlomberg* 39.

¹⁴⁸ *Auszug* § 170.

interconnesse»¹⁴⁹. Prima di fornire qualunque classificazione alternativa, Kant preferisce focalizzarsi sulle cause soggettive del pregiudizio: le tre principali che egli identifica sono l'imitazione, l'abitudine e l'inclinazione¹⁵⁰. Queste sono le stesse che possono indirizzare in modo illecito la volontà e, di conseguenza, il conferimento o il rifiuto dell'assenso: «L'inclinazione e l'abitudine esercitano indirettamente un'influenza sull'assenso. E lo stesso accade con l'imitazione»¹⁵¹, recita la *Logik Philippi*. Questa sovrapposizione tra cause del pregiudizio e ragioni soggettive del *Fürwahrhalten* mette in luce due aspetti fondamentali della riflessione kantiana sull'argomento: 1) l'identificazione del pregiudizio con l'assenso precipitoso e 2) l'attenzione verso la componente formale, procedurale, del *Vorurteil*. Come già in Meier, entrambi gli aspetti procedono di pari passo: il pregiudizio, che affonda le radici in un assenso concesso o rifiutato in modo frettoloso, rifugge la corretta valutazione dei *criteria veritatis* e qualsiasi forma di riflessione sulle regole dell'intelletto: «Una ragione soggettiva del ritenere vero che precede ogni riflessione, intesa come un'operazione necessaria e sommamente utile dell'intelletto, può essere chiamata pregiudizio»¹⁵². La mancanza di riflessione [*Überlegung*] – che Kant definisce come «il confronto [*Vergleichung*] di una conoscenza con le regole dell'intelletto e della ragione»¹⁵³ – è dunque la vera causa dell'assenso precipitoso: «Il ritenere vero in base a ragioni insufficienti – chiarisce infatti Kant in una delle sue prime *Reflexionen* – non è un pregiudizio, ma una supposizione [*Mutmaßung*]»¹⁵⁴. L'origine del pregiudizio non risiede, quindi, nell'infondatezza del *Fürwahrhalten*, ma in un difetto formale alla base della sua formulazione: «L'aspetto più dannoso e biasimevole – si legge nella *Logik Philippi* – non consiste nel fatto che erriamo [...] ma nel fatto che assumiamo un *modus cognoscendi* falso e rigettiamo quello corretto. Esso non riguarda ciò che si giudica ma come lo si giudica. [...] Il giudizio è distinto dal pregiudizio non secondo la materia ma secondo la forma»¹⁵⁵. Tralasciando momentaneamente le implicazioni gnoseologiche del pregiudizio kantiano (che affronteremo nel dettaglio in seguito¹⁵⁶), l'aspetto che ci preme sottolineare qui è appunto il parallelismo che Kant instaura tra la fallacia formale del *Vorurteil* e le ragioni soggettive dell'assenso: «noi non siamo guidati solo dalle regole dell'intelletto e della

¹⁴⁹ *LBlomberg* 174.

¹⁵⁰ Cfr. *LBlomberg* 166; *LPhilippi* 423.

¹⁵¹ *LPhilippi* 423.

¹⁵² *LBlomberg* 162.

¹⁵³ *LBlomberg* 165.

¹⁵⁴ R. 2517, AA XVI 401.

¹⁵⁵ *LPhilippi* 426.

¹⁵⁶ Cfr. *infra*, pp. 290-296.

ragione ma molto spesso dalle inclinazioni o dal nostro gusto [*Geschmack*]. Con queste inclinazioni non ha luogo alcuna riflessione». Un aspetto che Meier non approfondisce, ma su cui il Kant precritico indugia molto, è proprio il dominio delle inclinazioni soggettive sul nostro assenso, attraverso l'influsso che esse esercitano sulla volontà. L'assenso – normalmente determinato dalle ragioni di verità – non può essere orientato a piacimento (vedi l'esempio del commerciante); può tuttavia essere condizionato in modo indiretto, agendo sulle modalità di acquisizione della conoscenza. In certi casi, l'influsso delle passioni è tanto forte da inibire la capacità di riflessione e falsare completamente il nostro ritenere vero. Il *Fürwahrhalten* che si manifesta in questi frangenti è pertanto un assenso errato sotto il profilo formale (un pregiudizio), poiché indirizzato da pure ragioni soggettive senza l'ausilio della riflessione intellettuale. Esplicita a riguardo è la *Logik Philippi*: «Le forme su cui i concetti si modellano quando sono connessi senza riflessione sono: imitazione, abitudine e inclinazione»¹⁵⁷. Il nesso causale tra le inclinazioni extraconcettuali e la mancanza di riflessione anticipa quello che diventerà uno dei punti fondamentali della teoria kantiana del pregiudizio in età critica, ovvero il problema dell'uso passivo della ragione, in opposizione alla spontaneità del pensiero¹⁵⁸. Nonostante il debito verso Crusius, il discorso di Kant sulla libertà dell'assenso rimane, dunque, inserito all'interno di un quadro di riferimento meieriano, soprattutto in rapporto alla dottrina del *Vorurteil* codificata nella logica e nei *Beyträge*.

Le medesime considerazioni sono applicabili anche alla riflessione sul metodo della conoscenza, altra problematica a cui il tema del *Wille* risulta strettamente legato. La possibilità di dirigere arbitrariamente il nostro *modus cognoscendi*, e dunque di influenzare l'orientamento dell'assenso, fa sì che il nostro atteggiamento nei confronti di una verità possa esprimersi in un giudizio dogmatico o in un giudizio scettico: «Un giudizio è dunque dogmatico – afferma Kant – quando si assume di fatto una conoscenza, o la si afferma, oppure, dall'altro lato, la si rigetta e la si nega. Al contrario, quando non si esprime il proprio giudizio, ma lo si sospende [*zurückhält*], e dunque non si afferma né si nega alcunché, allora questo giudizio è scettico»¹⁵⁹. L'atteggiamento scettico è quello in cui l'influsso della volontà sul ritenere vero risulta più evidente, poiché il soggetto decide spontaneamente di sospendere il proprio giudizio per indagare in modo più approfondito le ragioni di verità: «Ci sono certe ragioni – leggiamo nella *Logik Philippi* – in virtù delle

¹⁵⁷ *LPhilippi* 425.

¹⁵⁸ Cfr. *LWiener* 865-866, it. 112-113.

¹⁵⁹ *LBlomberg* 159.

quali ci troviamo costretti ad assentire [*beifallen*]. Al contrario, di fronte a molte possiamo rinviare il nostro assenso; almeno la sospensione dell'assenso è sotto il nostro volere, in quanto l'indagine per mezzo di ragioni [*Untersuchung durch Gründe*] dipende dalla nostra volontà»¹⁶⁰. La sospensione scettica dell'assenso – quando è adottata per scopi metodologici positivi e non per il perseguimento del dubbio fine a sé stesso¹⁶¹ – presuppone un'indagine rigorosa delle ragioni di verità, al fine di emettere un *Fürwahrhalten* razionalmente fondato. La *suspensio iudicii*, applicata volontariamente per scopi di ricerca, mette al riparo dal pregiudizio e dall'errore e risolve i dubbi che ostacolano il ritenere vero. Per questo essa rappresenta il metodo più adatto al filosofo, il cui compito «non è sprecare [*verschwenden*] inutilmente il proprio assenso, bensì sospenderlo sempre, finché non possieda ragioni del tutto sufficienti a favore della verità»¹⁶². Il metodo scettico, appannaggio del *wahrer Philosoph*, si oppone quindi al dogmatismo, in cui l'assenso viene concesso o rifiutato «a prima vista, senza la minima indagine»¹⁶³. Il filosofo dogmatico è colui che persegue la completa certezza ad ogni costo, rifiutando qualsiasi forma di dubbio o di indecisione, anche quelli necessari al conseguimento della verità. «Lo spirito dogmatico della filosofia è dunque la lingua superba degli ignoranti, che giudicano [*entscheiden*] volentieri su tutto e non vogliono indagare assolutamente nulla»¹⁶⁴. La parziale arbitrarietà dell'assenso non risiede nei suoi fondamenti, che – lo ribadiamo – sono di matrice esclusivamente intellettuale: «L'assenso non può essere ottenuto se non attraverso la conoscenza di ragioni [*Einsicht in die Gründe*]», precisa Kant nella *Logik Philippi*¹⁶⁵. La volontà fa sentire il proprio peso solo sul modo in cui tale conoscenza di ragioni viene perseguita: un modo che può essere rigoroso e metodologicamente giustificato – come nel caso dello scetticismo – oppure del tutto irrazionale, come avviene per il pregiudizio o per l'atteggiamento dogmatico. La metodologia d'indagine – da cui dipende la validità del conferimento, della sospensione o del rifiuto dell'assenso – è a tal punto dipendente dalle azioni individuali da richiedere una qualche forma di talento: l'abilità di sospendere all'occorrenza il proprio assenso è considerata da Kant una forma di

¹⁶⁰ *LPhilippi* 424.

¹⁶¹ Cfr. *LBlomberg* 160: «La sospensione dell'assenso, accompagnata dalla suddetta tendenza a non esprimersi mai su nulla, non è effettivamente nient'altro che un dubbio pigro [*fauler Zweifel*], una pigra ricerca del dubbio, o per lo meno la via che conduce ad esso».

¹⁶² *LBlomberg* 159.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *LBlomberg* 206.

¹⁶⁵ *LPhilippi* 424.

«intelligenza [*Klugheit*]¹⁶⁶; analogamente, occorre una «vera sagacia [*Sagacität*]¹⁶⁷ o la «forza del genio [*Stärke des Genies*]¹⁶⁸ per indagare la verità per mezzo di giudizi provvisori senza cadere vittima del pregiudizio. Questa distinzione tra metodo dogmatico e metodo scettico non compare nel manuale meieriano. Si tratta infatti di un tema che Kant sviluppa in autonomia, a partire da alcune brevi riflessioni di Meier sul superamento del dubbio e dell'incertezza¹⁶⁹. Malgrado il richiamo a Meier risulti quindi meno diretto, l'indagine di Kant sulla *freie Willkür* associata al ritenere vero appare, anche in questo caso, più imparentata con la logica meieriana che con quella di Crusius.

Dall'analisi finora condotta, possiamo concludere che Kant, nell'elaborare la dottrina del *Fürwahrhalten* in età precritica, resta sostanzialmente fedele ai dettami del suo Autore. Meieriano è il modo di intendere la funzione logica del ritenere vero, che continua a rivelarsi centrale nello studio dei fenomeni epistemici legati alla certezza. Anche Kant usa il *Fürwahrhalten* per descrivere le forme di assunzione della verità a livello soggettivo, rinnovando la sua adesione al modello logico tradizionale, in cui la certezza è concepita come chiara conoscenza della verità e quest'ultima come corrispondenza tra conoscenza e oggetto. Vicina a Meier e alla tradizione razionalista in generale, è anche la dottrina kantiana della *ratio sufficiens*: questa, da un lato, garantisce l'oggettività del *Fürwahrhalten* (inteso, nella sua interezza, come un assenso basato su *Gründe*) e consente di fissare il grado della probabilità; dall'altro, testimonia la vicinanza di Kant all'idea wolffiana di una logica radicata nell'ontologia. Derivato da Meier è, infine, il discorso sulle cause del pregiudizio e, in misura minore, anche quello sul metodo scettico.

Non mancano ovviamente le prese di distanza. Assente in Meier è, ad esempio, il discorso sulla *verisimilitudo*, così come una valutazione più consapevole del divario tra

¹⁶⁶ *LBlomberg* 160.

¹⁶⁷ *LBlomberg* 195.

¹⁶⁸ *LPhilippi* 425. Le modalità di conferimento dell'assenso, essendo volontarie, presuppongono una qualche forma di imputabilità: «Quindi possiamo sicuramente biasimare chi ha dato l'assenso ad una conoscenza falsa; quando cioè ricade effettivamente su di lui la colpa di aver respinto quelle ragioni che avrebbero potuto convincerlo dell'oggetto della conoscenza che egli possedeva e dunque liberarlo dall'errore» (*LBlomberg* 160).

¹⁶⁹ Anche in Meier è in qualche modo presente l'idea che il dubbio debba essere eliminato seguendo un certo metodo, in questo caso dichiaratamente "conservativo": è infatti necessario sradicare solo quei dubbi «che rendono l'animo vacillante» (*Auszug* § 178) e concentrarsi su quegli stati di incertezza «che un uomo può e deve evitare», lasciando da parte quelli ineliminabili o non necessariamente dannosi (*Auszug* § 180). L'incertezza è spesso causata da una ricerca fallace della verità, ovvero «dalla mancanza della necessaria attenzione nella riflessione [*Nachdenken*] e dalla mancanza di sollecitudine [*Fleiß*] e di pazienza [*Geduld*]¹⁶⁹» (*Auszug* § 179).

discorso logico e metafisico in merito alla ragion sufficiente. Le maggiori differenze sono in gran parte dettate dalla vicinanza a Crusius, da cui Kant eredita la terminologia tecnica e alcuni nodi teorici fondamentali. Primo su tutti il valore arbitrario dell'assenso, problematica che Meier non affronta. Sulle ragioni che hanno spinto Kant ad adottare il termine "*Fürwahrhalten*" possiamo solo avanzare delle ipotesi. Kant condivide la visione soggettiva della certezza contenuta nell'*Auszug*. Ricorrendo ad un neologismo che, già nella logica crusiana, serviva a mettere in risalto la componente pragmatica insita nel riconoscimento del vero, egli intende rimarcare la centralità dell'assenso, nozione che fin da questa fase precritica inizia a diventare oggetto d'indagine privilegiato. L'assunzione di questo termine è un primo indizio di come Kant sia incline a spostare l'attenzione dalla certezza vera e propria – con le relative implicazioni logico-proposizionali ed ontologiche – ai fenomeni soggettivi che ne determinano la formazione. Una tendenza già presente in Meier, fatta propria dal Kant precritico e, in seguito, portata alle estreme conseguenze in contesto trascendentale.

Il fatto che Kant sia ancora reticente, in questa fase, ad anteporre completamente il *Fürwahrhalten* alla certezza è testimoniato dalla sua opposizione allo stesso Crusius, al quale contesta la legittimità del supremo principio della conoscenza. Il precetto «tutto ciò che non posso pensare se non come vero è vero» si basa, secondo Kant, su un assunto fallace, ovvero sulla riduzione della verità – e con essa della certezza – alla mera assunzione di verità. Una riduzione motivata, per di più, da una necessità di tipo psicologico. L'assenso dato all'oggetto non ne dimostra la verità, ma non fonda nemmeno la conoscenza certa che possiamo avere di esso, dato che quest'ultima presuppone necessariamente il riferimento al contenuto oggettivo del conoscere. Kant può dunque integrare il *Vorwahrhalten* crusiano nella sua logica solo dopo averlo privato di ogni residuo psicologico ed averlo così reso compatibile con un modello di certezza di stampo meieriano, cui egli ancora aderisce.

2.3. *Fürwahrhalten* e modalità

Abbiamo già visto come Kant promuova la corrispondenza tra ritenere vero e giudizio fin dalla più antica *Logik Blomberg*. In quella sede, il parallelismo interessa la qualità dei giudizi, associata all'estensione o alla diminuzione del contenuto conoscitivo a seguito del conferimento o del rifiuto dell'assenso. Un giudizio affermativo è dunque espressione del ritenere vero, un giudizio negativo del ritenere falso. Il riferimento alla qualità del giudizio

non trova tuttavia riscontro in altri passi delle logiche kantiane e viene ben presto messo da parte in favore di un'altra forma logica del giudizio: quella della modalit . La corrispondenza tra *F rwarhalten* e modalit  – punto fermo della riflessione kantiana in et  critica – viene teorizzata in tempi relativamente precoci. Una delle prime esposizioni sistematiche   contenuta nel testo principale della *Logik Bauch*: «Possiamo rappresentarci tre modi del ritenere vero [*Modos des F rwarhaltens*]. 1) Qualcosa pu  essere 2) qualcosa  , o   possibile che non sia 3) qualcosa   necessario. Questa   un'asserzione apodittica. La differenza tra questi modi nei giudizi si chiama modalit »¹⁷⁰.

Il ricorso alla modalit  per spiegare la natura e l'articolazione del ritenere vero comporta un ampliamento della nozione stessa di modalit  contenuta nella logica meieriana. Nella *Vernunftlehre* Meier fa solo un rapido accenno alla forma della relazione tra soggetto e predicato, senza fornirne una definizione sistematica della modalit :

Solitamente, quando giudichiamo ci rappresentiamo solo il fatto che il predicato concorda o meno con il soggetto. Ma talvolta ci rappresentiamo allo stesso tempo anche il modo e la maniera in cui il predicato concorda o meno col soggetto. In giudizi siffatti, il concetto della congiunzione [*Verbindungsbegriff*] e la sua negazione sono concetti composti, poich  ci rappresentiamo contemporaneamente una particolare qualit  del rapporto del predicato col soggetto¹⁷¹.

Nell'*Auszug* il giudizio modale (*iudicium modale, modificatum, complexum qua copulam*)   definito impuro [*unrein*], in quanto la copula, oltre a connettere le parti della proposizione, contiene anche una determinazione [*Bestimmung*], un *modus formalis* del rapporto tra soggetto e predicato¹⁷². Durante il periodo precritico, Kant condivide la posizione di Meier e dedica al giudizio modale solo sporadiche riflessioni. La *Logik Philippi*, ad esempio, esaurisce l'argomento in poche righe: «Il giudizio modale   quello in cui il predicato   attribuito al soggetto sotto una precisa determinazione. Ad esempio tutti gli uomini sono naturalmente mortali»¹⁷³. Contrariamente a Meier, Kant approfondisce la questione distinguendo fin da subito i giudizi problematici da quelli assertori, che andranno successivamente a costituire, insieme a quelli apodittici, il titolo della modalit  nell'*Analitica trascendentale*. In questa fase, tuttavia, tale distinzione interessa unicamente

¹⁷⁰ *LBauch* 124.

¹⁷¹ *Vernunftlehre* § 342. Sulla composizione del giudizio cfr. *Vernunftlehre* § 326: «Ogni giudizio   sempre costituito da almeno tre concetti: dal soggetto, dal predicato e dal concetto della congiunzione [*Verbindungsbegriff*] tra i due (o dalla sua negazione)».

¹⁷² *Auszug* § 309.

¹⁷³ *LPhilippi* 463. L'esempio riportato qui   lo stesso esposto nella R. 3110, AA XVI 662, da Adickes ricondotta alla fase β^1 .

il problema dei giudizi provvisori e quello dell'indagine intellettuale, entrambi affrontati in rapporto all'analisi del pregiudizio e alla sospensione scettica dell'assenso: «tutti i giudizi sono problematici o assertori (determinanti [*entscheidende*]). In un giudizio problematico io considero il rapporto di due concetti come indeterminato, ma non lo pongo; in tale giudizio considero qualcosa come dato ai fini dell'indagine [*zur Untersuchung*], cioè non stabilisco alcuna relazione nel giudizio ma vedo solo cosa deriverebbe da questa se fosse effettiva [*wirklich*]]»¹⁷⁴. Siamo di fronte ad argomenti di ambito modale ma che, al tempo della *Logik Blomberg*, non sono ancora inquadrati in una dottrina della modalità teorizzata in modo sistematico.

Per assistere ad un'elaborazione completa della modalità occorre attendere i primi anni Ottanta, quando Kant espone il concetto secondo la celebre tripartizione poi confluita nella *Critica della ragion pura*. Una prima testimonianza della suddivisione dei giudizi nelle canoniche quattro sezioni della quantità, qualità, relazione e modalità è fornita dalla R. 3040, non più tarda del 1778-79: «Forma iudicii in logicis consideratur (materiam non attendit). In illa est relatio, qualitas, quantitas, modalitas»¹⁷⁵. Questa suddivisione è ripresa poco dopo nella *Logik Pölitz*¹⁷⁶, che contiene anche una teorizzazione definitiva del giudizio modale e delle sue articolazioni: «Secondo la modalità [i giudizi] sono problematici, assertori e apodittici. I giudizi modali sono quelli dove la copula è affetta [*affiziert*] con una limitazione, per esempio tutti gli uomini sono necessariamente immortali; qui “necessario” è la limitazione che mostra il modo e la maniera in cui io affermo o nego qualcosa»¹⁷⁷. I tre momenti della modalità approfondiscono il concetto di *iudicium modale* teorizzato da Meier, specificando i modi della relazione tra soggetto e predicato. Ancora nella *Logik Dohna-Wundlacken* Kant descrive la modalità in termini meieriani come «determinazione del concetto di congiunzione»¹⁷⁸ [*Bestimmung des Verbindungsbegriff*], elencando poi le forme di tale determinazione in rapporto al giudizio: «Le tre determinazioni della copula [o del concetto di congiunzione] (soprattutto per i giudizi categorici) sono: giudizi problematici, contengono la possibilità logica; giudizi assertori, contengono la realtà [verità] logica; giudizi apodittici, contengono la necessità

¹⁷⁴ *LBlomberg* 276. Cfr. anche *LPhilippi* 464.

¹⁷⁵ R. 3040, AA XVI 628. Secondo Adickes questa *Reflexion* sarebbe stata usata da Jäsche – probabilmente insieme alla R. 3053 – per comporre i §§ 19-20 in *Logik* 101-102.

¹⁷⁶ *LPölitz* 577. Anche lo *Haupttext* della *Logik Bauch* riporta una tavola delle forme di giudizio identica a quella in *KrV* (cfr. *LBauch* 172).

¹⁷⁷ *LPölitz* 579.

¹⁷⁸ *LDohna* 766.

logica»¹⁷⁹. Il fatto che Kant definisca appunto “logiche” le nozioni di probabilità, realtà e necessità mostra come queste siano da attribuire unicamente al rapporto tra concetti in un giudizio, non a quello tra oggetti effettivi. La separazione, operata a livello modale, tra la sfera concettuale e quella ontologica, è ciò che contraddistingue, secondo Kant, la logica moderna da quella antica: «Per quanto riguarda la modalità dei giudizi, gli antichi non hanno preso la divisione con lo stesso rigore usato da noi, ma hanno chiamato modalità ogni concetto di congiunzione. Ad esempio “il mondo esiste in modo necessario”. Qui la modalità era per loro il termine “in modo necessario”. Ma la logica può giudicare se una cosa sia o no necessaria? No, poiché non ha niente a che fare con le cose e con la loro necessità. Perciò può solo domandarsi se un giudizio sia espresso in termini di necessità oppure no. Io chiedo solo della necessità che si può trovare nel giudizio»¹⁸⁰. Il medesimo concetto è ribadito nella *Critica della ragion pura* a proposito del giudizio problematico: «La proposizione problematica è dunque quella che esprime soltanto una possibilità logica (che non è oggettiva), cioè una libera scelta di far valere tale proposizione, un’ammissione puramente arbitraria di essa nell’intelletto»¹⁸¹.

Questo passo della prima *Critica* mette in luce un aspetto importante: la modalità serve a determinare la componente relazionale all’interno della proposizione, ma non ha alcuna influenza sul contenuto del giudizio. Essa ha dunque «come propria caratteristica quella [...] di riguardare soltanto il valore della copula rispetto al pensiero in generale»¹⁸². Nel caso specifico del giudizio problematico, ciò che è in questione non è tanto la verità effettiva del suo contenuto, quanto il modo in cui la verità stessa viene posta nel giudizio: un modo che acquisisce i tratti della possibilità o, da un punto di vista soggettivo, dell’assunzione, appunto problematica, della verità. Lo stesso vale per le altre forme di giudizio modale, in cui la verità è assunta come effettiva (giudizio assertorio) e come necessaria (giudizio apodittico). La modalità di una proposizione denota, quindi, una precisa modalità soggettiva di assunzione della verità, ovvero una modalità dell’assenso: «il modo in cui qualcosa viene affermato o negato in un giudizio»¹⁸³ non è altro che la controparte, a livello proposizionale, di un «modo [*Modus*] del *Fürwahrhalten*», che descrive appunto «il modo in cui qualcosa è assunto come vero»¹⁸⁴. L’articolazione

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *LWiener* 935, it. 229-230.

¹⁸¹ KrV A 75/B 101, it. 201.

¹⁸² KrV A 74/B 100, it. 199.

¹⁸³ *Logik* 108, it. 102.

¹⁸⁴ *LHechsel* 356.

completa delle modalità soggettive del *Fürwahrhalten* è descritta puntualmente dalla *Logik Pölitz*:

L'autore parla ancora dei modi [*modis*] del *Fürwahrhalten*. Un modo [*Modus*] è la differenza nella maniera [*Art*] in cui ritengo qualcosa come vero. I modi sono i seguenti: 1) qualcosa è supposto [*angenommen*] quando una cosa riceve l'assenso senza che si sappia se essa è certa. 2) qualcosa è stabilito [*ausgemacht*] quando è assunto perché la sua verità è conosciuta. 3) qualcosa è innegabile [*unläugbar*] quando è impossibile ritenerlo falso. Questi sono i tre gradi dell'assenso¹⁸⁵.

La modalità, essendo slegata dal contenuto conoscitivo (non importa se quello che assumo come vero sia effettivamente tale o meno), è sempre una modalità della relazione: tra soggetto e predicato in un giudizio e tra soggetto e oggetto in una conoscenza. Per questo le modalità del *Fürwahrhalten* ricalcano quelle del giudizio, e ne acquisiscono la denominazione. Sempre nella *Logik Pölitz* leggiamo: «Esistono tre gradi del *Fürwahrhalten*; esso è 1) problematico, e dunque si chiama opinare [*meinen*] 2) assertorio, quando non considero la mia conoscenza come probabilmente vera ma come effettivamente vera, e dunque si chiama credere [*glauben*] 3) apodittico, quando è connesso con il concetto della necessità, che io illustro come irrevocabilmente vero, e dunque si chiama sapere [*wissen*]»¹⁸⁶.

Per identificare le forme del ritenere vero soggettivo, Kant recupera da Meier la tripartizione in *scientia*, *opinio* e *fides* già teorizzata da Wolff, modificandone radicalmente il contenuto. Le implicazioni teoriche, la portata e gli esiti di tale mutamento richiedono una riflessione specifica che sarà condotta nella seconda parte del lavoro. In questa sede, l'aspetto che ci preme sottolineare è la rielaborazione in chiave modale che le categorie wolffiane di *assensus* subiscono nei testi logici di Kant. Anche Wolff, declinando l'assenso in sapere, opinione e fede, intendeva illustrare le possibili forme di assunzione epistemica del vero. I generi di *pro vero habere* wolffiano, per quanto tentino di chiarire i modi della relazione tra il soggetto conoscente e la verità proposizionale, non presentano tuttavia alcun parallelismo con la dottrina del giudizio modale. Il criterio della loro distinzione risiede infatti unicamente nella *vis demonstrativa* del soggetto. A questo va aggiunto il fatto che nella *Logica latina* Wolff fornisce una definizione della modalità di chiara derivazione ontologica, lontanissima da quella proposta da Kant nella tavola dei giudizi. I modi, nel

¹⁸⁵ *LPölitz* 544.

¹⁸⁶ *LPölitz* 541. Sul parallelismo kantiano tra i modi del ritenere vero e i modi dei giudizi, e sulla sua importanza per gli sviluppi della logica contemporanea, cfr. G. J. MATTEY, *Kant' Theory of Propositional Attitudes*, cit.

lessico wolffiano, sono infatti i «mutabilia, quae enti insunt, nec per essentialia determinantur»¹⁸⁷, ovvero gli accidenti o i predicabili della tradizione scolastica. I modi della predicazione derivano pertanto dall'osservazione degli attributi che appartengono all'oggetto di cui si predica. Detto in termini scolastici: «modum praedicandi sequi modum essendi»¹⁸⁸.

Abbiamo già visto come Kant critichi aspramente questa compenetrazione tra logica e ontologia nella *Wiener Logik*, compenetrazione che anch'egli riconduce alla scolastica. La modalità del giudizio, essendo concepita in termini puramente logici, è del tutto indipendente sia dai modi d'essere dell'oggetto (su cui la logica non può pronunciarsi) sia dal contenuto di verità della proposizione (che la modalità non può né accrescere né diminuire). Questa concezione della modalità denota un radicale cambio di prospettiva nel modo di intendere la logica in generale, che Kant sperimenta in età critica. L'idea che la logica si fondi sui principi dell'ontologia e della psicologia empirica – un'idea promossa, come abbiamo visto, sia da Wolff che da Meier, e sostenuta dallo stesso Kant ai tempi delle logiche *Blomberg* e *Philippi* – lascia presto spazio ad una visione prettamente astratta e formale della disciplina. La logica in età critica, in quanto «scienza delle regole dell'intelletto»¹⁸⁹, è generale (e pertanto deve astrarre «da ogni contenuto della conoscenza intellettuale e dalla diversità dei suoi oggetti»¹⁹⁰) e pura («quindi non attinge nulla [...] dalla psicologia»¹⁹¹). Essa non ha dunque alcun bisogno di fondamento né nelle regole della psicologia empirica né in quelle dell'ontologia, come riassume efficacemente la *Reflexion* 1599: «In logica non trattiamo dell'origine dei concetti [...]: questo appartiene alla metafisica. Non trattiamo delle regole soggettive (delle leggi psicologiche o dei fenomeni del pensiero), cioè di come l'intelletto effettivamente pensa, ma delle regole oggettive, cioè di come deve pensare [...]. Non trattiamo [...] dei rapporti e delle determinazioni delle cose ma delle relazioni tra concetti»¹⁹².

Forte di questa concezione astratta e formale della modalità e della logica nel suo complesso, Kant riscrive i confini delle forme wolffiane di assenso, attribuendo loro un significato molto più generale. Il *Meinen*, il *Glauben* e il *Wissen*, lungi dall'essere semplici generi di conoscenza distinti in base all'efficacia probante delle dimostrazioni (*Wissen* e

¹⁸⁷ *Logica latina* § 67.

¹⁸⁸ *Logica latina* § 219 n.

¹⁸⁹ KrV A 52/B 76, it. 169.

¹⁹⁰ KrV A 54/B 78, it. 171.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² R. 1559, AA XVI 29-30, da Adickes datata tra il 1769 e il 1775.

Meinen) o al valore della testimonianza (*Glauben*), diventano in Kant vere e proprie *forme epistemiche della modalità*, con cui descrivere i modi della relazione tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto. Queste – lo ribadiamo – non possono essere concepite indipendentemente dal giudizio modale in cui si estrinsecano. Leggiamo nella *Logik Dohna-Wundlacken*:

Quando opino [*meine*] emetto un giudizio solo problematico. Perciò il *Fürwahrhalten* è 1. problematico, quando cioè viene assunto in modo tale da dover essere ancora dimostrato. [...] Il *Fürwahrhalten* è 2. assertorio nel credere [*im Glauben*], in quanto affermo che è per me soggettivamente sufficiente ma non stabilisco se esso sia oggettivamente sufficiente. [...] Il *Fürwahrhalten* è 3. apodittico nel sapere¹⁹³.

Tralasciando momentaneamente le peculiarità dei singoli modi del *Fürwahrhalten*, notiamo qui come Kant risulti, nel modo di concepire il ritenere vero e le sue articolazioni, molto più vicino al suo Autore che a Wolff. Già Meier aveva analizzato il fenomeno della certezza dalla prospettiva dell'assenso e reinterpretato la tripartizione wolffiana del *Beifall* alla luce della dicotomia tra *convinctio* e *persuasio*. Anche per Meier l'opinare, il credere e il sapere rappresentano altrettanti modi di esprimere il proprio assenso a livello soggettivo, e dunque concetti generali per definire le forme di assunzione del vero. I punti di distacco da Kant sono comunque evidenti: in Meier (così come in Wolff) manca innanzitutto il nesso tra assenso e modalità dei giudizi. In secondo luogo, il discorso di Meier può essere interpretato solo alla luce della sua visione pragmatica della logica, intesa come disciplina utile a promuovere il corretto esercizio del pensiero secondo il modello delle perfezioni della conoscenza erudita¹⁹⁴. La *perfectio cognitionis* si presenta, per Meier, «quando la molteplicità in una conoscenza è conforme ad uno scopo o contiene la sua ragion sufficiente»¹⁹⁵. Una perfezione può essere logica, se appannaggio di una conoscenza distinta, o estetica, se riferita ad una conoscenza indistinta. La prima è propria del sapere razionale, la seconda di quello comune o storico, ed è associata alla bellezza¹⁹⁶. All'interno di questo quadro, la certezza ricopre una posizione di primo piano, poiché è a sua volta il prodotto di due perfezioni logiche, la verità e la chiarezza: «La coscienza della verità di una

¹⁹³ LDohna 732.

¹⁹⁴ Cfr. *Auszug* § 3: «Lo scopo della logica è la perfezione di una conoscenza e di un discorso eruditi, i quali o sono adatti esclusivamente ai dotti di professione o sono convenienti e utili anche agli altri eruditi».

¹⁹⁵ *Auszug* § 22.

¹⁹⁶ Cfr. *Auszug* § 19: «Una conoscenza storica più perfetta è una conoscenza bella (*cognitio pulcra, aesthetica*)» e *Auszug* § 37: «La conoscenza comune o storica può essere molto più perfetta di quella semplicemente erudita se è molto bella».

conoscenza è la sua certezza (*certitudo subiective spectata*). Dal momento che sia la verità della conoscenza sia la coscienza di essa sono perfezioni, allora la certezza è la quinta perfezione della conoscenza erudita»¹⁹⁷. I riferimenti all'assenso nella sezione VI della logica meieriana servono appunto mettere in risalto, da un lato, la natura soggettiva di questa perfezione logica, dall'altro i processi epistemici necessari al suo conseguimento. Per quanto Meier continui a definire l'assenso in termini di *für wahr halten* – approfondendo un parallelismo già consolidato dalla tradizione – egli non giunge ad un'esposizione sistematica del *Fürwahrhalten* in quanto tale, inteso come nozione epistemica onnicomprensiva. Il suo interesse rimane confinato allo studio della certezza come perfezione soggettiva della conoscenza, da raggiungere promuovendo forme convincenti e non persuasive di sapere. Kant – che in un primo momento abbraccia il punto di vista meieriano sull'assenso, sviluppandolo ulteriormente grazie alla mediazione di Crusius – durante la fase critica elabora una propria dottrina del ritenere vero, rendendola conforme alla sua teoria del giudizio modale. Il *Fürwahrhalten* kantiano non indica soltanto il conferimento o la negazione dell'assenso (*für wahr - für falsch halten*), come in Meier; né rappresenta, come per Crusius, un mero *Zustand*, inteso in senso psicologico. Esso è piuttosto una categoria logico-epistemica a sé stante, dotata di regole proprie e volta a descrivere tutte le possibili modalità della relazione tra soggetto e oggetto. La sua sfera di competenza riguarda, dunque, le forme di approccio soggettivo alla verità che determinano il processo conoscitivo *in concreto*; nella *Wiener Logik* Kant scrive: «Il ritenere vero e la verità sono differenti sul piano soggettivo e oggettivo. Se il ritenere vero è soggettivamente incompleto si chiama persuasione. Invece un ritenere vero soggettivamente compiuto è la convinzione, lo stato dell'animo [*Zustand des Gemüthes*] in cui do l'assenso [*Beyfall gebe*] ad una conoscenza, l'atto del ritenere vero [*Fürwahrhaltung*]. Questo è il fenomeno [*Phänomen*] dell'anima umana di cui qui si discute, non se la conoscenza sia vera oggettivamente»¹⁹⁸. Analogamente nella *Logik Dohna-Wundlacken*: «Qui il discorso non riguarda la verità ma il ritenere vero [*Fürwahrhalten*]. [...] Questo è il giudizio in relazione e in rapporto al soggetto. Non vogliamo dunque conoscere le ragioni della verità ma quelle del ritenere vero»¹⁹⁹.

¹⁹⁷ *Auszug* § 29.

¹⁹⁸ *LWiener* 849, it. 88-89.

¹⁹⁹ *LDohna* 731-732.

Questa rifondazione del ritenere vero su basi modali si ripercuote anche sulla concezione kantiana della certezza. Durante la fase precritica, Kant è concorde con Meier nel ritenere la certezza come una forma di conoscenza distinta del vero: «la certezza – scrive in un commento ad *Auszug* § 29 – è la verità conosciuta [*erkannte Wahrheit*]; essa ha dei gradi e questi si fondano sulla distinzione della conoscenza»²⁰⁰. Nella *Logik Blomberg* la definizione di Meier è richiamata in modo esplicito, seppur con qualche riserva: «L'autore illustra qui la certezza come “la consapevolezza della verità di una conoscenza”. Provvisoriamente questa spiegazione ci basta ed è sufficiente. Parleremo ancora di questo in seguito insieme ad altre cose»²⁰¹. Nel manuale meieriano la discussione sulla certezza occupa, come abbiamo visto, la sezione VI della parte I, secondo una suddivisione della materia basata sulle perfezioni logiche della conoscenza (ampiezza, grandezza, verità, chiarezza, certezza, valore pratico)²⁰². In questa sezione della sua logica, Meier si sforza di fornire una definizione coerente della certezza, di distinguerne i generi e gradi e di approfondire le questioni gnoseologiche ad essa collegate (dubbio, errore, pregiudizio, opinione, *fides*, ecc.). Questa sistemazione della *Gewissheitslehre* è resa possibile dal riferimento costante alla nozione di assenso, che permette di unificare tutte queste tematiche in un discorso unitario. Malgrado ciò, il *für wahr halten* meieriano non raggiunge la piena autonomia teorica, risultando complementare – ma comunque subordinato – al discorso sulla certezza. È solo con la logica critica che si assiste ad un rovesciamento di piani: il *Fürwahrhalten*, in virtù del suo carattere generale, diviene l'oggetto privilegiato dell'indagine kantiana, il vero nodo teorico a cui tutti gli altri temi, inclusa la certezza, vengono ricondotti. La riduzione della certezza al ritenere vero è ben evidente nella *Logik Jäsche*: «Il ritenere vero in generale è di due tipi: o certo o incerto. Quello certo, o certezza, è accompagnato dalla coscienza della necessità; quello incerto, invece, o incertezza, dalla coscienza della contingenza o della possibilità del contrario»²⁰³.

La tendenza da parte di Kant ad attribuire un significato modale al *Fürwahrhalten* e, soprattutto, ad anteporre il discorso sul ritenere vero a quello sulla certezza è ben esemplificata dalla R. 2459²⁰⁴. Si tratta di una *Reflexion* dalla datazione incerta – Adickes la colloca intorno alla metà degli anni Settanta – e dall'elaborazione travagliata: il testo presenta numerose correzioni ed aggiunte risalenti a periodi successivi (le più tarde non

²⁰⁰ R 1767, AA XVI 107 (1752-1755/56).

²⁰¹ *LBlomberg* 57.

²⁰² Cfr. *Auszug* § 9.

²⁰³ *Logik* 66, it. 59.

²⁰⁴ AA XVI 378.

sono comunque posteriori al 1778). Il contenuto fornisce una definizione generica del *Fürwahrhalten* come (1) «validità soggettiva del giudizio (*valor subiectivus coram intellectu*)», a cui segue la canonica tripartizione in *Meinen*, *Wissen* e *Glauben*, che Kant riferisce, in questa fase, al giudizio: (2) «Modo [*Modus*] dei giudizi: opinare, credere, sapere». Chiude la *Reflexion* la formulazione precritica della certezza come (3) «necessità soggettiva nella qualità dei giudizi», con evidente richiamo alla *Logik Blomberg*²⁰⁵. Le correzioni di poco successive evidenziano il cambio di prospettiva attuato da Kant. Le prime modifiche si riferiscono al carattere modale del ritenere vero: nella frase 2 Kant sostituisce il termine “*Urtheile*” con “*Vorwahrhalten*” ed abbina le forme di ritenere vero alle rispettive modalità proposizionali; il significato modale dei generi di *Fürwahrhalten* viene inoltre ribadito in una frase introdotta *ex novo*. La frase 2 così modificata recita: «Modo del ritenere vero: opinare (può essere), credere (è accidentale [*zufällig*]), sapere (è necessario). Non tanto gradi [*Grade*] quanto modi [*Arten*] del ritenere vero». Altrettanto significative sono le modifiche applicate alla frase 3. La certezza, che nella prima versione era definita come un concetto a sé stante, viene ora considerata una qualità del *Fürwahrhalten*: «La certezza è la necessità del ritenere vero, tale che il contrario è per noi impossibile da porre nel giudizio». Ulteriori evidenze testuali di questo ridimensionamento della certezza in favore del ritenere vero sono presenti in altre parti del *corpus* logico. Nel *Randtext* della *Logik Bauch* – risalente al semestre estivo 1794 – alla nota 72 l’incipit del capitolo sulla certezza è così commentato: «Della certezza o delle modalità del ritenere vero (non della verità)»²⁰⁶; parimenti nella *Logik Hechsel*: «Della certezza della conoscenza. Nella misura in cui conosciamo una cosa oggettivamente essa è vera; nella misura in cui la conosciamo soggettivamente questo è il ritenere vero»²⁰⁷; nella R. 2465 si legge: «Certezza: ritenere vero oggettivamente necessario, che, quando lo è anche soggettivamente, è convinzione [*Überzeugung*]»²⁰⁸.

Il ridimensionamento della certezza nelle logiche kantiane si evince inoltre dalla struttura dei capitoli ad essa dedicati. Nel sesto capitolo dell’*Auszug* i riferimenti diretti alla *Gewissheit* occupano i primi undici paragrafi (§§ 155-166), più altri sette in cui si parla della metodologia per massimizzare la certezza a scapito della persuasione (§§ 184-187) e si approfondisce la natura della certezza opposta all’incertezza (§§ 188-190). Questa

²⁰⁵ Cfr. *LBlomberg* 142.

²⁰⁶ *LBauch*, RT 72, p. 241.

²⁰⁷ *LHechsel* 351-352.

²⁰⁸ R. 2465, AA XVI 382 (1775 circa).

ripartizione è seguita fedelmente nella più antica *Logik Blomberg*, ma già a partire dall'*Haupttext* della *Logik Bauch* si nota un cambiamento: l'intera parte iniziale del capitolo è infatti occupato dall'analisi delle forme di ritenere vero, mentre lo studio dei generi di certezza è ridimensionato in favore di altri temi legati al *Fürwahrhalten*, come la sospensione scettica dell'assenso o il pregiudizio.

Ciò si accompagna ad una risistemazione generale della dottrina delle perfezioni logiche: oltre a ridefinire la perfezione logica e quella estetica – riconducendole all'opposizione tra sensibilità e intelletto e non a quella tra conoscenza razionale e storica²⁰⁹ – Kant abbandona ben presto l'articolazione baumgarteniana adottata da Meier. Questa lascia spazio ad una struttura quadripartita, in cui le sei perfezioni meieriane vengono ricondotte ai quattro titoli delle categorie. La legittimità di questa operazione è garantita dalla natura architettonica e onnicomprensiva delle categorie, la cui tavola consente di «tracciare compiutamente il piano della totalità di una scienza che si basi su concetti a priori» e di «suddividerla matematicamente secondo determinati principi»²¹⁰. Il quadro delle perfezioni logiche di Meier viene così riassorbito in una struttura più conforme al sistema trascendentale e così ripartita: «una conoscenza è perfetta 1) secondo la quantità, se è universale; 2) secondo la qualità, se è distinta; 3) secondo la relazione, se è vera, e infine 4) secondo la modalità, se è certa»²¹¹. La scelta di associare la certezza ad un'idea di perfezione logica secondo la modalità non è ovviamente casuale: si tratta di un'ulteriore conferma di come Kant intenda rielaborare un tema classico della *Vernunftlehre* settecentesca alla luce dei progressi fatti nel campo della logica modale. Riconducendo la certezza al *Fürwahrhalten* – una nozione che, come abbiamo visto, riassume i modi della relazione epistemica tra soggetto e oggetto in un giudizio – Kant rende la certezza stessa un concetto intrinsecamente modale, che, quando è legato ad un'idea di perfezione logica, diventa espressione della «necessità delle conoscenze secondo l'intelletto»²¹². Tramonta così definitivamente la concezione meieriana della *Gewissheit* come coscienza della verità. L'indagine sulla certezza – in accordo con una concezione formale della modalità e della logica *tout court* – non deve curarsi del contenuto della conoscenza, né della sua verità

²⁰⁹ Cfr. *Logik* 36, it. 30: «Sulla differenza suddetta fra conoscenze intuitive e conoscenze discorsive, ovvero fra intuizioni e concetti, si fonda la diversità fra la perfezione estetica e la perfezione logica della conoscenza». Su questi argomenti cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, pp. 379-381.

²¹⁰ KrV A 83/B 109, it. 211.

²¹¹ *Logik* 38, it. 32.

²¹² *LWiener* 810, it. 33.

effettiva, quanto delle strutture modali della relazione che ogni atto conoscitivo necessariamente presuppone.

La stessa nozione di verità perde in questo contesto qualunque connotazione materiale, per divenire un semplice criterio astratto di validità logica: «Ma se ci si interroga sui criteri universali formali della verità, allora è facile stabilire che possono ben essercene. [...] Questi criteri universali, formali, non sono certo sufficienti per la verità oggettiva, ma vanno però considerati come la sua *conditio sine qua non*. Infatti, prima di domandarsi se la conoscenza si accorda con l'oggetto, bisogna domandarsi se s'accorda con se stessa (secondo la forma). E questo è affare della logica»²¹³. La verità può essere definita una «qualità oggettiva della conoscenza»²¹⁴ in due sensi: in quanto perfezione logica e non estetica (in tal caso è soggettiva)²¹⁵ e in quanto principio puramente astratto. In nessuno di questi due sensi il termine “oggettivo” si riferisce al contenuto materiale della conoscenza (di cui la logica non può e non deve occuparsi). La verità logica non consiste nella concordanza tra sapere e oggetto (secondo una definizione nominale data per acquisita)²¹⁶, quanto nei presupposti formali che rendono possibile tale concordanza. La verità formale oggetto della logica, precisa dunque Kant, «consiste esclusivamente nell'accordo della conoscenza con se stessa, astraendo interamente da tutti quanti gli oggetti e da ogni differenza fra di essi»²¹⁷.

Se, da un lato, la verità acquisisce un significato “oggettivo” solo in termini negativi (come criterio prettamente logico)²¹⁸, dall'altro, lo studio del ritenere vero pone ai margini la questione dell'oggettività epistemica e si rivolge unicamente al soggetto: «Il ritenere vero e la verità – scrive Kant nella *Warschauer Logik* – sono distinti, come l'oggettivo e il soggettivo»²¹⁹. La *Gewissheit*, più che un problema di accesso alla verità, diviene per Kant un problema di meccanismi relazionali intrinseci al processo conoscitivo. La riflessione di Meier sulla certezza come assunzione perspicua del vero (*für wahr halten*) lascia dunque spazio alla riflessione sull'atto stesso del ritenere vero (*Fürwahrhalten*), la cui indagine sarà oggetto di una branca specifica della logica.

²¹³ *Logik* 51, it. 45.

²¹⁴ R. 2473, AA XVI 384.

²¹⁵ Cfr. *Logik* 38-39, it. 32-33.

²¹⁶ Cfr. KrV A 58/B 82, it. 177: «che cos'è la verità? Qui la definizione nominale di verità – vale a dire l'accordo della conoscenza con il suo oggetto – è data per acquisita e presupposta; ciò che invece si vuol sapere è quale sia il criterio generale e sicuro della verità di qualsiasi conoscenza».

²¹⁷ *Logik* 51, it. 45.

²¹⁸ Cfr. KrV A 59/B 84, it. 179.

²¹⁹ *LWarschauer* 569-570.

2.4. Il *Fürwahrhalten* tra logica generale applicata e dottrina del metodo

Abbiamo definito il *Meinen*, il *Glauben* e il *Wissen* forme epistemiche della modalità. Abbiamo rimarcato altresì il parallelismo tra i modi del ritenere vero e le modalità logiche del giudizio. Sorge ora spontaneo l'interrogativo se sia lecito estendere questo parallelismo anche alle categorie della modalità esposte nella prima *Critica*, secondo uno schema così ripartito:

Modi del <i>Fürwahrhalten</i>	Modalità dei giudizi	Categorie della modalità
<i>Meinen</i>	Problematici	Possibilità – Impossibilità
<i>Glauben</i>	Assertori	Esistenza – Inesistenza
<i>Wissen</i>	Apodittici	Necessità – Contingenza

Stando alla precisazione fornita nell'*Analitica dei principi*, le categorie della modalità «hanno in sé la particolarità di non accrescere minimamente, in quanto determinazioni dell'oggetto, il concetto al quale vengono aggiunte come predicati, ma esprimono soltanto la relazione con la facoltà conoscitiva»²²⁰. Questa insistenza sulla componente relazionale è l'aspetto che maggiormente lega la sfera delle categorie a quella logico-epistemica dell'assenso: anche le modalità del *Fürwahrhalten*, infatti, non ampliano il contenuto della conoscenza, la cui verità oggettiva (logica) è chiarita da puri criteri formali; esse illustrano piuttosto il modo in cui il soggetto si rapporta alla verità di tale contenuto.

La differenza più evidente tra i rispettivi ambiti riguarda le condizioni che determinano il rapporto tra soggetto e oggetto. Nel caso delle categorie della modalità, tali condizioni sono date a priori, essendo i concetti puri dell'intelletto i presupposti concettuali di qualunque esperienza in generale. Anche nella loro forma “schematizzata” le categorie della modalità, come postulati del pensiero empirico, espongono il contenuto sintetico della relazione (in termini di possibilità, realtà e necessità) del tutto a priori. Ciò non avviene per le categorie del *Fürwahrhalten*, che anticipano (esaurendoli) tutti le possibili modalità di relazione epistemica, ma non secondo principi dati a priori, bensì secondo condizioni di natura tanto logica quanto empirica. Il ritenere vero, in base alla definizione che Kant

²²⁰ KrV A 219/B 266, it. 417.

fornisce nel *Canone della ragion pura*, «è qualcosa che accade [*Begebenheit*] nel nostro intelletto e che può basarsi su fondamenti oggettivi, ma richiede anche cause soggettive nell'animo di chi giudica»²²¹. La sua particolarità è dunque quella di descrivere il concreto funzionamento dell'atto conoscitivo dalla prospettiva del soggetto; non tuttavia di un soggetto logico, né, tantomeno, di un soggetto trascendentale, quanto di un soggetto conoscente empiricamente determinato, sottoposto sia alle regole logiche del pensiero sia a quelle contingenti di origine psicologica. Chiara in merito è la *Logik Jäsche*: «il giudizio col quale qualcosa viene rappresentato come vero – il riferimento a un intelletto e quindi a un soggetto particolare – è soggettivamente il ritener vero»²²².

La dottrina del *Fürwahrhalten* presenta così una duplice veste: da un lato, possiede un contenuto sistematico di carattere formale, connesso alla modalità dei giudizi e, in modo indiretto, al sistema delle categorie; dall'altro, tiene conto anche dei processi coinvolti nell'uso concreto dell'intelletto, incluse le condizioni soggettive che possono influenzarne gli esiti.

Da questa prospettiva, la logica del *Fürwahrhalten* non rientra nell'ambito della logica generale pura, la sola, stando alla definizione fornita nella prima *Critica*, «ad essere propriamente una scienza, per quanto breve e secca»²²³. Essa infatti, in quanto «scienza delle leggi universali dell'uso dell'intelletto»²²⁴, ricava i propri principi del tutto a priori, astruendo dalla materia della conoscenza per concentrarsi sulla semplice forma: «Queste regole, pertanto, possono essere viste anche a priori, cioè indipendentemente da ogni esperienza, perché esse contengono solamente, senza distinzione degli oggetti, la condizione dell'uso dell'intelletto in generale, puro o empirico che sia. E da ciò segue pure che le regole universali e necessarie del pensiero in generale non possono riguardare che la forma soltanto e in nessun modo la materia»²²⁵. Questa vocazione formale fa sì che la logica non debba trovare appoggio in altre scienze – nemmeno in una scienza universale e a priori come l'ontologia – ma debba, al contrario, essere lei stessa il fondamento di tutte le altre discipline, una «propedeutica di ogni uso dell'intelletto»²²⁶. La logica è, in definitiva, un «canone per l'intelletto e per la ragione», se si intende per canone «l'insieme dei principi a

²²¹ KrV A 820/B 848, it. 1153.

²²² *Logik* 65-66, it. 59 (corsivo mio). Questo passo è una ripresa pressoché letterale della R. 2473, AA XVI 384.

²²³ KrV A 54/B 78, it. 171.

²²⁴ *LWiener* 792, it. 6.

²²⁵ *Logik* 12, it. 6.

²²⁶ *Logik* 13, it. 7.

priori dell'uso corretto di certe facoltà conoscitive in generale»²²⁷. Se si prendono in considerazione tutte le caratteristiche della logica nella sua accezione specifica di scienza del pensiero (generale, pura, formale, propedeutica e canone), ne consegue che i confini di tale scienza risultano estremamente ristretti, tanto da escludere dal suo orizzonte discipline ritenute in passato necessarie al suo sviluppo, prima su tutte la psicologia:

È vero che alcuni logici presuppongono nella logica principi psicologici. Ma introdurre principi del genere in logica è altrettanto assurdo quanto derivare la morale dalla vita. Se prendessimo i principi della psicologia, cioè delle osservazioni relative al nostro intelletto, vedremmo soltanto come funziona il pensiero e come esso è di fatto sottoposto agli impedimenti e alle condizioni soggettive di vario genere; ciò condurrebbe pertanto alla conoscenza di leggi solo contingenti. Ma nella logica la questione non verte su regole contingenti, ma su regole necessarie: non su come pensiamo, ma su come dobbiamo pensare²²⁸.

La messa al bando dei principi della psicologia dalla sfera della logica è, come abbiamo visto, una conseguenza della svolta formalista attuata da Kant in età critica. Il fatto che Kant nutrisse dei dubbi sulla compenetrazione tra logica e psicologia fin dalla fase precritica risulta chiaro dall'opinione che egli aveva della logica crusiana, ritenuta eccessivamente soggettivista nei fondamenti. Il giudizio negativo nei confronti di Crusius non muta durante gli anni del criticismo. Nella R. 1629 leggiamo, ad esempio: «[Logica] più recente: non pura ma mescolata con la psicologia. Crusius: logica fanatica»²²⁹. Un giudizio analogo è espresso nella *Logik Jäsche*, dove si fa riferimento anche al *criterium veritatis* esposto nel *Weg zur Gewißheit* già aspramente contestato nel saggio sulla *Deutlichkeit*: «Fra i logici moderni rientra anche Crusius, il quale, però, non ha tenuto conto della natura propria della logica. La sua logica, infatti, contiene principi metafisici e in ciò oltrepassa dunque i confini di questa scienza; per giunta, essa stabilisce un criterio della verità che non può essere un criterio e lascia dunque in tal modo libero corso a ogni fantasticheria»²³⁰. La fondazione della logica sulla psicologia – in età precritica messa parzialmente in discussione dagli attacchi a Crusius ma ritenuta assodata, almeno in linea di principio – viene definitivamente respinta dal Kant maturo sulla base del carattere formale della logica. La logica, come risulta chiaramente dal passo della *Logik Jäsche* poc'anzi citato, è una scienza normativa, il cui compito non è descrivere come l'intelletto concretamente pensa ma come deve

²²⁷ KrV A 796/B 824, it. 1123.

²²⁸ *Logik* 14, it. 8.

²²⁹ AA XVI 48. Cfr. anche *LWiener* 798, it. 13-14: «La logica di Crusius è piena zeppa di cose tratte da altre scienze e contiene principi metafisici e teologici».

²³⁰ *Logik* 21, it. 15.

pensare, secondo regole necessarie e rigorosamente dimostrate. La psicologia empirica, dal canto suo, «non potrà mai diventare qualcosa di più che una dottrina naturale storica e, come tale, il più possibile sistematica del senso interno, cioè una descrizione naturale [*Naturbeschreibung*] dell'anima, ma non una scienza dell'anima [*Seelenwissenschaft*] e nemmeno una dottrina psicologica sperimentale [*psychologische Experimentallehre*]]»²³¹. Una scienza è, per definizione, una dottrina ordinata secondo principi²³², un sapere sistematizzato in modo architettonico²³³ secondo regole a priori, e, dunque, intrinsecamente dimostrativo. Nel novero delle scienze dimostrate rientra senza dubbio la logica, in virtù del suo carattere formale e propedeutico²³⁴. «Una scienza che si basa su principi a priori – recita la *Wiener Logik* – è una scienza dimostrata, poiché dobbiamo appena dimostrarne la necessità. La logica è perciò una scienza dimostrata»²³⁵. La psicologia non gode (né potrà godere in futuro) di un tale rigore: in quanto disciplina puramente descrittiva, essa può trovare posto nell'alveo della metafisica solo come uno «straniero, ospitato già da tanto, a cui si concedesse un soggiorno per qualche tempo ancora, finché esso possa trovare la sua propria dimora in un'antropologia completamente sviluppata»²³⁶. Lo statuto empirico della psicologia costringe dunque Kant a bandirla sia dall'orizzonte della metafisica sia da quello ancora più ristretto della logica, il cui nucleo fondamentale non può contenere assolutamente nulla che provenga da discipline non riguardanti la mera forma del pensiero. È su questo assunto che Kant promuove la famosa immagine della logica come dottrina statica, che dai tempi di Aristotele si è ampliata solo con l'aggiunta illecita di temi provenienti da altri campi:

E difatti, se anche alcuni moderni hanno pensato di estenderla, introducendo in essa dei capitoli psicologici, riguardanti le diverse capacità conoscitive (l'immaginazione, l'arguzia); oppure dei capitoli metafisici, riguardanti l'origine della conoscenza o le diverse specie di

²³¹ MAN 471, it. 107.

²³² «Ogni dottrina, se deve essere un sistema, cioè una totalità delle conoscenze ordinata secondo principi, si chiama scienza» (MAN 467, it. 95).

²³³ Cfr. KrV A 833/B 861, it. 1171: «Ciò che chiamiamo scienza non può nascere tecnicamente, e cioè in virtù di una somiglianza che si riscontri nel molteplice, o sulla base di un impiego contingente nella conoscenza *in concreto* per ogni sorta di fini esterni e arbitrari, bensì può nascere solo architettonicamente, e cioè in virtù dell'affinità tra le parti e in virtù della loro derivazione da un unico fine supremo ed interno, il solo che renda possibile il tutto».

²³⁴ Cfr. KrV B IX, it. 27: «Che la logica sia riuscita così bene è un vantaggio che essa deve unicamente alla sua limitatezza, in virtù della quale essa è autorizzata – anzi, è obbligata – ad astrarre da tutti gli oggetti della conoscenza e dalle loro differenze, di modo che in essa l'intelletto non abbia a che fare con nient'altro che non sia se stesso e la sua forma. [...] E dunque anche la logica, come propedeutica, costituisce per così dire solo l'anticamera delle scienze».

²³⁵ *LWiener* 793, it. 6-7.

²³⁶ KrV A 849/B 877, it. 1191.

certezza, a seconda della diversità degli oggetti (l'idealismo, lo scetticismo ecc.); o ancora dei capitoli antropologici, riguardanti i pregiudizi (considerati nelle loro cause e negli antidoti contro di essi), ciò è derivato dallo loro ignoranza dell'autentica natura di questa scienza. Non un accrescimento, ma una deformazione delle scienze è ciò che si ottiene quando si confondano i loro confini: ma il confine della logica è determinato con la massima precisione, per il fatto che si tratta di una scienza che espone dettagliatamente, e dimostra rigorosamente, nient'altro che le regole formali di tutto il pensiero [...]²³⁷.

Se la logica è così formale e ristretta, la dottrina del *Fürwahrhalten* può davvero farne parte? Stando al passo della prima *Critica* appena citato, no: il suo contenuto sarebbe piuttosto una commistione di argomenti tratti, appunto, dalla psicologia (descrizione di stati cognitivi di carattere soggettivo), dalla metafisica (stati di certezza) e dall'antropologia (pregiudizi). Per quale motivo Kant l'avrebbe dunque integrata all'interno della sua logica, facendola addirittura oggetto di una riflessione pluriennale a partire dal manuale meieriano? Le ragioni di questa scelta sono riconducibili solo in parte alla varietà di contenuti che tradizionalmente venivano attribuiti alla logica. Nelle università tedesche del Settecento la logica era, infatti, una materia propedeutica allo studio della filosofia, necessaria per l'ammissione alle "Facoltà superiori" (Teologia, Giurisprudenza e Medicina). Essa doveva quindi spaziare da questioni più tecniche, come la dottrina del giudizio o dei sillogismi, ad altre di carattere metafisico, gnoseologico o psicologico, per arrivare, infine, ad argomenti dalla forte valenza pratica, riguardanti l'uso retto della ragione nei campi più disparati del sapere. Questa articolazione eterogenea trova una codificazione nei manuali dell'epoca, dedicati solo in parte allo studio delle *tres operationes mentis* o a contenuti di logica formale in senso stretto (paradigmatica in tal senso divenne proprio la *Logica latina* di Wolff). Kant fu così costretto a dare un tono espositivo e propedeutico alle sue lezioni di logica, organizzandole, com'era consuetudine all'epoca, grazie all'ausilio di un manuale²³⁸. A ciò si aggiunge l'eterogeneità e soprattutto la giovane età degli uditori, spesso poco più che quindicenni e, nella maggior parte dei casi, non intenzionati a proseguire i loro studi in campo filosofico. Il persistere di temi parzialmente estranei alla logica nelle *Vorlesungen* kantiane deriverebbe quindi da necessità di tipo didattico.

Il bisogno di conformarsi ad una certa visione della materia, di adeguarsi agli standard dell'insegnamento universitario dell'epoca e di seguire l'articolazione del proprio manuale sono tuttavia cause puramente estrinseche, che non giustificano del tutto le scelte di Kant. Scelte che rivelano un modo di intendere la logica molto più articolato e complesso di

²³⁷ KrV B IX, it. 27. Cfr. *LHechsel* 276-277.

²³⁸ L'obbligo di adottare un manuale come guida per le lezioni universitarie fu imposto nel 1778 in Prussia da un decreto del ministro Karl von Zedlitz (cfr. E. ADICKES, *Einleitung*, cit., p. XXI).

quello imposto dal rigido formalismo. L'incipit della seconda parte della *Dottrina degli elementi* – lo stesso in cui Kant si preoccupa di delineare i confini ristretti della scienza logica – introduce una distinzione fondamentale, quella tra logica generale pura e applicata:

La logica generale, poi, o è una logica pura o una logica applicata. [...] Una logica generale, che sia pura, ha dunque a che fare solamente con principi a priori, ed è un canone dell'intelletto e della ragione, ma solo riguardo a quanto vi è di formale nel loro uso, quale che sia poi il loro contenuto (empirico o trascendentale). Una logica generale si chiama invece applicata, quando è diretta alle regole dell'uso dell'intelletto, sotto quelle condizioni empiriche soggettive che ci vengono insegnate dalla psicologia²³⁹.

La legittimità di una logica generale applicata, e la sua funzione in rapporto alla logica pura, è una questione assai complessa. Nella *Logik Jäsche* Kant sottolinea la dipendenza della logica applicata dalla psicologia, tanto da identificarla con quest'ultima e da distinguerla nettamente dalla logica pura intesa in ottica scientifica: «La logica applicata non dovrebbe propriamente chiamarsi logica. È una psicologia, nella quale consideriamo come vanno di solito le cose quando noi pensiamo, non come devono andare»²⁴⁰. Essendo sovrapponibile alla psicologia, la logica applicata dovrebbe quindi ereditarne la natura descrittiva e tutte quelle caratteristiche che ne avevano decretato l'espulsione dal campo della logica. Al pari della psicologia, la logica applicata non può dunque essere una propedeutica, ovvero non può fungere da fondamento per tutte le altre scienze, essendo essa stessa assimilabile ad una disciplina specifica, dotata di contenuti propri: «La psicologia, infatti, dalla quale, nella logica applicata, bisogna prender tutto, è una parte delle scienze filosofiche, la cui propedeutica dev'essere la logica»²⁴¹.

Nella *Critica della ragion pura* Kant ribadisce la necessità di mantenere distinte la logica pura da quella applicata, in virtù del carattere scientifico della prima: «È dunque necessario separare completamente, nella logica generale, la parte che deve costituire la dottrina pura della ragione da quella che costituisce la logica applicata (sebbene si tratti sempre di logica generale)»²⁴². In questo frangente, tuttavia, Kant attenua questo divario insistendo proprio sul carattere generale che accomuna i due tipi di logica. Una logica è generale quando «contiene le regole assolutamente necessarie del pensiero, quelle senza di cui non ci sarebbe

²³⁹ KrV A 52-53/B 77, it. 171.

²⁴⁰ *Logik* 18, it. 12. Dello stesso avviso è anche la *LPölitz* 507: «La logica applicata [*applizierte*] non dovrebbe nemmeno chiamarsi logica, perché è una psicologia, dove trattiamo dei fenomeni [*Phänomene*] dell'intelletto, cioè di come esso è solito pensare, non di come deve agire».

²⁴¹ *Logik* 18, it. 12.

²⁴² KrV A 53/B 78, it. 171.

uso alcuno dell'intelletto, e dunque riguarda quest'ultimo a prescindere dalla diversità degli oggetti cui esso si può dirigere»²⁴³. La logica applicata non può essere considerata, quindi, puramente descrittiva: sebbene contenga – al contrario della logica pura – elementi di origine empirica, essa impone comunque, in quanto logica generale, norme e principi necessari per l'uso dell'intelletto, facendo astrazione dal contenuto oggettivo del conoscere. La *angewandte Logik* non è dunque una psicologia (per sua natura descrittiva e ascientifica). Essa è piuttosto una branca peculiare della logica, che trova nella parte pura il proprio fondamento e nella psicologia una fonte di dati empirici con cui formulare regole – o, più precisamente, *massime*²⁴⁴ – per l'esercizio concreto dell'intelletto:

Ciò che io chiamo logica applicata (contrariamente al significato comune di questo termine, secondo cui essa dovrebbe contenere determinati esercizi, la cui regola sarebbe fornita dalla logica pura) è una rappresentazione dell'intelletto e delle regole del suo uso necessario *in concreto*, vale a dire sotto quelle condizioni accidentali del soggetto che possono impedire o favorire quest'uso, e che vengono date tutte quante solo empiricamente²⁴⁵.

Oltre a non essere una psicologia, la logica applicata non è nemmeno una logica pratica, intesa wolffianamente come un'attuazione in chiave *utens* dei principi della *pars theoretica*. In tal caso, sottolinea Kant, essa sarebbe una mera logica dell'uso particolare dell'intelletto, un sistema di «regole per pensare correttamente su di un certo tipo di oggetti» e dunque un «*organon* di una certa scienza piuttosto che di un'altra»²⁴⁶. Ancora più netta sull'argomento è la *Logik Jäsche*, in cui la logica pratica è identificata con le singole scienze, delle quali la logica pura è canone: «Un'ulteriore divisione della logica è quella in logica teoretica e logica pratica. Ma anche questa divisione è scorretta. La logica generale, che, in quanto mero canone, astrae da tutti gli oggetti, non può avere alcuna parte pratica. Sarebbe una *contradictio in adiecto*, perché una logica pratica presuppone la cognizione di una certa specie oggetti, ai quali essa viene applicata. Perciò ogni scienza può essere detta logica

²⁴³ KrV A 52/B 76, it. 169.

²⁴⁴ C. FABBRIZI, *La logica applicata*, cit., pp. 150-155 sostiene giustamente che la *angewandte Logik*, in quanto connessa alla psicologia e all'antropologia, non può prescrivere leggi ma solo massime, che, riprendendo la logica di Baumgarten, vanno intese come regole applicabili all'intelletto comune in funzione sia negativa (come catartico) sia positiva (come principi orientativi).

²⁴⁵ KrV A 54/B 78-79, it. 173.

²⁴⁶ KrV A 52/B 76, it. 169. Cfr. anche *LBauch* 19: «La logica particolare [*besondere Logik*] è l'applicazione della generale ad una scienza e dunque ci sono tante logiche particolari quante sono le scienze. [...] La logica particolare contiene quindi il procedimento [*Verfahren*] della mia ragione in rapporto ad una scienza specifica. Questa è un *organon*».

pratica, infatti in ogni scienza dobbiamo avere una forma del pensiero»²⁴⁷. La logica applicata possiede la caratteristica peculiare di essere al tempo stesso generale, e dunque portatrice di regole necessarie, e concreta, e quindi rivolta alle condizioni empiriche del pensiero. Di conseguenza, non può fungere da *organon* di determinate scienze, né tantomeno da canone, bensì da «catartico dell'intelletto comune»²⁴⁸, quest'ultimo inteso come «la facoltà di cogliere le regole della conoscenza *in concreto*»²⁴⁹.

Per riassumere, la logica applicata presenta le seguenti proprietà:

1. è generale ed astratta: si rivolge alla semplice forma dell'intelletto, astraendo dal contenuto della conoscenza.
2. è parzialmente empirica: al contrario della logica pura, fornisce regole per l'uso dell'intelletto *in concreto*, e dunque può avere contatti con la psicologia (pur non identificandosi né derivando da essa)²⁵⁰.
3. è un catartico: i suoi principi si riferiscono all'uso concreto dell'intelletto. Perciò, essa deve rivolgersi non tanto al puro intelletto speculativo, quanto all'intelletto comune, ovvero all'intelletto sano capace di giudicare correttamente e di carpire – anche se in modo indiretto – le norme generali del pensiero²⁵¹.

Questa sua natura particolare, a metà tra l'ambito formale e quello empirico, fa sì che essa sia legata alla sua controparte pura (pur rimanendone distinta) e che sia incentrata su temi specifici. Kant esemplifica la prima questione instaurando un parallelismo con la sfera della morale:

²⁴⁷ *Logik* 18, it. 12. In *LPölitz* 507-508 viene ribadito lo stesso concetto, con la differenza che qui Kant nomina la logica pratica e quella applicata come fossero equivalenti: «Si divide la logica anche in teoretica e pratica. Ma la logica come canone non può essere pratica, perché la logica astrae da ogni contenuto. Una logica pratica presuppone una certa categoria di oggetti alla quale è applicata. – Noi diciamo che ogni scienza è una logica applicata».

²⁴⁸ KrV A 53/B 78, it. 171.

²⁴⁹ *Logik* 19, it. 13.

²⁵⁰ Allusioni ad un possibile contatto tra logica e psicologia – pur senza riferimenti espliciti alla logica applicata – sono contenute in *LBusolt* 613: «In logica non è lecito astrarre del tutto, ma si possono anche fare *excursus* nella psicologia e nelle regole in concreto: commisurare la logica è effettivamente la dottrina della contiguità [*Gränznachbarschaft*] della ragione con la sensibilità, la psicologia e la storia».

²⁵¹ L'intelletto comune è dunque strettamente collegato alla capacità di giudizio. Esso si affina progressivamente con la maturità e l'esercizio, anche se ha bisogno della parte speculativa per divenire completo. Cfr. *LWiener* 795, it. 10: «La facoltà della conoscenza delle regole in concreto è l'intelletto comune, il sano intelletto, nella misura in cui è nel vero. La conoscenza delle regole in concreto, ossia quando giudichiamo secondo un'esperienza, un modello, è la danda dei minorenni. È necessario conoscere le regole in astratto e sapere fino a dove si estendono. Il sano intelletto serve a pensare in maniera sana e giusta. Se si limita soltanto a ciò che si fonda sull'esperienza, non gli capiterà mai di smarrirsi. Ma se si vuole avere un intelletto non soltanto sano, ma compiuto, bisogna possedere un intelletto speculativo».

La logica generale e pura si rapporta alla logica applicata, così come la morale pura, la quale contiene soltanto le leggi morali necessarie di una volontà libera in generale, si rapporta alla specifica dottrina della virtù, la quale considera queste leggi tenendo conto degli impedimenti dovuti ai sentimenti, alle inclinazioni e alle passioni cui gli uomini poco o tanto sono sottoposti, e che non potrà mai fornire una scienza vera e dimostrata, dal momento che ha bisogno – allo stesso modo della logica applicata – di principi empirici e psicologici²⁵².

La *angewandte Logik* non serve, dunque, ad applicare le regole pure dell'intelletto a casi specifici – altrimenti sarebbe una logica pratica – né rappresenta una variante “psicologizzata” della logica pura; essa è, piuttosto, un ramo della logica dotato di regole e principi propri, complementari rispetto a quelli esposti nella parte formale. Pur non potendo fornire “una scienza vera e dimostrata”, la logica applicata, al pari della dottrina della virtù, possiede tuttavia un proprio rigore, che esula dal campo ristretto del puro formalismo.

Per quanto riguarda i contenuti, risalta anche in questo caso la commistione tra puro ed empirico. Come la dottrina della virtù tratta delle condizioni soggettive che influenzano l'agire pratico (sentimenti, passioni e inclinazioni), così la logica applicata si occupa di quelle condizioni soggettive che limitano l'operare concreto dell'intelletto: «Essa tratta – dunque – dell'attenzione, dei suoi impedimenti e delle sue conseguenze, dell'origine dell'errore, dello stato di dubbio, di scrupolo, di convinzione e così via»²⁵³. La R. 3332 accenna al contenuto della logica applicata sottolineandone la vicinanza all'antropologia: «La logica antropologica è applicata: dei pregiudizi. Della persuasione»²⁵⁴. Già da questi brevi riferimenti testuali appare evidente come gli argomenti che Kant attribuisce alla logica applicata siano essenzialmente gli stessi che vengono approfonditi nel capitolo sulla certezza, in relazione al tema del *Fürwahrhalten*. Kant non chiarisce in modo esplicito quale sia l'effettiva collocazione della *angewandte Logik* all'interno del suo sistema della logica generale, strutturato secondo la duplice opposizione tra analitica e dialettica e tra dottrina degli elementi e dottrina del metodo. Gli indici delle *Logik-Vorlesungen* non ci aiutano in tal senso, visto che si limitano a ricalcare l'articolazione del manuale di Meier. Nemmeno la *Logik Jäsche* segue la ripartizione della disciplina che Kant aveva esposto a livello teorico ma mai concretamente applicato. L'indice dell'opera è essenzialmente una

²⁵² KrV A 55/B 79, it. 173.

²⁵³ KrV A 54/B 79, it. 173. Tra i contenuti esclusi dalla logica generale, e dunque appartenenti di diritto a quella applicata, Kant annovera anche: «l'influsso dei sensi, il gioco dell'immaginazione, le leggi della memoria, la forza dell'abitudine, l'inclinazione, ecc.; e quindi anche le fonti del pregiudizio» (KrV A 53/B 77, it. 171). Cfr. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Venezia, 2003, p. 190 n. 19.

²⁵⁴ AA XVI 783 (inizio anni Ottanta, meno probabilmente fine anni Settanta). Fabbrizi illustra efficacemente i rapporti tra psicologia empirica ed antropologia pragmatica e, di conseguenza, quelli tra antropologia e logica applicata (cfr. ID, *Logica applicata*, cit., pp. 84-116).

soluzione di compromesso: Jäsche suddivide lo scritto in una *Elementarlehre* e in una *Methodenlehre*, includendo nella prima l'analisi di concetti, giudizi e inferenze e nella seconda argomenti (su tutti la definizione e la divisione logica dei concetti) solitamente inclusi da Kant nella dottrina degli elementi. Seguendo a sua volta l'esempio dell'*Auszug*, Jäsche condensa inoltre la riflessione sulle perfezioni logiche in una lunghissima Introduzione, che occupa, di fatto, metà dell'opera²⁵⁵.

Sebbene non esista, dunque, una sezione espressamente rivolta allo studio della logica generale applicata, l'idea di una tale logica permette a Kant di legittimare la presenza, nella sua logica astratta, di contenuti di origine psicologica o antropologica. Sotto questo aspetto, argomenti di logica applicata sono presenti in molte parti della riflessione sulle perfezioni logiche della conoscenza, incluso il capitolo sulla certezza e sul ritenere vero, in cui ampio è il rimando a quelle "condizioni accidentali del soggetto" che possono influenzare l'uso necessario dell'intelletto *in concreto*²⁵⁶. La dottrina del *Fürwahrhalten* e dei suoi modi rientra perfettamente nel quadro di una logica applicata, in cui la componente formale si coniuga con elementi di matrice psicologica: il ritenere vero è, da un lato, una nozione epistemica dotata di un proprio carattere sistematico, legato ad una concezione formale della modalità e, a livello trascendentale, al sistema delle categorie. Dall'altro, i modi del *Fürwahrhalten*, pur avendo un valore logico-epistemico generale, risultano indispensabili per illustrare l'effettivo funzionamento dell'intelletto, quando la necessità delle regole a priori si "scontra" con la contingenza dell'impedimento empirico. Il nucleo teorico della riflessione sul ritenere vero si ricollega, dunque, a problematiche psicologiche – come il manifestarsi di stati cognitivi (fiducia, dubbio, scrupolo, convinzione, persuasione) – e antropologiche (condizioni soggettive del pregiudizio).

²⁵⁵ Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 135-136. Per ulteriori indicazioni sul lavoro editoriale di Jäsche e sulla genesi dell'opera da lui curata cfr. *ivi*, pp. 115-144 e ID., *Introduzione a I. Kant, Logica*, cit., pp. LXXX-XCV.

²⁵⁶ Fabbri (cfr. ID., *La logica applicata*, cit.) concorda con Capozzi (cfr. ID., *Kant e la logica*, cit., p. 266) nel ritenere la dottrina delle perfezioni logiche materia di logica applicata. Significativa in tal senso è la testimonianza di Kiesewetter: questi non solo fa propria la distinzione kantiana tra logica generale pura e applicata (basando su di essa l'articolazione della sua opera), ma attribuisce anche alla logica applicata lo studio delle imperfezioni logiche che questa è chiamata (in quanto catartico) ad emendare, esponendole secondo la canonica quadripartizione in quantità, qualità, relazione e modalità (cfr. J.G.K.C. KIESEWETTER, *Grundriß einer allgemeinen Logik*, Bd II, Berlin, (1796), Leipzig, ³1825, rist. in Bruxelles 1973, §§ 11-12). Sulla ricezione della *angewandte Logik* nei logici dell'Aetas kantiana in generale, e in Kiesewetter nello specifico, cfr. C. FABBRIZI, *La logica applicata*, cit., pp. 212-236. L'appartenenza del *Fürwahrhalten*, e in particolare della dottrina del *Meinen*, alla logica applicata è suggerita anche da L. PASTERNAK, *Kant on Opinion*, cit., pp. 68 e ssg.

Da questo punto di vista, la dottrina del *Fürwahrhalten* presenta una certa funzione utilitaria, nel senso che i suoi principi, al di là del loro valore formale, servono ad orientare il processo conoscitivo sotto precise condizioni date a posteriori. Questo aspetto non denota un presunto carattere pratico della logica applicata (che, come abbiamo visto, non è sostenibile), quanto una rivalutazione dell'intera funzione pratica della logica. Sappiamo che Kant rifiuta, in linea di principio, l'idea di una logica *utens*, ritenendola incompatibile con la sua visione scientifica della disciplina²⁵⁷. Egli, tuttavia, non esclude che la logica possa avere una certa connotazione "pratica", seppur in un senso estremamente generale: «essa – infatti – senza prendere in prestito conoscenze da altre scienze, non può fare niente di più che esporre i titoli dei metodi possibili e le espressioni tecniche che vengono adoperati quando si considera l'aspetto sistematico in tutte le varie scienze»²⁵⁸. La logica pratica, intesa wolffianamente come «l'abito o l'arte di dirigere la facoltà conoscitiva verso la conoscenza della verità»²⁵⁹, lascia dunque il posto ad una dottrina generale del metodo, il cui compito è illustrare «la disposizione, le espressioni tecniche e le distinzioni logiche, al fine di rendere più agevole l'opera dell'intelletto»²⁶⁰. La *Methodenlehre*²⁶¹ – intesa come *allgemeine Methodenlehre* inclusa nella logica generale – eredita parte del contenuto della vecchia logica pratica, e in particolare della *Lehrart* della conoscenza erudita trattata da Meier nel suo compendio, pur mantenendosi su un piano di maggior generalità²⁶². Significativo è un passo della *Logik* Busolt: «Solo per quel che concerne la forma la [logica pratica] può insegnarci ad utilizzare tutte le regole della teoria; dunque solo l'applicazione. Di conseguenza, l'oggetto generale della logica pratica è il metodo, cioè l'ordinamento della conoscenza molteplice con tutte le perfezioni logiche, nella misura in cui esso dev'essere riunito in un tutto. La logica pratica si potrebbe dunque chiamare anche dottrina

²⁵⁷ Dubbi verso la legittimità di una logica pratica cominciano a manifestarsi già a partire dalla *Logik Philippi*. Cfr. E. CONRAD, *Kants Logikvorlesungen*, cit., pp. 86-91.

²⁵⁸ KrV A 708/B 736, it. 1009.

²⁵⁹ *Logica latina, Logicae Prolegomena*, § 12.

²⁶⁰ *Logik* 18, it. 12.

²⁶¹ La coppia *Elementarlehre* e *Methodenlehre* compare per la prima volta nella prima edizione della *Critica della ragion pura*. Cfr. N. HINSKE, *Kant-Index*, Bd. 14, *Personenindex zum Logikcorpus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1991, p. LII.

²⁶² C. FABBRIZI, *La logica applicata*, cit., pp. 60-63 sottolinea il legame tra dottrina del metodo e logica applicata proprio rimarcando la loro continuità con la vecchia logica pratica. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo*, cit., pp. 192-194 insiste invece sul valore essenzialmente tautologico della *allgemeine Methodenlehre*, capace solo di «esporre i titoli dei metodi possibili» (KrV A 708/B 736, it. 1009). Ben diverso lo statuto della *transzendente Methodenlehre*, che recupera in parte le istanze della *Lehrart* meieriana in chiave architettonica (cfr. *ivi*, pp. 195-197).

generale pura del metodo»²⁶³. Kant insiste a più riprese sul fatto che la dottrina del metodo, in quanto parte della logica pura, non riguardi «né gli oggetti né il soggetto del pensiero»²⁶⁴, ma solo la «forma dei sistemi»²⁶⁵. Ciononostante, il passo della *Logik Busolt* appena citato lascia intendere che Kant ritenesse in qualche modo riconducibili alla *Methodenlehre* argomenti solitamente inquadrati nel discorso sulle perfezioni logiche della conoscenza, come la verità, la certezza, il sapere probabile, i pregiudizi, ecc. Argomenti che, non a caso, erano tradizionalmente ritenuti oggetto della *pars practica*. Nell'estesa R. 1579 Kant espone il contenuto di una possibile logica pratica proprio riferendosi al *Fürwahrhalten*: «La logica pratica generale è la logica del ritener vero o della parvenza: dialettica. [...] (La logica pratica particolare è la dottrina del metodo o *organon*)»²⁶⁶.

L'introduzione di una teoria del ritener vero – incentrata, nonostante la sua generalità, sulle condizioni soggettive del pensiero – nel sistema della logica critica mette in luce due elementi cruciali del discorso kantiano: da un lato, l'intento di ribadire il carattere scientifico della logica, il cui nucleo puro non può venir intaccato dal riferimento a temi esclusi, di principio, dal suo orizzonte formale; dall'altro, la volontà di preservare il legame tra logica pura e discipline empirico-descrittive. Entrambi questi aspetti sono conciliabili solo a patto di riscrivere i confini della vecchia logica pratica, trasformandola in una scienza formale dei sistemi (dottrina del metodo) e in una branca della logica al tempo stesso generale ed empirica (logica applicata). La dottrina del *Fürwahrhalten* fornisce una testimonianza diretta di tale mutamento radicale. Come abbiamo visto all'inizio del capitolo, temi come l'assenso, la certezza o il sapere probabile erano considerati argomenti di logica pratica, il cui fine era fornire regole per dirigere l'attività conoscitiva dell'intelletto. Meier integra tali contenuti non in una *pars practica* – assente sia nella *Vernunftlehre* sia nell'*Auszug* – ma nel quadro delle perfezioni logiche. In questo contesto, l'assenso diviene il fulcro di una riflessione sulla certezza intesa come una qualità positiva della conoscenza, da promuovere attraverso l'esercizio razionale del pensiero. È confrontandosi con la logica di Meier che Kant scardina questa visione dell'assenso: il *für*

²⁶³ *LBusolt* 682. Cfr. anche le coeve *Reflexionen* 3331 e 3333, rispettivamente in AA XVI 783 e 784: «Dottrina generale del metodo. Non logica pratica»; «La logica pratica tratta solo della forma di una scienza in generale e della sua esposizione. Dunque del metodo».

²⁶⁴ *Logik* 18, it. 12.

²⁶⁵ *LWiener* 795, it. 9. Sulla “svolta” formale impressa da Kant al concetto tradizionale di logica pratica cfr. E. CONRAD, *Kants Logikvorlesungen*, cit., pp. 93-100. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo*, cit., p. 196 contesta però Conrad quando indica la logica pratica in generale come fonte della dottrina kantiana del metodo.

²⁶⁶ AA XVI 23. L'inclusione di argomenti di logica pratica nella dottrina del metodo è messo in luce da Capozzi proprio accennando al contenuto di questa *Reflexion* e al passo in *LBusolt* 682 (cfr. ID., *Kant e la logica*, cit., p. 263).

wahr halten meieriano si trasforma, infatti, in una nozione epistemica a sé stante, dotata di regole valide solo all'interno di una logica pratica reinterpretata fin dalle sue fondamenta. Da questa prospettiva, il ritenere vero costituisce uno dei principali punti di contatto tra l'ambito ristretto della logica pura e problematiche di carattere tanto empirico quanto trascendentale.

PARTE SECONDA: *FÜRWAHRHALTEN* E CRITICISMO

PREMESSA: I MODI DEL *FÜRWAHRHALTEN*

Riconducendo i modi soggettivi dell'assenso alla modalità dei giudizi e, più in generale, alla modalità categoriale descritta nella prima *Critica*, Kant dà nuova linfa alla concezione wolffiana del *pro vero habere* e al significato della sua articolazione. Nella *Logica latina* Wolff identifica tre manifestazioni fondamentali dell'assenso (*scientia*, *opinio* e *fides*), il cui scopo è illustrare le caratteristiche che una conoscenza in generale può assumere in base al suo valore dimostrativo. La *scientia*, in quanto *habitus inferendi* che conduce al sapere dimostrato (*scire*), incarna la massima espressione della conoscenza filosofica, che Wolff concepisce, appunto, come «scienza delle cose possibili»¹. Lo *scire* è una forma di *cognitio* la cui verità è dimostrata in modo incontrovertibile ed esige il pieno assenso da parte di chi giudica. Il *pro vero habere* wolffiano è pertanto conforme ad un modello gnoseologico di tipo assiomatico-deduttivo, basato su una generalizzazione del metodo matematico. All'interno di questo quadro, l'*assensus* descrive, in una prospettiva di logica pratica, i tipi di conoscenza derivati dall'uso più o meno corretto delle regole dimostrative. Questi includono – oltre al sapere scientifico cui la conoscenza filosofica tende – anche generi di sapere positivi ma incompleti, in quanto legati a dimostrazioni insufficienti (*opinio*) o a dati di natura empirica (*fides*), o fenomeni epistemici che ostacolano il raggiungimento della certezza, poiché comportano un'assunzione fallace o illusoria della verità (errore e pregiudizio). La conformità dell'assenso ai precetti della logica *utens* emerge anche dal richiamo ai processi di convinzione, che Wolff sviluppa in ottica intersoggettiva e pragmatica. La tripartizione wolffiana dell'assenso serve dunque a mostrare gli esiti dell'applicazione delle regole logiche a casi concreti, secondo i precetti di una logica pratica volta a promuovere un sapere dimostrato *more geometrico*.

Il paradigma wolffiano viene accolto dai principali esponenti del razionalismo tedesco, i quali, pur arricchendolo con contenuti nuovi, ne mantengono invariati gli scopi e le tematiche di fondo. Solo la logica di Crusius – non a caso posta al di fuori dell'orizzonte razionalista – approccia il tema dell'assenso in una prospettiva che esula dai rigidi schemi wolffiani e che dà maggiore risalto alla componente psicologico-volontaristica dell'atto conoscitivo. La suddivisione del *pro vero habere* in tre generi fondamentali viene codificata

¹ *Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 29.

dalla manualistica wolffiana e confluisce nella logica di Kant. La tripartizione in *Wissen*, *Meinen* e *Glauben* applicata al concetto di *Fürwahrhalten* risponde tuttavia ad esigenze teoriche completamente diverse da quelle che avevano ispirato Wolff e i suoi seguaci. La logica razionalista sviluppa questa ripartizione dell'assenso in una prospettiva *utens*, in cui la descrizione dell'uso delle regole dell'intelletto ha come fine il perseguimento della massima certezza (una certezza considerata in un'ottica dimostrativa, come in Wolff e parzialmente anche in Knutzen e in Baumgarten, o in termini di *convinctio*, come in Meier). Per Kant riflettere sui generi del ritenere vero significa invece esporre i modi della relazione epistemica tra soggetto e oggetto, all'interno di un contesto in cui la certezza stessa è intesa in termini modali e i temi della vecchia logica pratica ripartiti tra un'astratta dottrina generale del metodo ed una logica applicata dal carattere empirico-descrittivo.

Durante la fase precritica, il *Wissen*, il *Meinen* e il *Glauben* vengono ricondotti al grado della certezza e alla natura delle ragioni a sostegno dell'assenso. Nella *Logik Blomberg* leggiamo: «Esistono, in rapporto alla certezza, tre diverse forme o gradi del ritenere vero: il sapere, l'opinare e il credere. Sapere significa giudicare e ritenere vero qualcosa con certezza. [...] Opinare significa giudicare qualcosa in modo incompleto, quando le ragioni che possediamo per ritenere vero qualcosa sono insufficienti e non sono superiori rispetto al contrario [...]. Assumere qualcosa senza una necessità soggettiva secondo concetti logici si chiama credere»². Questa citazione risale ad un periodo in cui Kant concepisce ancora la certezza come «*maximum* del ritenere vero»³ e il *Fürwahrhalten* – in accordo con Meier – come criterio per illustrare il grado di probabilità di una conoscenza a livello soggettivo. Sia per Meier sia per il Kant precritico qualcosa è probabile se si hanno più ragioni per ritenerlo vero che per ritenerlo falso (o, il che è lo stesso, per ritenere vero il suo contrario). Il discrimine tra le forme di assenso è fatto dipendere dalla sufficienza o insufficienza delle ragioni di verità conosciute in rapporto all'intera ragion sufficiente. Il sapere equivale a “ritenere vero qualcosa con certezza” in quanto chi sa possiede tutte le ragioni per poter esprimere il proprio giudizio in modo fondato. Chi opina o chi crede, al contrario, emette un giudizio incompleto, basato su un ritenere vero solo parzialmente giustificato dal punto di vista logico. Derivando da una ragione insufficiente, per definizione soggettiva e volubile⁴, l'opinare è un ritenere vero incerto, in cui il livello di convinzione varia in rapporto

² *LBlomberg* 148.

³ *LPhilippi* 421.

⁴ Cfr. *LBlomberg* 145.

alle ragioni conosciute. Quando si opina «le ragioni, e di conseguenza anche i gradi del ritenere vero, possono crescere ed aumentare»⁵, nonostante il giudizio rimanga comunque lontano dalla piena certezza. Sul piano teoretico, le medesime osservazioni valgono per il credere, in cui l'assenso non è supportato da ragioni sufficienti per potersi definire stabile e completo. Sia l'opinare sia il credere mancano dunque di necessità logica, cioè della «necessità del ritenere vero secondo leggi logiche dell'intelletto e della ragione»⁶. Al contrario dell'opinare, tuttavia, il credere possiede una necessità di tipo soggettivo, che impone di dare l'assenso sulla base di leggi pratiche. Chi crede ritiene vero qualcosa in modo necessario (e quindi con assoluta certezza), anche se la forza soggettiva di tale assenso non deriva da ragioni di carattere teoretico. Il credere e il sapere (quest'ultimo corrispondente alla certezza logica) rappresentano, sotto profili differenti, le forme più complete di *Fürwahrhalten*: «Il credere è inoltre un ritenere vero sufficiente da un punto di vista pratico. La certezza, invece, è un ritenere vero sufficiente anche da un punto di vista teoretico»⁷. La discrepanza tra il *Wissen* e il *Glauben* non risiede, dunque, nel loro livello di certezza, quanto nel tipo di ragioni che spingono chi giudica ad assentire in modo necessario. Il credere è una forma di ritenere vero in cui la certezza deriva dall'esclusione dell'opposto su basi pratiche: «Esiste un credere – precisa Kant – che è tanto determinante [*entscheidend*] che non ci si cura del contrario e non lo si considera degno d'indagine. Un credere siffatto produce una certezza completa ma pratica. Il sapere è una certezza teoretica»⁸. La suddivisione precritica del *Fürwahrhalten* può dunque essere riassunta col seguente schema:

Ambito logico		Ambito pratico
Ragion sufficiente	Ragione insufficiente	Ragion sufficiente
<i>Wissen</i>	<i>Meinen, Glauben</i>	<i>Glauben</i>
Certezza teoretica	Probabilità	Certezza pratica

Due sono gli aspetti che risaltano maggiormente: il significato pratico attribuito al *Glauben* e il ricorso al principio di ragion sufficiente per distinguere le forme di ritenere vero. Il primo elemento – che analizzeremo più nel dettaglio in seguito⁹ – rappresenta una

⁵ *LBlomberg* 148.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *LPhilippi* 421.

⁹ Cfr. *infra*, pt. II cap. 3.

delle maggiori novità che il Kant precritico introduce nella dottrina dell'assenso su esempio di Crusius, prendendo le distanze da tutti quegli autori wolffiani che intendevano la *fides* come credenza accordata a un testimone. Ciò si accompagna ad una completa rivalutazione della certezza morale che, da semplice probabilità utile per fini pragmatici assume progressivamente i contorni di un sapere irrefutabile da un punto di vista etico-razionale.

Per quanto riguarda il secondo punto, abbiamo già mostrato come Kant all'inizio della sua riflessione decida di seguire le orme di Meier e di Wolff, pur rifiutandosi di equiparare il piano logico con quello metafisico. La visione kantiana della *ratio sufficiens* – se si esclude il divieto di riferirla a ragioni esistenziali – risulta sovrapponibile a quella di Meier, per il quale la conoscenza di *Erkenntnisgründe* fonda la validità epistemica del ritenere vero e giustifica la certezza a livello soggettivo: per entrambi gli autori, è certo solo chi possiede una ragion sufficiente per ritenere vera la cosa di cui giudica. Una ragion sufficiente completa appartiene solo all'ambito del *Wissen*, il sapere teoreticamente certo anticamera della scienza: «La parola sapere [*wissen*] è la fonte o la radice [*Stammwort*] della certezza. [...] Una scienza [*Wissenschaft*] invece non è nient'altro che una conoscenza attraverso cui sappiamo qualcosa [*etwas wissen*]»¹⁰. Opponendosi a Wolff – che distingue la *scientia* come *habitus demonstrandi* dal sapere certo¹¹ – ed allineandosi così a Meier, Kant in questa prima fase identifica la scienza con il sapere certo: la *Wissenschaft* è una conoscenza che assume i tratti del *Wissen*, che significa appunto «conoscere e ritenere vero qualcosa con certezza», ossia «conoscere la verità in modo sufficiente [*zureichend erkennen*]»¹². Tutto ciò che non soddisfa la piena assunzione di verità basata su *Gründe* rientra nel campo della conoscenza teoreticamente insufficiente, della probabilità, corrispondente, sul piano dell'assenso, all'opinare e al credere. L'insufficienza teoretica del *Glauben* è tuttavia compensata dalla sua validità pratica, dal suo essere un *Fürwahrhalten* sufficiente a motivare l'azione da un punto di vista pragmatico o più espressamente morale. Il credere rivela dunque la sua specificità in un contesto diverso da quello logico, nel quale risulta carente al pari dell'opinione. Da un punto di vista teoretico, il *Glaube* e la *Meinung* appaiono equivalenti, come emerge dalla definizione di *Glauben* esposta nella *Logik Philippi*: «credere: opinare qualcosa in grado tale che l'opinione possiede una certezza pratica. L'opinione in un grado sufficiente all'azione si chiama credere»¹³. Il credere non è

¹⁰ *LBlomberg* 228.

¹¹ Cfr. *supra*, pp. 29 e ssg.

¹² *LPhilippi* 440.

¹³ *Ibidem*.

altro che un opinare logicamente incompleto ma sufficiente a fondare l'agire. L'opinare, il credere e il sapere – dalla prospettiva di chi assume la verità – corrispondono, in ordine crescente, ai gradi di certezza attribuibili ad una conoscenza sulla base delle ragioni di verità possedute dal soggetto.

La sufficienza dell'assenso rimane un criterio di classificazione fondamentale anche durante il periodo critico. Nella *Kritik der reinen Vernunft* si legge:

Il ritenere vero, ossia la validità soggettiva del giudizio rispetto alla convinzione (che allo stesso tempo vale oggettivamente) ha i seguenti gradi: l'opinare, il credere e il sapere. L'opinare è un ritenere vero insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente, e che è accompagnato da coscienza. Se il ritenere vero è sufficiente solo soggettivamente e al tempo stesso viene ritenuto come insufficiente oggettivamente, esso si chiama fede [*Glauben*]. Infine, il ritenere vero sufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente si chiama sapere¹⁴.

Anche in questo caso è utile ricorrere ad uno schema riepilogativo:

	Sufficienza oggettiva	Insufficienza oggettiva
Sufficienza soggettiva	<i>Wissen</i>	<i>Glauben</i>
Insufficienza soggettiva	–	<i>Meinen</i>

Le forme del ritenere vero vengono suddivise tenendo conto della sufficienza (o insufficienza) e dell'oggettività (o soggettività) dell'assenso. Malgrado la combinazione di questi elementi suggerisca una struttura quadripartita, notiamo che Kant non aggiunge un quarto modo del *Fürwahrhalten*, mantenendo così intatta la tripartizione di origine wolffiana: questo perché un assenso dato sulla base di ragioni sufficienti non può essere ritenuto insufficiente sotto il profilo soggettivo. Viene qui ribadita la tradizionale idea dell'assenso necessario associato al sapere; un'idea ampiamente condivisa dai logici del tempo e che Kant stesso ripropone quando riflette sulla natura volontaristica del ritenere vero. L'impossibilità che un soggetto, posto in una situazione di piena certezza, possa negare volontariamente il proprio assenso è sostenuta nelle logiche precritiche e ribadita in tutte le *Vorlesungen* successive. La *Logik Jäsche*, ad esempio, esclude un'influenza diretta della volontà sul ritenere vero, sottolineando come questa non possa «lottare contro prove convincenti di verità contrarie ai suoi desideri e alle sue inclinazioni»¹⁵. Dello stesso avviso

¹⁴ KrV A 822/B 850, it. 1155-57.

¹⁵ *Logik* 74, it. 67.

è la *Wiener Logik*: «L'intelletto non si può sottomettere per nessun altro motivo al nostro volere se non nella misura in cui viene posto in esercizio. Per il resto la sua convinzione si basa su ragioni, non su decisioni»¹⁶.

La classificazione del *Fürwahrhalten* in età critica si avvale di un apparato terminologico e concettuale simile a quello usato nel periodo anteriore alla stesura della *KrV*. Nel parlare di sufficienza oggettiva e soggettiva Kant fa nuovamente riferimento al *principium rationis*. La ragion sufficiente, nel contesto della logica generale matura, cambia tuttavia radicalmente significato e funzione teorica. Nelle logiche kantiane più tarde il *Satz vom Grund* viene accostato al principio di non contraddizione come supremo criterio di verità. Il modello è ancora una volta Meier, che nell'*Auszug* identifica nel principio di non contraddizione e in quello di ragione i due contrassegni interni di verità, garanti, rispettivamente, della possibilità intrinseca della conoscenza e della validità dei suoi nessi causali¹⁷. Rispetto a Meier, tuttavia, Kant sottolinea il valore formale di tali principi: questi sono solo «note logiche universali dell'accordo della conoscenza con sé stessa o – il che è lo stesso – con le leggi universali dell'intelletto e della ragione»¹⁸. La logica non può fornire alcun criterio universale e allo stesso tempo materiale di verità poiché prescinde dal contenuto della conoscenza, per verificarne unicamente la conformità alle leggi del pensiero: «Un criterio generale di verità sarà sempre soltanto formale ed astrarrà da ogni contenuto e differenza della conoscenza. Non dovrò quindi mai domandarmi se la mia conoscenza concorda con l'oggetto ma se la mia conoscenza concorda con sé stessa»¹⁹. Il *principium rationis* perde così definitivamente quei residui metafisici che aveva in parte mantenuto nelle logiche precritiche: «Il principio di ragion sufficiente – precisa Kant nella *Wiener Logik* – non viene qui trattato come in metafisica, dove vale per l'oggetto, ma come

¹⁶ *LWiener* 859, it. 103. Osservazioni analoghe sono contenute in *LPölit* 545, *LHechsel* 358 e *LWarschauer* 575. Significativo è il passaggio in *LDohna* 736, in cui Kant chiarisce la questione facendo l'esempio del matematico cui è impossibile negare l'assenso: «Quando un matematico dimostra, costringe chiunque lo intende all'assenso. In questo caso non possiamo propriamente dire: noi gli diamo l'assenso. [...] Il ritenere vero appartiene all'intelletto, l'indagine [*Untersuchung*] all'arbitrio». Non condividiamo quindi la scelta di Chignell di indicare tra le forme di ritenere vero quella che lui definisce “mera convinzione”, come stato in cui si possiedono ragioni oggettivamente sufficienti ma soggettivamente insufficienti per dare l'assenso. Non solo quest'espressione non compare nei testi kantiani, ma non vi sono nemmeno ragioni teoriche che inducano a credere che Kant concepisse l'esistenza di una “mera convinzione” (cfr. A. CHIGNELL, *Belief in Kant*, cit., pp. 331-332). L'impossibilità concettuale di un quarto modo del *Fürwahrhalten* è sostenuta anche da T. HÖWING, *Kant on Opinion, Belief, and Knowledge*, in ID. (ed. by), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2016, p. 218.

¹⁷ *Auszug* §§ 95-96.

¹⁸ *Logik* 51, it. 45.

¹⁹ *LDohna* 718.

principio logico»²⁰. Ciò significa che la sufficienza dei *Gründe* si riferisce esclusivamente alla fondatezza logica di una conoscenza, che ci consente di farne l'oggetto di un giudizio assertorio, di un *Satz*. Sotto il profilo formale, il principio di ragion sufficiente giustifica la «realità logica di una conoscenza», il fatto che essa risulti «logicamente fondata, cioè che 1) abbia ragioni [*Gründe*] che la fondino e 2) non abbia conseguenze [*Folgen*] false»²¹. I *Gründe* e le *Folgen* di cui tratta la logica non si riferiscono ai rapporti di causa-effetto²², quanto ai nessi logici tra le proposizioni. Più specificamente, il *principium rationis* è alla base dei processi inferenziali diretti, riconducibili al *modus ponens*, e a quelli di tipo apagogico, che Kant associa al *modus tollens*²³. Se il principio di non contraddizione assicura, quindi, che una conoscenza sia vera in senso negativo (che non sia, cioè, intrinsecamente contraddittoria), quello di ragion sufficiente fa sì che essa risulti fondata in rapporto ad altre conoscenze, e dunque vera in termini positivi: «Questo secondo criterio, riguardante la connessione di una conoscenza con fondamenti e conseguenze, criterio della verità logica estrinseca o della ragionabilità [*Rationabilität*] della conoscenza, è positivo»²⁴. Solo una conoscenza logicamente giustificata può dunque essere espressa sotto forma di un giudizio assertorio, una proposizione in senso stretto (*Satz*) in cui la verità è posta come effettiva (*wirklich*), non come semplicemente possibile²⁵. Questo aspetto emerge

²⁰ *LWiener* 827, it. 56.

²¹ *Logik* 51, it. 45.

²² Il significato metafisico tradizionale del principio di ragion sufficiente – concepito in termini leibniziani come fondamento delle verità di fatto – va incontro ad una profonda trasformazione in chiave trascendentale nella *Critica della ragion pura*: «[...] il principio di ragion sufficiente è il fondamento dell'esperienza possibile, cioè della conoscenza oggettiva dei fenomeni, rispetto alla loro relazione nella serie successiva del tempo» (KrV A 200-201/B 246, it. 391). L'operazione di Kant – che a suo parere fornisce una dimostrazione definitiva di tale principio (cfr. KrV A 783/B 811, it. 1107) – consiste dunque nell'inserire il *Satz vom Grund* tra i principi sintetici dell'intelletto puro, rendendolo così un presupposto trascendentale valido solo in relazione ad un'esperienza in generale. La natura sintetica del principio di ragione in sede metafisica non fa dunque che acuire il divario col piano logico, in cui la *ratio sufficiens* assume una connotazione puramente analitico-formale: «Ogni cosa deve avere la sua ragione, è il principio trascendentale (materiale) che nessuno ha mai dimostrato né dimostrerà mai sulla base del principio di non contraddizione [...]. È senz'altro sufficientemente manifesto, ed è stato detto nella *Critica* innumerevoli volte, che un principio trascendentale deve determinare qualcosa a priori sugli oggetti e la loro possibilità, e dunque non riguarda, come i principi logici (in quanto essi astraggono interamente da tutto ciò che riguarda la possibilità dell'oggetto), soltanto le condizioni formali dei giudizi» (ÜE 193-194, it. 67-68).

²³ Le due regole d'inferenza basate sul principio di ragione sono: «1) Dalla verità della conseguenza si può concludere la verità della conoscenza come fondamento, ma solo negativamente. [...] 2) Se tutte le conseguenze di una conoscenza sono vere, allora anche la conoscenza è vera» (*Logik* 52, it. 45-46). Come illustrato da Capozzi, l'identificazione di queste regole coi principi del *modus ponens* e del *modus tollens* non è del tutto valida: entrambe illustrano il funzionamento delle prove apagogiche e delle prove dirette, le quali ricorrono al *modus ponens* e al *modus tollens*, senza tuttavia coincidere con essi (cfr. ID., *Kant e la logica*, cit., pp. 437-440).

²⁴ *Logik* 51, it. 45. Sulla nozione di *Rationabilität* cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 435-436.

²⁵ I logici wolffiani distinguevano il giudizio [*judicium/Urteil*] dalla proposizione [*propositio/Satz*], intendendo il primo come un'operazione della mente e la seconda come la sua espressione verbale. Kant

chiaramente dal secondo elenco di criteri formali di verità – che Kant espone sempre nella *Logik Jäsche* seguendo la tripartizione della modalità dei giudizi²⁶ – in cui il *Satz vom Grund* è appunto associato ad un'idea di assertoricità: «il principio di ragion sufficiente (*principium rationis sufficientis*) [è quel criterio formale di verità] sul quale si fonda la realtà (logica) di una conoscenza – il fatto che sia fondata, in quanto materiale per giudizi assertori»²⁷.

È su questi presupposti che si fonda il discorso kantiano sulla sufficienza del ritenere vero durante il periodo critico. Il fatto che il *Fürwahrhalten* appaia sufficiente dipende dall'esistenza di *Gründe*, concepiti come ragioni formali che giustificano l'asserzione di un determinato contenuto proposizionale e dunque la fondatezza logico-epistemica della nostra assunzione di verità.

La riflessione sul *Fürwahrhalten* supera tuttavia il ristretto orizzonte della logica formale: il problema della relazione epistemica tra soggetto e oggetto non riguarda soltanto la presenza di ragioni fondative, ma anche il fatto che chi giudica ne sia più o meno cosciente. La sufficienza del ritenere vero dipende dalle ragioni a sostegno dell'assenso. Nel contesto della logica generale, tali ragioni esprimono la fondatezza di un'asserzione in rapporto ad altre conoscenze, con le quali è legata da nessi di tipo inferenziale. In logica applicata – in cui si tiene conto anche delle condizioni empiriche che influenzano l'operato dell'intelletto – le ragioni del ritenere vero sono analizzate dal punto di vista del soggetto giudicante, considerato nell'esercizio delle sue facoltà conoscitive *in concreto*. Come nota

riformula tale distinzione su basi modali: «Sulla differenza tra giudicare problematico e giudicare assertorio si fonda la vera differenza fra giudizi e proposizioni, che altrimenti si usa far consistere falsamente nella mera espressione in parole, senza le quali, invece, non si potrebbe giudicare in alcun modo» (*Logik* 109, it. 102). Una *dijudicatio* non supportata dall'uso di parole è per Kant un controsenso, visto che lo stesso atto del pensare non è altro che un «parlare con sé stessi» (*Anth* 192, it. 190): «Ma quando i logici dicono che una proposizione è un giudizio rivestito di parole non significa nulla e questa definizione non serve a un bel niente. Come possiamo infatti pensare a giudizi senza parole?» (*LWiener* 934, it. 226). Cfr. anche ÜE 193, it. 67-68 n.

²⁶ L'elenco comprende, oltre al principio di ragione associato ai giudizi assertori, anche quello di non contraddizione, legato ai giudizi problematici, e quello del terzo escluso, fondamento dei giudizi apodittici. Cfr. *Logik* 52-53, it. 46-47. Sui rapporti tra i due elenchi dei criteri formali di verità cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 446-448.

²⁷ *Logik* 53, it. 46-47. La dipendenza dell'assertoricità del giudizio dal principio di ragion sufficiente è esposta molto chiaramente anche in ÜE 193, it. 68 n.: «Il giudizio assertorio: “ogni corpo è divisibile” dice di più del mero giudizio problematico (“si assuma che ogni corpo sia divisibile, ecc.”), ed è sottoposto al principio logico universale delle proposizioni, ovvero: ogni proposizione deve essere fondata (e non un giudizio meramente possibile)». Da sottolineare il fatto che Kant, poche righe oltre, insista sul carattere analitico (e non sintetico come in metafisica) del principio di ragione, che risulta implicito nella definizione stessa di giudizio assertorio. La sua validità può dunque essere ricavata, in logica, direttamente dal *principium contradictionis*: «Questo principio deriva dal principio di non contraddizione, perché una tale proposizione altrimenti non sarebbe affatto una proposizione».

giustamente Capozzi, «se fossimo nella prospettiva della mera verità formale di una proposizione, l'idea stessa di una ragione insufficiente di verità non sarebbe contemplabile»²⁸. La casistica del *Fürwahrhalten* comprende invece anche forme di assenso insufficienti, prime su tutte le opinioni.

Quello della ragione insufficiente a sostegno del ritenere vero è, come abbiamo visto, un tema diffuso in tutta la letteratura razionalista. Meier fa dipendere l'assenso dal riconoscimento delle note di verità, e quindi dalle capacità conoscitive del soggetto: per questo è lecito parlare, nella logica meieriana, di un ritenere vero fondato su ragioni insufficienti di verità, cioè di un ritenere vero espresso da un soggetto che conosce solo una frazione dell'intera *ratio sufficiens* necessaria alla certezza. Kant resta fedele a questo paradigma sia durante la fase precritica sia negli scritti logici della maturità, dove la dottrina della probabilità viene non a caso mantenuta all'interno dell'orizzonte teorico del *Fürwahrhalten*, incentrato sull'analisi delle ragioni conoscitive (complete o parziali) a sostegno dell'assenso²⁹. Già questo basterebbe a mostrare come Kant non faccia un uso puramente formale della *ratio sufficiens* in relazione all'assenso, visto che la valutazione del ritenere vero si fonda sull'analisi delle capacità epistemiche del soggetto, non solo della fondatezza logica delle proposizioni.

Durante la fase critica, tuttavia, Kant si spinge oltre: all'idea di una ragione *oggettiva* insufficiente (già presente nei primi scritti logici) si aggiunge, infatti, quella di una ragione *soggettiva* (sufficiente o insufficiente). Quello della sufficienza soggettiva delle ragioni dell'assenso è uno dei temi più controversi della dottrina kantiana del *Fürwahrhalten*³⁰, non solo per l'imprecisione semantica che caratterizza l'uso dei termini "oggettivo" e

²⁸ M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 543.

²⁹ Cfr. *infra*, pp. 259 e ssg.

³⁰ La critica non è ancora concorde sul modo di intendere la sufficienza soggettiva. Chignell distingue due tipologie di sufficienza soggettiva, una valida per il *Glaube* e una per il *Wissen*: la prima consiste in una forma di giustificazione non epistemica in rapporto a fini e la seconda nella capacità del soggetto di indicare, previa riflessione, le ragioni oggettive alla base dell'assenso (cfr. ID., *Belief in Kant*, cit., pp. 329, 333 e ssg.). Una distinzione simile è presente anche in L. STEVENSON, *Opinion, Belief or Faith, and Knowledge*, cit., p. 84-85. Pasternack, dal canto suo, tenta di dare una visione univoca della sufficienza soggettiva concepandola in termini di *Festigkeit*, ovvero di forza psicologica dell'assenso (cfr. ID., *Kant on Opinion*, cit., pp. 43-44, in part. n. 7). Una chiave di lettura alternativa, che tenta di superare la visione "dicotomica" di Stevenson e Chignell e quella "psicologica" di Pasternack, è quella proposta da T. HÖWING, *Kant on Opinion, Belief, and Knowledge*, cit. Höwing interpreta la sufficienza/insufficienza oggettiva in termini di condivisibilità delle ragioni dell'assenso (p. 218) e la sufficienza/insufficienza soggettiva in termini di idoneità dei *Gründe* a generare l'assenso (p. 217). Questa interpretazione ha il vantaggio di fornire una lettura unitaria della sufficienza soggettiva (valida sia per il *Glaube* sia per il *Wissen*) e, al tempo stesso, di rendere conto del valore non epistemico delle ragioni del credere (p. 220). Si tratta di un punto di vista condivisibile non solo per la sua efficacia esegetica, ma anche perché tiene conto del valore modale dei generi di ritenere vero, un aspetto che, come abbiamo visto, è fondamentale nell'economia del discorso kantiano.

“soggettivo” nei testi kantiani, ma anche per il difficile rapporto che lega il tema della soggettività dell’assenso alla sfera pratica. Posta in termini generici, la dicotomia tra oggettività e soggettività delle ragioni del ritenere vero si ricollega a quella tra *Gründe* e *Ursachen*: «Il ritenere vero è qualcosa che accade nel nostro intelletto e che può basarsi su fondamenti oggettivi [*objektive Gründe*], ma richiede anche cause soggettive [*subjektive Ursachen*] nell’animo di chi giudica»³¹. Come vedremo, distinguendo tra ragioni oggettive e cause soggettive, Kant è in grado, da un lato, di includere nella sua dottrina del *Fürwahrhalten* forme di assenso giustificabili sotto il profilo pratico (*Glaube*); dall’altro, di prendere in esame tematiche come l’errore e il pregiudizio (in cui si studiano le condizioni empiriche, e dunque extraformali, che spingono l’intelletto a deviare dalle proprie regole), o fenomeni epistemici basati sul perseguimento di fini contingenti, come la credenza pragmatica.

La grande varietà di temi che gravita intorno alla nozione di *Fürwahrhalten* sarà oggetto di analisi in questa seconda parte del lavoro, il cui scopo sarà mettere in luce la centralità della dottrina dell’assenso per lo sviluppo dell’epistemologia critica. L’indagine sarà articolata in tre capitoli, ciascuno dei quali cercherà di approfondire – seguendo la ripartizione canonica in *Wissen*, *Meinen* e *Glauben* – i meccanismi che presiedono allo sviluppo del processo conoscitivo.

³¹ KrV A 820/B 848, it. 1153.

1. SAPERE E CERTEZZA

1.1. Verità trascendentale e ritener vero

Per stabilire quale modo del *Fürwahrhalten* stia esprimendo un soggetto nel momento in cui giudica è necessario porsi due interrogativi fondamentali: se esso è sufficiente o meno e, in entrambi i casi, se lo è in modo oggettivo o soggettivo. Le ragioni alla base dell'assenso devono essere determinate facendo ricorso al principio di ragion sufficiente. Il *Satz vom Grund* inteso in senso astratto rimane, insieme alla non contraddittorietà, la *conditio sine qua non* a sostegno della correttezza logica di un giudizio (e quindi del nostro ritenerlo vero). In alcuni casi la validità formale basta di per sé a fondare l'assenso; molto più spesso, tuttavia – già nel contesto di un *Fürwahrhalten* oggettivamente giustificato come il sapere – entrano in gioco ragioni sufficienti sotto il profilo oggettivo che esulano dalla mera correttezza formale. Le ragioni oggettive sufficienti del *Fürwahrhalten* sono *Gründe* che giustificano un'operazione intellettuale, come l'assunzione di verità, di per sé circoscritta alla sfera soggettiva, in quanto di pertinenza della facoltà di giudizio: «Il ritener vero – leggiamo nella *Logik Busolt* – indica la condizione in cui si trova l'animo quando giudica di una cosa»¹. Una fondazione in senso oggettivo del ritener vero può dunque aver luogo in due modi: mostrandone la conformità alle regole della ragione, e quindi la sua validità intersoggettiva («Se [il *Fürwahrhalten*] è valido per chiunque, solo che possieda la ragione, il suo fondamento sarà oggettivamente sufficiente, e il ritener vero si chiamerà convinzione»², scrive Kant nella *KrV*); oppure mettendone in luce la veridicità, la fondatezza *in re*.

Per quanto Kant insista sul carattere soggettivo dell'assenso, è evidente che un legame tra verità e ritener vero debba esserci e che non possa consistere nella semplice validità logica del giudizio. I due modi di intendere l'oggettività dei *Gründe* sono tra loro strettamente interconnessi: è necessario ritenere che le ragioni soggettive a sostegno dell'assenso siano in qualche modo radicate nell'oggetto, che abbiamo una certa connessione con la realtà dei fatti, per giustificare l'adesione che ciascuno può manifestare

¹ *LBusolt* 637.

² *KrV* A 820/B 848, it. 1153.

verso una conoscenza. Il problema della validità oggettiva del *Fürwahrhalten* è esposto nel *Canone della ragion pura* attraverso la dicotomia tra convinzione [*Überzeugung*] e persuasione [*Überredung*]:

Dunque, vi è un criterio esterno per giudicare se il ritenere vero sia una convinzione o una semplice persuasione, ed esso consiste nella possibilità di comunicarlo e nel trovarlo valido per la ragione di ogni uomo: in tal caso, infatti, perlomeno si presume che il principio dell'accordo di tutti giudizi, nonostante la diversità dei soggetti fra di loro, si baserà su un fondamento comune, cioè sull'oggetto, con il quale concorderanno dunque tutti i giudizi, dimostrando con ciò la loro verità³.

La conformità all'oggetto – e di conseguenza l'accordo tra individui nel ritenerlo vero – è il principale criterio per distinguere un *Fürwahrhalten* oggettivamente giustificato (convinzione) da uno il cui «fondamento risiede soltanto nella particolare costituzione del soggetto»⁴ (persuasione). La verità che si assume nel dare l'assenso non può tuttavia essere puramente logica (essendo quest'ultima priva di contenuto), bensì materiale: «Ma la verità si basa sull'accordo con l'oggetto, e rispetto a questo oggetto, quindi, i giudizi di tutti quanti gli intelletti devono essere concordi fra loro»⁵. La correttezza formale di un giudizio è un prerequisito indispensabile dell'assenso: sarebbe assurdo, infatti, pretendere di ritenere vero qualcosa di formalmente scorretto, cioè di logicamente falso. Il *Fürwahrhalten* si applica a contenuti proposizionali che risultano veri almeno da un punto di vista logico-formale, in base ai principi di non contraddizione e di ragion sufficiente. Il fatto poi che l'assenso venga effettivamente concesso (in gradi e forme diverse), e soprattutto che possa trovare un consenso unanime, dipende dalla sua fondatezza oggettiva, dal fatto che esso possa vertere su un contenuto vero anche in senso materiale. Il problema dell'oggettività del ritenere vero si ricollega a quello della verità trascendentale.

Occorre tuttavia fare delle precisazioni: in primo luogo, Kant non fornisce una definizione completa della sufficienza oggettiva, né chiarisce se questa debba essere intesa come un soddisfacimento di mere condizioni formali di verità o meno. In secondo luogo, il problema della verità resta sullo sfondo della riflessione kantiana sul *Fürwahrhalten*, dato che quest'ultima riguarda un «fenomeno dell'anima umana» e non si preoccupa di stabilire «se la conoscenza sia vera oggettivamente»⁶. Questo aspetto è coerente con la scelta di abbandonare l'idea meieriana di certezza come conoscenza chiara della verità: la peculiarità

³ KrV A 820-821/B 848-849, it. 1155.

⁴ KrV A 820/B 848, it. 1153.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *LWiener* 849, it. 89.

della dottrina del *Fürwahrhalten* è, infatti, quella di mettere da parte gli interrogativi inerenti alla verità e di concentrarsi sui modi di assunzione soggettiva del vero, a prescindere dal contenuto effettivo della conoscenza. Infine, bisogna tener conto del fatto che la verità materiale – intesa come «l'accordo della conoscenza con il suo oggetto»⁷ – non rientra tra gli argomenti della logica, che ne indaga solo i presupposti formali: l'utilizzo della logica come «organon per la produzione reale di asserzioni oggettive»⁸ è infatti pura dialettica.

Il modo in cui è possibile intendere i rapporti tra assenso e verità ci è suggerito proprio dalle pagine del *Canone della ragion pura* sopra citate: il fatto che un *Fürwahrhalten* possa essere considerato sufficiente da un punto di vista oggettivo si basa sull'assunto che il nostro giudizio – e con esso quello di chiunque possieda la ragione – concordi con l'oggetto. Un tale assunto non possiede tuttavia alcun valore fondativo: è una semplice presupposizione [*Vermutung*], una condizione generale di validità che non giustifica la nostra credenza ma ne delimita l'orizzonte di senso. Al di fuori di tale orizzonte sarebbe infatti impossibile distinguere un assenso oggettivamente fondato (dunque certo e condivisibile) da uno privato. Nella coeva *Wiener Logik* la concordanza tra conoscenza e oggetto è associata ad un'idea di perfezione logica universalmente valida, opposta al carattere individuale della perfezione estetica:

La perfezione logica si basa sull'accordo della conoscenza con l'oggetto, quella estetica sull'accordo col soggetto. Le regole dell'accordo della conoscenza con l'oggetto devono essere necessarie e valere per ogni conoscenza ed ogni intelletto, poiché, dato che la mia conoscenza deve accordarsi con l'oggetto, deve accordarsi anche con quella degli altri. La perfezione estetica si basa sulle leggi particolari della sensibilità umana e non è perciò universale per tutti gli esseri⁹.

Già nel campo ristretto della logica pura, dunque, la verità formale – in quanto perfezione logica del conoscere – contiene in sé un'idea di universalità basata sull'accordo con l'oggetto. Una conoscenza logicamente vera concorda con sé stessa secondo leggi formali del pensiero, quindi è universalmente valida e condivisibile. Ciò non toglie che la logica generale non possa rendere conto della corrispondenza tra conoscenza e oggetto, ma solo limitarsi a darla per presupposta. Qualunque indagine sulla verità che esuli dalla prospettiva formale deve fare affidamento, in ultima istanza, su criteri puramente estrinseci,

⁷ KrV A 58/B 82, it. 177.

⁸ KrV A 61/B 85, it. 181.

⁹ *LWiener* 806-807, it. 28.

quali appunto il consenso intersoggettivo o il ricorso al *sensus communis*: «Un contrassegno *esteriore* o un'esteriore pietra di paragone della verità – si legge nella *Logik Jäsche* – è il confronto dei nostri propri giudizi con quelli degli altri [...]. L'intelletto comune (*sensus communis*) è anche in sé stesso una pietra di paragone per scoprire i difetti nell'uso *tecnico* [*künstlich*] dell'intelletto»¹⁰.

La dicotomia tra oggettività e soggettività – riferita alla conoscenza in generale e alle ragioni dell'assenso nello specifico – si traduce in un'opposizione tra dimensione universale e sfera privata, tra comunicabilità e incomunicabilità. È un aspetto su cui Kant insiste particolarmente nelle pagine finali della *KrV*, dove il tratto distintivo della *Überredung* – e in parte anche del *Glaube*, entrambi generi oggettivamente insufficienti di *Fürwahrhalten*¹¹ – viene identificato proprio nel suo valore privato e dunque nella sua mancanza di comunicabilità: «La persuasione è una semplice parvenza [*Schein*], poiché il fondamento del giudizio, il quale si trova unicamente nel soggetto, viene ritenuto oggettivo. Pertanto, un tale giudizio ha unicamente una validità privata [*Privatgültigkeit*] e in questo caso il ritener vero non risulta comunicabile»¹². Poche righe oltre Kant ribadisce il concetto riferendosi alla convinzione: «Io non posso asserire [*behaupten*] – cioè esprimere come un giudizio necessariamente valido per chiunque – se non ciò che produce convinzione. La persuasione posso tenerla per me, se in essa mi ci trovo bene, ma non posso e non devo cercare di farla valere al di fuori di me»¹³. La validità universale della convinzione – che, lo ripetiamo, è associata nel *Canone* ad un'idea di sufficienza oggettiva – produce un giudizio assertorio, che la logica fonda, non a caso, sul principio di ragion sufficiente. Qualunque asserzione necessita infatti di un *Grund* con cui giustificare la realtà di ciò che viene asserito come vero e che si pretende venga condiviso da chiunque. Emerge anche in questo frangente l'intima connessione tra i modi del ritener vero e le modalità del giudizio: esprimere un *Fürwahrhalten* sufficiente da un punto di vista oggettivo significa possedere una ragione oggettivamente valida per asserire la verità di qualcosa in un giudizio. Tale asserzione implica, a livello trascendentale, l'accordo della conoscenza con l'oggetto, in modo tale che essa risulti valida per ogni uomo. Dal punto di vista logico, un ritener vero

¹⁰ *Logik* 57, it. 50-51.

¹¹ Sul carattere privato del *Glaube* – nella sua accezione particolare di fede morale – insiste soprattutto L. FONNESU negli articoli *Kant on Private Faith and Public Knowledge*, cit., pp. 378-383 e *Kant on «moral certainty»*, cit., pp. 195-196.

¹² *KrV* A 820/B 848, it. 1153.

¹³ *KrV* A 821-822/B 849-850, it. 1155.

oggettivo produce un giudizio assertorio, in cui la verità è posta come effettiva sulla base di una ragion sufficiente.

È difficile chiarire in modo esaustivo la questione dell'oggettività e della soggettività del *Fürwahrhalten*, dato che i termini “oggettivo” e “soggettivo” – come già detto – subiscono nei testi kantiani molteplici slittamenti di significato a seconda del contesto in cui vengono utilizzati. In riferimento alla coppia convinzione-persuasione, essi sottolineano il divario tra la sfera individuale rappresentata dal credere e quella universale incarnata dal sapere. In questo frangente, “oggettivo” e “soggettivo” esprimono la discrepanza tra logico e pratico:

La persuasione – riassume efficacemente la *Logik Pölitz* – è l'elemento soggettivo [*das Subjective*] del ritenere vero, nella misura in cui non vi è contenuta alcuna ragione oggettiva [*Grund des Objectiven*]. L'essere persuasi consiste quindi nella coscienza di una ragione soggettiva; nella persuasione non sono dunque presenti ragioni logiche [*logische Gründe*], che sono cioè valide per tutti. La convinzione è quella condizione del soggetto in cui è impossibile che egli ritenga vero il contrario. Qui si parla di un ritenere vero soggettivamente necessario e quindi essa deve avere *anche nell'oggetto* il proprio fondamento¹⁴.

Il fatto che la convinzione coincida con un ritenere vero “soggettivamente necessario”, in cui cioè chi giudica non può assumere come vero l'opposto contraddittorio, rispecchia la natura apodittica del *Wissen*, che consiste appunto nel ritenere vero qualcosa in modo certo. Non è ovviamente un caso che Kant parli in questo frangente di necessità soggettiva: il *Fürwahrhalten* – e con esso tutta la riflessione sulla certezza – interessa la sfera soggettiva del conoscere, in cui il problema della verità passa in secondo piano; ciononostante, il legame con la verità – se con verità intendiamo la concordanza della conoscenza con l'oggetto – non può essere del tutto escluso dall'orizzonte del *Fürwahrhalten*. Insieme alla verità logica – prerequisite puramente astratto – la verità materiale ci consente quanto meno di presumere che la convinzione espressa in un ritenere vero necessario (cioè sotto forma di sapere) sia conforme all'oggetto rappresentato. La necessità soggettiva dell'assenso implica, in ottica formale, il rispetto dei *criteria veritatis* e, in ottica materiale, la conformità all'oggetto d'esperienza, con cui giustificare l'accordo tra individui dotati di ragione.

Proseguendo nella lettura del passo della *Logik Pölitz* appena citato, notiamo tuttavia come il problema della conformità all'oggetto, su cui Kant fonda il divario tra *convinctio* e *persuasio*, spieghi solo parzialmente la distanza del *Glaube* dal *Wissen*. Se, da un lato, la mancanza di comunicabilità rende il credere per certi versi simile alla persuasione,

¹⁴ *LPölitz* 542 (corsivo mio).

dall'altro entrambe le modalità di assenso vengono ritenute portatrici di convinzione, anche se di diversa natura:

Ogni convinzione, o ritener vero completo, è duplice: o si lascia comunicare, e dunque è logica, oppure no; in tal caso, essa o si fonda su mere ragioni soggettive, e quindi è una persuasione ed è estetica, o su ragioni oggettive e soggettive da un punto di vista pratico – che determinano cioè il volere – e questo è un credere pratico¹⁵.

Il *praktischer Glaube* – ossia un ritener vero basato su ragioni sufficienti a motivare l'agire – è sì incomunicabile, ma non nel senso della mera persuasione, il cui carattere privato è legato ad un'idea di parvenza e di autoinganno dell'intelletto: «Il ritener vero in base a ragioni soggettive nella misura in cui esse sono ritenute oggettive è la persuasione»¹⁶, afferma Kant nell'*Haupttext* della *Logik Bauch*. Il credere, al contrario, è capace di produrre una convinzione del tutto peculiare: una convinzione di tipo pratico, in cui l'assenso è motivato da un interesse soggettivo. Questo genere di convinzione non è logica e dunque, al pari della persuasione, non è comunicabile; non è tuttavia ingannevole, anzi le ragioni soggettive che la fondano sono spesso tanto forti da rendere l'assenso pratico persino superiore al sapere:

Con quest'ultimo – precisa infatti Kant – si presta attenzione anche alle ragioni contrarie [*Gegengründen*], con il credere pratico no. Ad esempio la fede in Dio e in un altro mondo è più salda di qualunque sapere perché in essa abbiamo un interesse. La convinzione pratica [*praktische Überzeugung*] è la più grande possibile e ne sono capaci solo poche proposizioni moralmente certe, quelle che sono il fondamento di ogni moralità e che concordano con la nostra scrupolosità [*Gewissenhaftigkeit*] quando le seguiamo¹⁷.

Il legame con la verità interessa anche le modalità incomplete di assenso, non solo il ristretto ambito del sapere: quest'ultimo, in virtù del suo carattere necessario, è quello che esige le maggiori garanzie in termini di oggettività (chi sa dev'essere certo della verità di ciò che assume come vero). Il *Glauben* e il *Meinen*, dal canto loro, devono avere una qualche forma di contatto con la verità del giudizio per poter essere considerate forme positive e legittime di *Fürwahrhalten* (un ritener vero orientato verso il falso conduce infatti all'errore). Malgrado la loro insufficienza oggettiva, sia l'opinare sia il credere avanzano dunque una pretesa di verità. Nel credere, tale pretesa è espressa sotto forma di un giudizio assertorio, in cui la verità dell'oggetto è posta come effettiva, seppur in ottica privata: «Nel

¹⁵ LPölitz 542.

¹⁶ L*Bauch* 148.

¹⁷ LPölitz 543.

credere giudichiamo in maniera assertoria, cioè ci dichiariamo per la verità benché sia soggettivamente sufficiente soltanto per noi e non siamo in grado di convincere ciascun altro»¹⁸. Credere (o, in senso morale, avere fede) significa assumere la verità di qualcosa senza esitazione, pur nella consapevolezza che l'oggetto di tale credere non gode di una certezza logica, necessaria e condivisibile. Unicamente da questa prospettiva il *Glaube* può fare le veci del *Wissen* a livello soggettivo: «Solo io stesso posso essere certo della validità e immutabilità della mia fede pratica e la mia fede nella verità di una proposizione o nella realtà di una cosa è ciò che, in rapporto a me, tiene il posto di una conoscenza, pur senza esserlo»¹⁹.

L'opinare, al contrario del credere, non può fare affidamento sulla sufficienza soggettiva dell'assenso, dato che chi opina non solo è consapevole dell'incertezza di ciò che ritiene vero, ma non ha nemmeno ragioni soggettive per assumerlo come tale. «L'opinare – precisa dunque la *Wiener Logik* – non è ancora una convinzione, perché in tal caso dovrebbe essere almeno soggettivamente sufficiente per me, nella condizione dell'animo in cui mi trovo»²⁰. L'assenza di convinzione tanto oggettiva quanto pratica rende il *Meinen* una forma problematica di assenso, in cui l'assunzione di verità non è supportata da ragioni sufficienti: «Nell'opinare il nostro giudizio è problematico, cioè non stabilisco nulla [*mache nichts aus*], ma ho soltanto un grado del ritenere vero, benché non sufficiente»²¹. Il giudizio di chi opina verte su un oggetto la cui verità non può essere ritenuta innegabile [*unläugbar*] (come nel caso del sapere) o stabilita [*ausgemacht*] (come nel caso del credere), bensì solo supposta [*angenommen*] in modo temporaneo²². Ciò non significa, tuttavia, che l'opinare sia un assenso infondato. La sua legittimità è garantita proprio dal riferimento (problematico) alla verità dell'oggetto sulla base di leggi certe:

Io non potrò mai presumere di opinare, senza almeno sapere qualcosa tramite cui il giudizio in sé semplicemente problematico ottenga una connessione con la verità, giacché, sebbene tale connessione sia incompleta, essa risulta pur sempre qualcosa di più che una finzione arbitraria. Inoltre, la legge di una tale connessione dev'essere certa. Se, infatti, anche

¹⁸ *LWiener* 851, it. 92.

¹⁹ *Logik* 70, it. 64.

²⁰ *LWiener* 850, it. 89.

²¹ *Ibidem* (traduzione modificata).

²² Cfr. il passo già citato della *LPölitz* 544, in cui Kant definisce l'oggetto d'assenso come supposto, stabilito o innegabile in relazione, rispettivamente, al *Meinen*, al *Glauben* e al *Wissen*. Altrettanto esplicita è la *LBauch* 129: «Delle proposizioni si dice: 1) è stabilita; quando il ritenere vero completo è generale. 2) È supposta; quando è ritenuta vera per ragioni specifiche. 3) È incontestabile [*unstreitig*]; quando non è lecito osar dichiarare [*behaupten*] il contrario». Cfr. anche *LDohna* 735.

riguardo ad essa io non avessi nient'altro che un'opinione, tutto quanto sarebbe soltanto un gioco dell'immaginazione, senza il minimo rapporto con la verità²³.

Abbiamo già evidenziato come una delle prerogative della logica kantiana matura sia quella di separare il problema del contenuto effettivo della verità (appannaggio di una metafisica riformata in senso trascendentale) da quello dei suoi prerequisiti formali, i soli di cui la logica pura può e deve occuparsi. Questo è il risultato di una rielaborazione del lessico e delle teorie metafisiche sulla verità che Kant eredita dalla tradizione wolffiana e, in particolar modo, da Baumgarten.

Baumgarten contribuisce a ridefinire il senso della *veritas transcendentalis*, riferendola agli essenziali e agli attributi dell'ente e distinguendola così dalla *veritas metaphysica*, che conserva l'antico significato wolffiano di «ordine dei molti in uno»²⁴. Questa riformulazione dei fondamenti ontologici del vero procede di pari passo con l'ampliamento della verità logica: se, da un lato, questa conserva il valore tradizionale dell'*adaequatio*, ossia della concordanza tra conoscenza e oggetto, dall'altro tale concordanza è riferita sia alla conoscenza intellettuale sia a quella estetica. La verità logica come accordo tra *cognitio* e oggetto assume così i contorni della *veritas aestheticologica*, con cui Baumgarten indica la verità delle rappresentazioni mentali (siano esse intellettuali o meno) riferibili a oggetti²⁵. La dottrina baumgarteniana della verità, pur sviluppando le istanze dalla tradizione leibniziano-wolffiana, ne mantiene intatti i due assunti di fondo: 1) la verità logica, seppur ampliata, consiste nell'*adaequatio intellectus et rei*; 2) la verità logica è legittimata dalla verità metafisico-trascendentale.

Mutatis mutandis, questa concezione della verità accomuna tutti gli autori wolffiani, che ricercano nella *veritas obiectiva* concepita in termini ontologici il fondamento della corrispondenza tra pensiero ed essere. Questo modo di intendere la verità influenza l'approccio razionalista al tema della certezza e, più nello specifico, al problema dell'assunzione soggettiva del vero, basata appunto sul riconoscimento della *convenientia cognitionis cum objecto*. Anche un autore dalla chiara impostazione soggettivista come Meier resta fedele a questa idea: i suoi studi sulle forme di credenza poggiano ancora su una concezione tradizionale della *Gewissheit*, della verità logica come *Übereinstimmung*²⁶

²³ KrV A 822/B 850, it. 1157.

²⁴ *MetB* § 89.

²⁵ Cfr. *supra*, pp. 67 e ssg.

²⁶ Cfr. *Auszug* § 99.

e della verità metafisica come garante di entrambe. La verità metafisica consiste infatti per Meier «nella concordanza della cosa con i principi generali della conoscenza umana, vale a dire con il principio di contraddizione e di ragion sufficiente»²⁷ o, in termini più esplicitamente wolffiani, «nell'ordine del molteplice di una cosa»²⁸.

Tanto Meier quanto gli altri logici del tempo accolgono senza riserve l'idea della *veritas logica* come *adaequatio*, rintracciandone i fondamenti in una verità metafisica di stampo ontologico (Wolff e seguaci) o radicata nella *natura intellectus* (Crusius)²⁹. Nemmeno Kant sfugge a questa impostazione: l'idea generale di verità come accordo tra conoscenza e oggetto non solo non viene rigettata, ma è anzi «data per acquisita e presupposta»³⁰ ed è fatta oggetto di fondazione a livello trascendentale. Ciò che Kant contesta di tale definizione non è tanto la sua validità di fondo, quanto il fatto che essa possa fornire un «criterio generale e sicuro della verità»³¹. Essa rientra nel novero delle cosiddette definizioni nominali, «quelle che contengono il significato che si è voluto dare, arbitrariamente, a un certo nome e che designano perciò solo l'essenza logica del loro oggetto o che servono a distinguere quest'ultimo da altri oggetti»³². Come già per Wolff, la definizione nominale è una semplice *Wörterklärung*: spiega cosa si intende col termine «verità»³³, ma non ci permette di capire se una conoscenza è effettivamente vera o meno. Per quanto l'idea dell'*adaequatio* non venga di per sé negata, essa va comunque incontro ad aspre critiche. In primo luogo, è ritenuta insufficiente come *criterium veritatis* allo stesso tempo universale e materiale: se la verità riguarda infatti il contenuto della conoscenza e la logica – per sua natura generale – astrae da tale contenuto, allora è evidente che «un criterio universale materiale della verità è impossibile» ed è addirittura da ritenersi «contraddittorio

²⁷ *MetM* § 89. Da sottolineare il fatto che il principio di contraddizione e di ragion sufficiente servono a definire tanto la verità ontologica quanto la conoscenza erudita, a riprova della stretta comunanza, anche in Meier, tra piano metafisico e logico.

²⁸ *MetM* § 91. La verità metafisica si riferisce, come per Wolff, a tutti gli enti possibili ed è ciò che permette di distinguere la realtà dalla mera finzione (cfr. *MetM* § 92).

²⁹ In Crusius sia la verità sia la certezza vengono concepite in termini relazionali: la prima come il «rapporto tra il pensiero e le cose esterne ad esso» e la seconda come il «rapporto di una proposizione con la sua opposta contraddittoria (*Entwurf* § 28). La relazione tra pensiero e oggetto può riguardare sia un intelletto concreto sia uno in generale: nel primo caso si parlerà propriamente di verità soggettiva o logica, nel secondo di verità oggettiva o metafisica (*Weg* § 52). Quest'ultima trova poi nella teologia la propria giustificazione ultima. Cfr. *supra*, p. 116.

³⁰ KrV A 58/B 82, it. 177.

³¹ *Ibidem*.

³² *Logik* 143, it. 137-138.

³³ In *Logica latina* § 505 la definizione della verità come «consensus iudicii nostri cum objecto» è appunto detta «nominalis». Cfr. *supra*, p. 22.

in sé stesso»³⁴. In secondo luogo, se si tenta di fondare la verità sull'accordo tra pensiero e oggetto si finisce in un'evidente argomentazione circolare, un diallele, che presta il fianco ad obiezioni di tipo scettico:

Ma io non posso confrontare l'oggetto con la mia conoscenza in altro modo che conoscendolo. La mia conoscenza, dunque, *deve confermare sé stessa*, ma ciò è ben lungi dall'essere sufficiente per la verità. Infatti, siccome l'oggetto è fuori di me e la conoscenza è in me, tutto quello che io posso giudicare è sempre solo se la mia conoscenza dell'oggetto si accorda con la mia conoscenza dell'oggetto. Un tale circolo nella definizione veniva chiamato dagli antichi *diallele*. E in effetti è proprio questo difetto che è stato rimproverato ai logici da parte degli scettici: essi rimarcavano che con quella definizione della verità succede come quando qualcuno fa una deposizione davanti al tribunale e, facendola, si appella a un testimone che nessuno conosce, ma che si renderebbe credibile affermando che colui che l'ha invocato come testimone è un uomo onesto³⁵.

Sulla base di queste obiezioni Kant propone dunque di riformare sia il concetto di verità logica sia quello di verità trascendentale: la prima viene separata dall'idea di *adaequatio* e fatta coincidere con la validità formale della conoscenza; la seconda perde il proprio significato ontologico per indicare il rapporto di una conoscenza con la totalità di ogni esperienza possibile. Una verità così intesa può dunque essere oggetto solo di una logica rivolta all'uso puro dell'intelletto e, in particolare, di un'analitica trascendentale, definita non a caso come logica della verità: «Nessuna conoscenza, infatti – precisa Kant – può contraddirla, senza perdere al tempo stesso ogni contenuto, cioè ogni rapporto con qualsivoglia oggetto, e dunque ogni verità»³⁶. Il problema dell'oggettività della conoscenza necessita quindi di una soluzione di tipo trascendentale, che indaghi le condizioni di un'esperienza in generale, la sola che può fornire un contenuto alla nostra conoscenza a priori ed una realtà oggettiva ai nostri concetti:

Dunque, è solo per il fatto che questi concetti esprimono a priori le relazioni delle percezioni in ogni esperienza che si conosce la loro realtà oggettiva, ossia la loro verità trascendentale: e questo certamente in modo indipendente dall'esperienza, ma non indipendente da ogni relazione con la forma di un'esperienza in generale e con l'unità sintetica, nella quale soltanto gli oggetti possono essere conosciuti empiricamente³⁷.

La prospettiva trascendentale non serve a rendere conto della verità logica – riletta ora in chiave formale come «accordo della conoscenza con sé stessa»³⁸ e dunque

³⁴ *Logik* 50, it. 44.

³⁵ *Logik* 50, it. 43-44 (corsivo mio).

³⁶ KrV A 62-63/B 87, it. 183.

³⁷ KrV A 221-222/B 269, it. 419.

³⁸ *Logik* 51, it. 45.

autofondantesi – bensì a giustificare la verità materiale della conoscenza, il fatto che questa possa riferirsi ed essere conforme ad un oggetto. La possibilità del riferimento oggettivo ad un'esperienza in generale fornisce il quadro entro cui è lecito parlare di un *Fürwahrhalten* dotato di senso, in cui cioè l'assunzione soggettiva del vero – non importa se apodittica, assertoria o semplicemente problematica – può porsi come legittima. La validità del nostro ritenere vero è sottoposta alle medesime condizioni che influenzano la verità del giudizio:

Qualunque sia il contenuto della nostra conoscenza, e comunque essa possa riferirsi all'oggetto, la condizione universale – sebbene solo negativa – di tutti i nostri giudizi in generale è che però essi non contraddicano se stessi, perché in caso contrario questi giudizi in se stessi (anche a prescindere dall'oggetto) non sarebbero nulla. Ma, posto anche che nel nostro giudizio non vi sia alcuna contraddizione, ciononostante esso può congiungere i concetti in un modo che l'oggetto non consentirebbe, oppure senza che ci sia dato un qualche fondamento, né a priori né a posteriori, che autorizzi un tale giudizio. In questo caso un giudizio, per quanto libero sia da ogni contraddizione interna, può essere falso oppure infondato³⁹.

Nel valutare la fondatezza dell'assenso – esattamente come accade nella formulazione del giudizio – non basta tener conto della correttezza formale di ciò che si assume come vero: è necessario anche assicurarsi che l'oggetto del nostro assenso sia vero nei contenuti o, quanto meno, che rientri nell'orizzonte di legittimità fissato a priori dalla logica trascendentale. Il rispetto di *criteria veritatis* puramente logici non mette quindi al riparo l'assenso dal gioco arbitrario dell'immaginazione, né dal rischio che il ritenere vero possa riferirsi ad un mero concetto privo di contenuto oggettivo. Il tema della verità trascendentale resta dunque un punto di riferimento imprescindibile per la dottrina del *Fürwahrhalten*, che ha l'ambizione di esporre la totalità delle strutture epistemico-relazionali proprie di una conoscenza oggettivamente fondata, sia essa razionale o empirica, teoretica o morale.

1.2. La certezza: fonti, modalità e metodologia

Il sapere è la forma più completa di ritenere vero, essendo essa sufficiente sia da un punto di vista oggettivo che soggettivo. Nelle logiche precritiche il *Wissen* è costantemente associato all'idea meieriana di certezza come conoscenza chiara della verità: nella *Logik*

³⁹ KrV A 150/B 189-190, it. 317.

Blomberg Kant afferma che «sapere significa giudicare e ritenere vero qualcosa con certezza»⁴⁰, ossia «conoscere la verità in modo sufficiente»⁴¹. Le medesime osservazioni sono contenute nella *Logik Philippi*⁴² e confermate da diverse *Reflexionen* risalenti a quegli anni. Nella già citata R. 2459, ad esempio, si definisce la completezza del ritenere vero attraverso le canoniche nozioni di verità, certezza e *ratio sufficiens*: «Tutto ciò che è vero è oggettivamente certo. Il ritenere vero completo è quello che fa riferimento a ragioni sufficienti»⁴³. La R. 2698 associa invece il sapere alla convinzione: «quando sappiamo [*wissen*] di essere liberi da ogni ragione soggettiva e che quindi il ritenere vero è completo, allora siamo convinti [*überzeugt*]»⁴⁴.

Nelle logiche più tarde l'idea che il sapere denoti uno stato soggettivo di certezza e convinzione viene mantenuta ed esposta con maggior chiarezza grazie alla dottrina della modalità, con cui si definisce il *Wissen* un ritenere vero apodittico espresso sotto forma di un giudizio necessario. È di questo avviso la *Logik Dohna-Wundlacken* – «Il ritenere vero è apodittico nel sapere»⁴⁵ – così come la *Logik Busolt*: «Sapere: è un ritenere vero soggettivamente sufficiente, con la certezza che esso lo è anche oggettivamente»⁴⁶. La corrispondenza tra sapere e certezza è resa più evidente nelle logiche della maturità proprio grazie al ridimensionamento del discorso sulla *Gewissheit* e alla sua riconduzione nell'alveo del *Fürwahrhalten*. Nel contestare a Meier la definizione della certezza come chiara conoscenza del vero, Kant intende approfondire i meccanismi relazionali del processo conoscitivo, attribuendo alla certezza il titolo di perfezione logica secondo la modalità⁴⁷. La certezza non riguarda più tanto il livello di distinzione intellettuale, la *claritas*, con cui si conosce la verità, quanto il *modo* in cui ci si relaziona alla verità dell'oggetto rappresentato. Quando si parla di una conoscenza logicamente perfetta, questa modalità relazionale assume i contorni di un sapere necessario: «La certezza è ciò che mette al bando ogni dubbio, essa è la consapevolezza della necessità della verità»⁴⁸, si legge nella *Logik Pölitz*. Parimenti, nella *Logik Dohna-Wundlacken*: «Possiamo avere perfezione nella conoscenza: [...] in rapporto alla modalità (si basa sul fatto che essa è arbitraria [*zufällig*]

⁴⁰ *LBlomberg* 148.

⁴¹ *LBlomberg* 228.

⁴² Cfr. *LPhilippi* 440.

⁴³ AA XVI 379.

⁴⁴ AA XVI 475.

⁴⁵ *LDohna* 732.

⁴⁶ *LBusolt* 638.

⁴⁷ Cfr. *supra*, pp. 171 e ssg.

⁴⁸ *LPölitz* 517.

o necessaria). [Qui si tratta della necessità conosciuta a priori]»⁴⁹. Dalla prospettiva del ritenere vero, la perfezione logica secondo la modalità, ossia la certezza, viene di fatto a coincidere col *Wissen*, la forma più completa di assenso associata ad un'idea di necessità. Chiara in questo senso è la *Wiener Logik*: «[...] si sa [*man weiß*] soltanto quando si può dare a tutti, anche all'intelletto più distaccato, appunto la certezza»⁵⁰. «La sufficienza soggettiva – leggiamo inoltre nel *Canone* – si chiama convinzione (per me stesso), quella oggettiva si chiama invece certezza (per chiunque)»⁵¹: il sapere, essendo l'unica forma di ritenere vero oggettivamente sufficiente, è la sola a poter essere definita logicamente certa (oltre che pienamente convincente sotto il profilo teoretico)⁵².

Per via della sua completezza oggettiva e soggettiva, della sua apoditticità e della sua certezza, il *Wissen* rappresenta la massima espressione della conoscenza sotto il profilo modale, a cui le restanti forme di assenso tendono a conformarsi: l'opinare mira a diventare sapere «attraverso una progressiva integrazione dello stesso genere di ragioni»⁵³ e il credere (in contesto pratico) ambisce a raggiungere il medesimo livello di convinzione del sapere razionale. Potremmo dunque essere indotti a pensare che il *Wissen* costituisca la modalità meno problematica di *Fürwahrhalten*, quella più salda, immutabile e fondata, vista anche la ristrettezza del suo orizzonte: «Zum Gewißseyn gehört sehr viel»⁵⁴, dichiara infatti Kant fin dalla precritica *Logik Philippi*. In realtà il tema del *Wissen* solleva due interrogativi fondamentali: il primo riguarda la fonte da cui ha origine la certezza e, di conseguenza, i generi di conoscenza che possono essere ritenuti legittimamente certi sia da un punto di vista logico che estetico. Questa problematica si ricollega a quella della classificazione delle forme di *Gewissheit*, un tema comune a tutte le logiche del Settecento e che Kant parzialmente rielabora alla luce della sua dottrina modale del ritenere vero. Il secondo interrogativo riguarda invece il metodo che è necessario adottare per raggiungere la piena certezza. Le problematiche connesse alla nozione di certezza, inerenti alle sue forme e alle sue implicazioni metodologiche, guideranno l'articolazione successiva di questo capitolo.

⁴⁹ *LDohna* 709. Il concetto è ribadito poche righe oltre in relazione al giudizio: «La modalità si basa sul fatto che il giudizio è necessario o semplicemente arbitrario».

⁵⁰ *LWiener* 853, it. 94.

⁵¹ KrV A 822/B 850, it. 1157.

⁵² L'unica forma di certezza riferibile ad un ritenere vero oggettivamente insufficiente (*Glaube*) è la certezza morale (accompagnata da convinzione pratica). Cfr. *infra*, pt. II cap. 3.

⁵³ WDO 141, it. 57.

⁵⁴ *LPhilippi* 421.

1.2.1. Certezza razionale e certezza empirica

«Sapere. Il ritener vero in base a un fondamento di conoscenza che è sufficiente sia soggettivamente sia oggettivamente, ovvero la certezza, è o empirico o razionale, a seconda che esso si fondi sull'esperienza (propria o comunicataci da altri) o sulla ragione. Questa distinzione si riferisce perciò alle sue due fonti dalle quali viene attinta tutta la nostra conoscenza: l'esperienza e la ragione»⁵⁵. Così la *Logik Jäsche* presenta i primi due generi fondamentali di certezza, recuperando una dicotomia già presente nel dibattito wolffiano e portata in auge dalle dottrine estetiche di Baumgarten e di Meier.

Nella *Logica latina* di Wolff questa dicotomia è ricondotta alla distanza che separa le proposizioni a priori da quelle a posteriori: solo nelle prime, infatti, la concordanza tra soggetto e predicato è dimostrata a livello intellettuale, mentre nelle seconde è ricavata da una semplice constatazione di tipo empirico⁵⁶. Per Wolff le due forme di certezza dipendono quindi dal modo in cui si conosce la *ratio convenientiae* tra le parti di una proposizione: razionale e filosofico, nel primo caso, empirico e storico, nel secondo⁵⁷. La certezza razionale wolffiana incarna la perfezione della conoscenza dimostrata (e quindi distinta) in opposizione a quella confusa fornita dai sensi, la cui mancanza di rigore ne fa una tappa momentanea (e subordinata) nel processo di raggiungimento del sapere filosofico. Con Baumgarten il divario tra certezza razionale ed empirica assume tutta un'altra dimensione grazie alle novità introdotte dalla *gnoseologia inferior*. La certezza proveniente dai sensi – lungi dall'essere una semplice conoscenza confusa del vero, opposta alla distinzione del sapere intellettuale – viene insignita di una propria dignità gnoseologica, in quanto perfezione estetica del conoscere. La certezza sensibile di Baumgarten diviene così espressione della conoscenza bella, cioè del sapere conforme alle regole della verosimiglianza e capace di produrre una persuasione analoga al convincimento logico⁵⁸. Le conquiste dell'estetica baumgarteniana in materia di certezza confluiscono nella gnoseologia di Meier, che ne riassume i punti fondamentali nel § 157 del suo *Auszug*:

Ogni certezza è una conoscenza distinta o confusa della verità. Questa è la certezza sensibile (*certitudo sensitiva*) che, quando è perfetta in un grado più elevato, è estetica (*certitudo aesthetica*). Quella è la certezza razionale (*certitudo rationalis*) e, quando è

⁵⁵ *Logik* 70, it. 64.

⁵⁶ Cfr. *Logica latina* §§ 567-568.

⁵⁷ Cfr. *supra*, pp. 24-25.

⁵⁸ Cfr. *supra*, pp. 69 e ssg.

perfetta in un grado più elevato, si chiama certezza logica o erudita (*certitudo logica, erudita*)⁵⁹.

La posizione del Kant precritico ricalca fedelmente quella del suo Autore, come si evince da una delle più antiche *Reflexionen* sull'argomento: «È certo da un punto di vista sensibile [*sinnlich gewiß*] che la luce del sole scaldi. Ma certo da un punto di vista erudito [*gelehrt gewiß*] sarebbe: se io esaminassi [*einsehe*] le note tramite cui la rappresentazione del calore si accorda con la rappresentazione della luce. Se esaminassi il modo e la maniera in cui le note determinano la certezza, allora sarebbe logicamente certo»⁶⁰. Sia per Meier sia per Kant il discrimine tra le due forme di certezza si riduce ad una questione di conoscenza distinta di note, a prescindere dal tipo di oggetto rappresentato: il medesimo oggetto può infatti essere certo sia logicamente che empiricamente. Ciò che conta sono le modalità con cui conosciamo l'oggetto e le fonti da cui ha origine la nostra conoscenza di esso.

Già nella *Logik Blomberg*, tuttavia, Kant introduce delle distinzioni, assenti in Meier, che preludono a sviluppi successivi. La prima di queste riguarda il significato con cui è possibile intendere la razionalità della conoscenza (e dunque della certezza che le compete). Una conoscenza può essere detta razionale in due sensi: se può essere ottenuta «per mezzo della ragione» o se «scaturisce semplicemente dalla ragione»⁶¹. Nel primo caso ci si riferisce a conoscenze la cui verità è dimostrata in modo rigoroso, nel secondo a conoscenze che vertono su un oggetto intrinsecamente razionale, le uniche a poter essere definite propriamente “conoscenze della ragione” [*Vernunft-Erkenntnisse*]⁶². La razionalità di una conoscenza può quindi essere intesa sia in senso metodologico (sapere razionalmente dimostrato) sia contenutistico (sapere inerente a un oggetto della ragione). Questa distinzione è mantenuta da Kant nelle logiche successive: la *Warschauer Logik*, ad esempio, afferma che una conoscenza è una *rational* o *Vernunft Erkenntnis* «quando il suo oggetto è un oggetto della ragione» ed è razionale [*vernünftig*] «quando la sua forma si basa sulle regole della ragione»⁶³. Una considerazione del tutto analoga è espressa anche nella *Wiener Logik*: «[La conoscenza razionale] può essere, a rigore, di due tipi: 1) una conoscenza della ragione [*Vernunft-Erkenntnis*], quando il suo oggetto è un puro oggetto

⁵⁹ Cfr. *Vernunftlehre* § 189.

⁶⁰ R. 2424, AA XVI 361 (1755 ca.)

⁶¹ *LBlomberg* 152.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *LWarschauer* 573.

della ragione; 2) una conoscenza razionale [*vernünftige Erkenntnis*] riguarda la forma, come cioè io conosca un oggetto mediante la ragione, sia questo oggetto empirico o razionale»⁶⁴.

Questa riflessione sulla natura della conoscenza e della certezza razionali si ripercuote anche sul modo di intendere l'oggetto della logica. La *Logik Jäsche* riassume così la questione: «[la logica] è una scienza razionale non riguardo alla mera forma, ma riguardo alla materia, perché le sue regole non sono tratte dall'esperienza e perché essa ha al tempo stesso la ragione come proprio oggetto»⁶⁵. La logica non è dunque solo una scienza razionale in senso formale e metodologico, altrimenti sarebbe impossibile distinguerla da qualunque altra scienza. La peculiarità della logica è quella di essere una scienza razionale anche per quanto concerne il contenuto, poiché fa della ragione stessa il proprio oggetto d'indagine: «La definizione della logica come scienza razionale – precisa la *Logik Pölitz* – è duplice: è razionale secondo la forma, ma in questo non è ancora distinta dalle altre scienze; la reale causa della definizione risiede nel fatto che il suo oggetto è la ragione, e precisamente secondo le leggi generali del suo uso»⁶⁶. In logica la ragione conosce quindi sé stessa in base a regole a priori, analogamente a quanto accade nella filosofia trascendentale⁶⁷, con la differenza che l'autoanalisi della ragione si mantiene, in logica, sui binari del puro formalismo: «La logica è pertanto un'autocoscienza [*Selbsterkenntniß*] dell'intelletto e della ragione, ma non in considerazione degli oggetti, bensì esclusivamente riguardo alla forma»⁶⁸.

La seconda distinzione che Kant introduce nella *Logik Blomberg* riguarda il contenuto della certezza sensibile:

La certezza sensibile [*sinnliche Gewissheit*] – viene precisato – dev'essere distinta dalla certezza dei sensi [*Gewissheit der Sinne*]. Una certezza dei sensi si ottiene attraverso osservazioni, esperimenti ed un'esperienza frequente e spesso ripetuta. La certezza sensibile di una conoscenza, invece, non scaturisce propriamente dall'intuizione effettiva [*wirkliche Anschauung*] di oggetti per mezzo dei nostri sensi, né dall'immediata rappresentazione sensibile degli oggetti, ma semplicemente dal fatto che si rendono le conoscenze, tramite

⁶⁴ *LWiener* 856-857, it. 99. Cfr. anche *LHechsel* 355.

⁶⁵ *Logik* 14, it. 8.

⁶⁶ *LPölitz* 505. La medesima osservazione è fatta in *LHechsel* 278: «La logica è l'unica scienza che è razionale secondo la materia, le altre scienze sono razionali solo secondo la forma».

⁶⁷ Cfr. KrV A 845/B 873, it. 1185-87: «Quella che si chiama metafisica in senso stretto consiste nella filosofia trascendentale e nella fisiologia della ragion pura. La prima considera soltanto l'intelletto stesso e la ragione stessa in un sistema di tutti i concetti e di tutti i principi che si riferiscono agli oggetti in generale, senza assumere oggetti che siano dati (*ontologia*)».

⁶⁸ *Logik* 14, it. 8.

immagini ed esempi, distinte e convincenti, e capaci di perspicuità [*einzusehen fähig*] con una più lieve o minor fatica⁶⁹.

La certezza sensibile propriamente detta coincide essenzialmente con la *certitudo sensitiva* di Meier, che risiede – come già per Baumgarten – nella chiarezza estensiva: per Meier una certezza sensibile è chiara quanto una razionale – poiché genera una rappresentazione vivida dell’oggetto da un punto di vista estetico – pur non essendo parimenti distinta sotto il profilo intellettuale⁷⁰. La certezza sensibile, in quanto chiara, consente di discernere un oggetto da un altro ma, essendo indistinta [*undeutlich*], non permette di conoscere interamente le note che lo compongono. Meier definisce inoltre il livello di chiarezza attribuibile ad una certezza sensibile in termini puramente estensivi, cioè in base alla quantità di note conosciute, non alla loro grandezza o intensità: «Una conoscenza che è più chiara grazie al numero delle note è detta conoscenza vivida [*lebhaft*] (*cognitio extensive clarior, vivida*); [...] quella che invece è più chiara in virtù della grandezza [*Grösse*] delle note e della loro più chiara rappresentazione, è più chiara dal punto di vista della forza (*cognitio intensive clarior*). Dell’ultimo grado di chiarezza si occupa soltanto la logica»⁷¹. La chiarezza intensiva è dunque una prerogativa della certezza razionale e distinta, oggetto appunto della logica; quella estensiva è invece alla base della conoscenza vivida dell’oggetto e quindi della sua certezza sensibile (estetica).

Questa suddivisione è accolta senza riserve nella *Logik Blomberg*:

Nel grado più alto di certezza razionale io bado alla serie delle note tra loro subordinate per giungere al fondamento primo. In questo modo cerco di trovare la chiarezza intensiva della convinzione. Nel grado più elevato di certezza sensibile, invece, bado sempre unicamente alla serie delle note tra loro coordinate per poter generare una completezza rigorosamente certa e accurata secondo le regole della chiarezza estensiva⁷².

È solo in riferimento alla certezza sensibile che è lecito parlare secondo Kant di perfezione estetica, che egli interpreta come la concordanza [*Übereinstimmung*] della conoscenza con le regole soggettive del sentimento e del gusto⁷³. La semplice certezza dei sensi riguarda, invece, il contenuto di una singola intuizione sensibile, resa certa dall’abitudine e dall’osservazione reiterata.

⁶⁹ *LBlomberg* 151.

⁷⁰ Cfr. *supra*, p. 85.

⁷¹ *Auszug* § 135. Cfr. *Vernunftlehre* § 28.

⁷² *LBlomberg* 152.

⁷³ Cfr. *LBlomberg* 43-44.

L'opposizione tra certezza dei sensi e certezza sensibile assume tutt'altro significato nelle logiche della maturità. È la *Logik Pölitz* la prima a definire la problematica attraverso il linguaggio della nuova gnoseologia critica:

La certezza sensibile può essere suddivisa in certezza dei sensi e in certezza dell'esperienza, o certezza empirica. Non sono i sensi da soli che producono esperienza, bensì il giudizio dell'intelletto sulla connessione delle rappresentazioni sensibili. I sensi e l'intelletto sono le fonti della nostra conoscenza. Attraverso i sensi abbiamo fenomeni; l'intelletto li unifica e il loro rapporto o la loro unità è l'esperienza; essa è dunque la connessione conosciuta dei fenomeni. Ogni esperienza, quindi, contiene giudizi che provengono dall'intelletto⁷⁴.

Per indagare la natura della certezza in contesto empirico, Kant ricorre a due importanti risultati della sua riflessione trascendentale: l'opposizione tra la ricettività dei sensi – che ci forniscono unicamente rappresentazioni e fenomeni – e la spontaneità dell'intelletto; e l'idea dell'esperienza come prodotto di una sintesi intellettuale operata per mezzo di concetti puri. Per valutare le caratteristiche e la portata della certezza riconducibile all'*empiria*, occorre chiarire in via preliminare a cosa tale certezza concretamente si applica, se alla singola rappresentazione o alla sintesi delle rappresentazioni di cui si compone la conoscenza empirica propriamente detta. Solo in quest'ultimo caso è possibile parlare di certezza empirica in senso stretto: questa, precisa la *Wiener Logik*, «riguarda soltanto il rapporto tra rappresentazioni sensibili, come certe rappresentazioni possano essere tra loro comparate»⁷⁵. La certezza empirica procede dunque di pari passo con l'oggettività dell'esperienza, come prodotto dalla sintesi a priori dell'intelletto. Ciò non riguarda invece la certezza dei sensi, che si riferisce al rapporto tra la rappresentazione e il suo oggetto. Le problematiche che la *Gewissheit der Sinne* solleva hanno dunque una natura prettamente metafisica e non possono far parte della logica:

Esistono logici che parlano solo della certezza dei sensi, se le nostre rappresentazioni siano in sé vere, se cioè abbiano oggetti, oppure se per la maggior parte siano una certa parvenza [*Schein*⁷⁶] che corrisponde all'oggetto. [...] Ora, che tali rappresentazioni siano reali in conformità all'oggetto, o siano ideali, che siano come ci si presentano oppure ci diano soltanto il modo in cui i sensi sono affetti, oppure siano infine soltanto illusioni della nostra

⁷⁴ *LPölitz* 543.

⁷⁵ *LWiener* 856, it. 99.

⁷⁶ Il testo dell'*Akademie-Ausgabe* edito da Lehman riporta il termine "*Sinn*", corretto successivamente sia da Hinske (cfr. *Appendice critica in Kant-Index*, hrgs. von N. Hinske, Bd. 5 *Stellindex und Konkordanz zur "Wiener Logik"*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999) sia da Young (cfr. I. KANT, *Lectures on logic*, transl. by J. M. Young, Cambridge, 1992, p. 308) con "*Schein*". L'edizione italiana curata da Bianco fa riferimento alle suddette emendazioni e traduce quindi l'originale tedesco con "parvenza".

immaginazione: tale questione non appartiene alla logica, bensì alla metafisica, in cui si parla dell'origine della parvenza e della veracità che proviene dai sensi⁷⁷.

La logica non può occuparsi di tali questioni in virtù del proprio carattere formale. Il tema stesso della certezza esula da qualunque considerazione sulla verità dei nostri contenuti conoscitivi per riferirsi a stati di credenza e alla validità dei “rapporti tra rappresentazioni”. La stima priva di errori della verità o falsità della conoscenza – da cui dipende l'insorgere della certezza – rimane circoscritta all'attività del giudicare e non riguarda in alcun modo il contenuto effettivo dell'oggetto. La logica non può trattare della certezza dei sensi non solo perché astrae da qualunque oggetto ma anche perché i sensi, presi di per sé, non contengono né verità né falsità, che risiedono «solo nell'uso che il nostro intelletto fa delle rappresentazioni sensibili»⁷⁸. Kant prende così le distanze da Meier, per il quale la verità si trova «nell'oggetto della nostra conoscenza» mentre la certezza «nella nostra facoltà conoscitiva [*Erkenntnißkraft*]]»⁷⁹. Per Kant la verità appartiene esclusivamente alla sfera del giudizio, dalla quale i sensi, puramente passivi, restano esclusi: «Dal punto di vista della logica possiamo senz'altro già renderci conto che né la falsità né la verità si trovano nei sensi, poiché essi non giudicano affatto. Qui risiede piuttosto la domanda relativa alla certezza»⁸⁰. L'unica certezza di cui la logica può legittimamente occuparsi non è quella inerente ai sensi, bensì quella riferibile al giudizio dell'intelletto da cui scaturisce l'esperienza come atto sintetico: «Una conoscenza empirica – prosegue la *Logik Pölitz* – è una conoscenza tramite l'intelletto di oggetti che vengono rappresentati per mezzo della sensibilità. Ogni certezza empirica si riferisce dunque al rapporto delle rappresentazioni sensibili e di questo dobbiamo accontentarci»⁸¹.

La diversità delle loro fonti e dei rispettivi ambiti di competenza non vieta di considerare entrambe le forme di certezza come parte integrante della modalità del sapere. La *Logik Bauch*, ad esempio, nel sottolineare la complementarità tra *Wissen* e *Gewissheit*, chiama in causa sia la certezza empirica sia quella razionale a priori: «Possiamo affermare di possedere il sapere e la certezza solo nel caso in cui il ritenere vero è necessario non solo soggettivamente ma anche oggettivamente, e il contrario è del tutto impossibile. [...] La

⁷⁷ *LWiener* 856, it. 98. Cfr. R. 2485, AA XVI 389 (1780 ca.): «La certezza dei sensi è una questione metafisica. La certezza empirica si riferisce al semplice rapporto tra elementi sensibili [*des Sinnlichen*]]»

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Vernunftlehre* § 43.

⁸⁰ *LPölitz* 543.

⁸¹ *Ibidem*. Cfr. anche *LWarschauer* 572-573; *LHechsel* 354-355.

certezza a posteriori è empirica, quella a priori apodittica»⁸². Più esplicita è la R. 2474, risalente ai primi anni Ottanta: «Ciò che so [lo giudico] come apodittico secondo leggi dell'intelletto; quand'anche la verità fosse semplicemente empirica, il ritener vero (il rapporto con il fondamento della conoscenza) sarebbe comunque apodittico, cioè universalmente necessario (vale per tutti)». Un'aggiunta alla *Reflexion* ribadisce inoltre: «È impossibile che io possa essere ingannato nel mio giudizio d'esperienza [*Erfahrungsurtheil*]; qui il ritener vero è apodittico, sebbene la proposizione sia oggettivamente contingente [*zufällig*]»⁸³. L'appartenenza ad un retroterra comune non è ovviamente indice di perfetta equivalenza. Kant è sempre molto attento a precisare come la certezza razionale e quella empirica siano diverse sotto il profilo modale; la prima è infatti apodittica, essendo ricavata a priori per mezzo della ragione, la seconda assertoria, poiché basata su una verità di tipo fattuale, verificata ma non necessaria: «Da ciò che ci insegna l'esperienza possiamo senz'altro conoscere la verità, ma non la necessità. L'esperienza insegna cosa gli oggetti sono, la ragione invece (la certezza a priori) cosa devono essere»⁸⁴. Malgrado tale discrepanza, entrambi i generi di certezza bastano ad escludere la possibilità dell'opposto contraddittorio e a fondare un ritener vero oggettivamente necessario: «La *certitudo rei* – prosegue la *Logik Bauch* – consiste nel fatto che ritengo vero qualcosa senza timore del contrario, cioè senza che io possa temere che esistano ragioni a favore dell'opposto che mi costringano a dargli il mio assenso. Le ragioni del ritener vero possono essere in parte nella cosa stessa – e allora conosco la cosa a priori – oppure nell'esperienza, in modo tale che la conoscenza sia derivata da essa; in questo caso conosco la cosa a posteriori»⁸⁵. La necessità del *Fürwahrhalten* – da cui dipende il possesso soggettivo della certezza – si basa sulla consapevolezza che il contrario di ciò che assumiamo come vero è impossibile, o quantomeno che non vi siano ragioni (né oggettive né soggettive) per dargli il nostro assenso. Idealmente, questa consapevolezza dev'essere ottenuta a priori per mezzo della ragione, l'unica a poter «stabilire la necessità di ogni certezza, cosa che l'esperienza non può fare»⁸⁶. Ciò non significa ovviamente che la certezza empirica debba essere scartata a prescindere: «Talvolta – ammette la *Wiener Logik* – non possiamo avere alcuna certezza razionale, poiché dobbiamo accontentarci di quella

⁸² *LBauch* 128.

⁸³ AA XVI 385-386.

⁸⁴ *LBauch* 128.

⁸⁵ *LBauch* 127.

⁸⁶ *LPölit* 544.

empirica. Ciò avviene principalmente nelle scienze della natura. [...] In cose a cui non saremmo potuti affatto arrivare se non le avessimo apprese dall'esperienza la certezza empirica è la migliore»⁸⁷. In molti contesti l'esperienza può essere una fonte di certezza sufficiente – benché non apodittica – a produrre un sapere, in cui l'assunzione di verità si presenta come necessaria ed oggettivamente giustificata.

Occorre inoltre sottolineare come la certezza razionale e quella empirica risultino molto spesso collegate. Ciò è possibile perché la differenza tra le due dipende esclusivamente dal modo in cui si conosce l'oggetto, non dalla natura dell'oggetto medesimo: «La nostra conoscenza – precisa Kant – può comprendere oggetti dell'esperienza e tuttavia la nostra certezza può essere empirica oppure razionale. Ad esempio, il principio della potenza mediante la leva ha certezza empirica, ma anche razionale. Infatti, quand'anche l'esperienza non mi dicesse nulla in proposito, sarei già in grado di conoscere tale principio mediante la ragione»⁸⁸. Nelle parole di Kant si percepisce l'eco del manuale meieriano, in cui il legame tra certezza razionale e sensibile era posto in termini di *connubium rationis et experientiae*⁸⁹. Va da sé che l'intreccio tra le due forme di certezza è motivato, in Kant, dalla natura costruttiva dell'esperienza, che risulta pertanto distinta dall'insieme delle percezioni sensibili: l'esperienza è piuttosto «una sintesi delle percezioni, che non è contenuta essa stessa nella percezione, ma piuttosto contiene in una coscienza l'unità sintetica del molteplice delle percezioni»⁹⁰. L'esperienza, pur essendo a posteriori, è comunque il prodotto di una sintesi attraverso categorie e principi dell'intelletto puro, che non solo risultano razionalmente certi di per sé⁹¹, ma rendono razionalmente certi – e dunque oggettivamente validi – anche i giudizi d'esperienza, consentendoci di distinguerli dai meri giudizi di percezione:

⁸⁷ *LWiener* 99.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Cfr. *Auszug* § 205: «Se siamo certi di una verità sia tramite la nostra propria esperienza sia tramite la ragione, allora si parla di accordo tra ragione ed esperienza (*connubium rationis et experientiae*)». Anche Meier, inoltre, aveva sottolineato la vicinanza tra la certezza razionale e quella empirica, definendole entrambe “matematiche”, seppur di primo e di secondo grado (cfr. *supra*, pp. 86-87). Kant riconosce, in accordo con Meier, il valore della certezza empirica, ma si rifiuta di attribuire a quest'ultima l'appellativo di matematica, ritenendolo appannaggio solo di un sapere razionale ed intuitivo (cfr. *infra*, pp. 232-249).

⁹⁰ KrV A 176/B 218, it. 355.

⁹¹ I principi dell'intelletto puro sono tutti apoditticamente certi, pur differenziandosi sotto il profilo dell'intuitività: «per quanto riguarda sia l'evidenza che la determinazione a priori dei fenomeni secondo le categorie della quantità e della qualità [...], i loro principi si distinguono notevolmente da quelli delle altre due categorie, giacché i primi sono capaci di una certezza intuitiva, i secondi invece di una certezza semplicemente discorsiva, anche se si tratta in entrambi i casi di una certezza piena. I primi, dunque, li chiamerò principi matematici, i secondi principi dinamici» (KrV A 161-162/B 201, it. 331).

quantunque tutti i giudizi di esperienza siano empirici, cioè abbiano il loro fondamento nella immediata percezione dei sensi, pure, inversamente, non tutti i giudizi empirici sono per questo giudizi di esperienza, ma che sull'elemento empirico e in generale sul dato della intuizione sensitiva devono ancora sopraggiungere alcuni speciali concetti, che hanno la loro origine del tutto *a priori* nell'intelletto puro, e ai quali ogni percezione può prima esser sussunta, e così poi, per mezzo di essi, esser convertita in esperienza. I giudizi empirici, in quanto hanno validità obbiettiva, sono giudizi di esperienza; ma quelli che sono validi soltanto soggettivamente, io li chiamo semplici giudizi di percezione⁹².

La certezza empirica – vista anche la natura sintetica dell'esperienza – è sufficiente a fondare un ritenere vero oggettivamente giustificato, e quindi a produrre sapere. Il valore della certezza empirica rimane inoltre immutato, a prescindere dal fatto che l'esperienza da cui ha origine sia fatta in prima persona o derivi da una testimonianza. In entrambi i casi si parla di una certezza assertoria pienamente convincente: «La certezza empirica è originaria (*originarie empirica*) quando divento certo di qualcosa per esperienza personale, e derivata (*derivative empirica*) quando ne divengo certo attraverso l'esperienza altrui. Quest'ultima viene anche comunemente chiamata certezza storica»⁹³. Ponendo sullo stesso piano la certezza empirica diretta e quella indiretta, Kant prende le distanze dai wolffiani, per i quali la *cognitio per testimonium* rientrava nell'ambito della *fides*, concepita come un assenso mediato sottoposto a condizioni di verità indipendenti da quelle del sapere. Ciò si accompagna ad una completa ridefinizione del concetto stesso di *Glaube*, in cui la componente religiosa – la fede vera e propria, intesa come *Vernunftglaube* di carattere morale – viene nettamente separata da quella empirico-pragmatica, la credenza in senso generico. La *Logik Pölitz* è molto chiara in proposito: «L'Autore riferisce il credere solamente alla testimonianza, ma questo è falso. Noi distinguiamo entrambe le espressioni “credere qualcosa” [*etwas glauben*] e “credere a qualcuno” [*einem glauben*]; [...]. Quando crediamo qualcosa perché crediamo a qualcun altro, la credenza è storica [*historischer Glaube*], quando cioè si ritiene vero qualcosa solamente in virtù della testimonianza»⁹⁴. La rilettura kantiana del *Glaube* produce quindi una profonda cesura tra due elementi che i razionalisti riconducevano allo stesso fenomeno epistemico: avere fede nelle Scritture e credere ad una qualsiasi testimonianza erano considerate entrambe forme di *assensus per fides*, differenziate solo dalla natura e dal grado di attendibilità del testimone (divino e

⁹² *Prol* 297-298, it. 104-105.

⁹³ *Logik* 71, it. 64.

⁹⁴ *LPölitz* 561-562 (corsivo mio).

onnisciente, nel primo caso, umano e fallibile, nel secondo)⁹⁵. La separazione tra la fede morale vera e propria e la semplice credenza concessa al testimone è inoltre rimarcata dal diverso rapporto che queste intrattengono con la sfera del sapere. Mentre il *Vernunftglaube* – essendo un *Fürwahrhalten* soggettivamente sufficiente – trova piena giustificazione in contesto pratico, in modo parallelo e indipendente dal *Wissen*, lo *historischer Glaube* rientra a tutti gli effetti nell’ambito del sapere empiricamente giustificato. Prosegue la *Logik Pölitz*: «Esiste una fede razionale del tutto fondata che tuttavia non potrà mai ergersi [*hinaufsteigen*] a sapere; da un punto di vista pratico può essere un ritenere vero forte quanto la certezza più grande; solo gli mancano i requisiti logici. La credenza storica può essere un sapere effettivo e non può essere distinta da esso, la fede razionale, al contrario, deve essere distinta»⁹⁶. Lo stesso concetto è ribadito nella *Wiener Logik*: «La credenza storica, secondo cui riteniamo vero qualcosa perché crediamo ad un altro, può diventare certezza»⁹⁷. La credenza storica condivide con l’opinione la capacità di tramutarsi in sapere attraverso un’aggiunta progressiva di ragioni fondative. Tali ragioni consistono in conferme di natura empirica:

La credenza storica – per esempio credere alla morte di un grande personaggio attestata da alcune lettere – può diventare un sapere a patto che le autorità locali la denuncino, dando notizia della sua sepoltura, del testamento, eccetera. Il fatto quindi che dal punto di vista storico si ritenga vero, cioè si creda qualcosa solo in base a testimonianze – per esempio che esista al mondo una città chiamata Roma, e che anche chi non l’ha mai visitata possa dire ugualmente “io so”, e non semplicemente “io credo”, che Roma esiste – è senz’altro compatibile⁹⁸.

Rispetto all’opinione – che è oggettivamente insufficiente e non può dunque produrre convinzione e certezza – la credenza storica è a tutti gli effetti un sapere empiricamente certo, per quanto falsificabile e rivedibile. Come qualsiasi altra certezza empirica diretta, la

⁹⁵ Il caso della testimonianza divina è descritto approfonditamente in AL2 § 580, dove Baumgarten sottopone il testimone celeste ai medesimi requisiti di credibilità (*dexteritas* e *sinceritas*) del testimone terreno: «Testis omniscius, sapientissimus, optimus est dexterrimus ac maxime sincerus, vel res facti praeteritas aut praesentes, immo futuras, vel dogmata testetur, testimonio latius dicto: hinc eius testimonium, strictius aut latius tale sit, fide dignissimum est: fides divina rationalis utrumque credit cum certitudine». Kant interviene direttamente sulla questione della testimonianza divina in *LWiener* 896, it. 161, evidenziandone l’irriducibilità alla dimensione empirica: «nessuna testimonianza possiamo ammettere come infallibilmente vera se non la stessa testimonianza divina. Qui si può obiettare: ma un uomo non può testimoniare oracoli divini? *Resp.*: non può testimoniare nient’altro se non ciò ch’è contenuto nell’esperienza dell’ispirazione ricevuta e in questo caso è pur sempre possibile che l’uomo si sbagli». Cfr. *infra*, p. 312.

⁹⁶ *LPölitz* 562.

⁹⁷ *LWiener* 895, it. 159 (traduzione modificata).

⁹⁸ *WDO* 141, it. 57 (traduzione modificata).

certezza storica è espressione di un sapere fondato. I confini del *Wissen* sono dunque sufficientemente ampi da includere non solo conoscenze razionalmente giustificate ma anche conoscenze indubitabili sotto il profilo empirico (siano esse esperite in modo diretto o indiretto). Kant rigetta così due capisaldi della dottrina razionalista dell'assenso: il primo è il carattere puramente dimostrativo dello *scire* wolffiano, che escludeva dal proprio orizzonte, relegandole al campo della *fides* e delle *opiniones probabiles*, tutte le conoscenze di matrice sensibile (incluse quelle certe)⁹⁹; il secondo è l'eterogeneità dei generi di certezza empirica, promossa, tra gli altri, dallo stesso Meier. Quest'ultimo aveva distinto l'esperienza immediata da quella mediata, attribuendo alla prima una certezza matematica di secondo grado e alla seconda una certezza morale, cioè un livello molto elevato di probabilità, insufficiente, tuttavia, ad escludere la possibilità dell'opposto¹⁰⁰. Kant contesta Meier in tre punti: 1) rifiuta la definizione di certezza matematica di secondo grado, ritenendola di per sé errata e inadatta a descrivere la certezza empirica¹⁰¹; 2) attribuisce tutt'altro significato alla certezza morale, separandola dall'idea di probabilità¹⁰²; 3) equipara la certezza empirica originaria e quella derivata, trattando in modo unitario il problema della conoscenza proveniente dai sensi. Il risultato è una concezione generale del sapere sul cui effettivo valore modale occorre ora riflettere.

1.2.2. Il sapere tra contingenza e necessità: *Fürwahrhalten* e Giudizio

La seconda distinzione riportata da Jäsche – strettamente connessa alla prima – riguarda la modalità della certezza: «La certezza razionale si distingue dall'empirica perché è accompagnata dalla coscienza della *necessità*: essa è dunque una certezza *apodittica*; quella empirica, invece, è solo *assertoria*»¹⁰³. Come già detto, una certezza razionale si presenta come necessaria in quanto ricavata a priori; al contrario, una certezza empirica deriva dall'esperienza e ne eredita il carattere contingente. Questo doppio valore modale rischia di generare problemi se si tiene conto dell'equivalenza, sostenuta da Kant, tra il sapere e la certezza *tout court*. La tripartizione canonica del *Fürwahrhalten* presentata in tutto il

⁹⁹ Cfr. *supra*, pp. 29-30. Una critica al sapere wolffiano era già stata avanzata da Meier, sostenitore di una visione del *Wissen* meno ristretta e soprattutto meno subordinata al modello dimostrativo (cfr. *supra*, p. 102).

¹⁰⁰ Cfr. *supra*, p. 105.

¹⁰¹ «L'Autore parla di una certezza matematica di primo e di secondo grado, ma ha torto: la certezza matematica è di altra natura» (*LPölitz* 560).

¹⁰² Cfr. *infra*, pp. 319 e ssg.

¹⁰³ *Logik* 71, it. 64.

Logikcorpus attribuisce al *Wissen* un significato modale apodittico, al *Glauben* uno assertorio e al *Meinen* uno problematico. Com'è possibile dunque far coesistere forme di certezza modalmente diverse all'interno della stessa categoria di *Fürwahrhalten*? E soprattutto, è lecito definire "sapere" – cioè ritener vero apodittico – una certezza semplicemente assertoria?

Per rispondere a tali quesiti è necessario ritornare sulla nozione di modalità applicata all'assenso. Nel capitolo precedente abbiamo evidenziato la corrispondenza tra i modi del *Fürwahrhalten* e le modalità dei giudizi, sottolineando altresì il parallelismo, a livello trascendentale, con le categorie della modalità¹⁰⁴. Questa corrispondenza è suffragata da motivazioni di carattere teorico: come la modalità dei giudizi determina «il rapporto dell'intero giudizio con la facoltà conoscitiva»¹⁰⁵, così i modi del *Fürwahrhalten* espongono le forme di assunzione soggettiva della verità, che presiedono, di volta in volta, alla formazione di un giudizio problematico, assertorio o apodittico. Un processo messo bene in evidenza dalla *Logik Busolt*: «Se ritengo un giudizio possibile [*für möglich halten*], lo assumo [*annehmen*] semplicemente come pietra di paragone [*Probierstein*] per ciò che potrebbe seguire da esso; dunque questo è un giudizio problematico»¹⁰⁶. In virtù di questa correlazione, il titolo della modalità nella tavola delle categorie non raccoglie soltanto le tre principali funzioni del giudicare espresse dalla copula, ma anche le fasi attraverso cui si dispiega l'atto conoscitivo nel suo complesso:

Ora, qui tutto si incorpora gradualmente nell'intelletto, così che dapprima si giudica qualcosa in modo problematico, poi lo si ammette in modo assertorio come vero, infine lo si asserisce in quanto inseparabilmente connesso con l'intelletto, vale a dire in modo necessario e apodittico: e dunque, queste tre funzioni della modalità potranno anche essere designate come altrettanti momenti del pensiero in generale¹⁰⁷.

Le modalità dei giudizi scandiscono così le tappe di un processo di acquisizione progressiva della verità, che si concretizza, sul versante soggettivo, in altrettanti modi del ritener vero. Il susseguirsi dei "momenti del pensiero" attraverso il giudicare problematico, assertorio e apodittico trova inoltre conferma nella tripartizione delle facoltà conoscitive:

¹⁰⁴ Cfr. *supra*, pp. 164 e ssg.

¹⁰⁵ *Logik* 108, it. 102.

¹⁰⁶ *LBusolt* 662.

¹⁰⁷ KrV A 76/B 101, it. 201.

«è come se il pensiero fosse nel primo caso una funzione dell'intelletto, nel secondo della facoltà di giudizio, nel terzo della ragione»¹⁰⁸.

L'accostamento tra i modi del giudizio e quelli dell'assenso, tuttavia, richiede cautela. Già nell'estendere il parallelismo alle categorie della modalità, abbiamo precisato come la loro origine a priori – e quella dei rispettivi postulati del pensiero empirico – non le renda del tutto identificabili con i modi del *Fürwahrhalten*, legati a condizioni di carattere sia logico che empirico¹⁰⁹. Un'osservazione analoga può essere rivolta anche alle modalità del giudizio: quest'ultime sono sì strettamente imparentate con i modi di assunzione della verità – una funzione cruciale dell'uso *concreto* dell'intelletto – ma il loro ambito di riferimento resta comunque quello astratto e formale della logica pura, in cui il loro compito è mostrare «il valore della copula in rapporto al *pensiero in generale*»¹¹⁰. È proprio questo richiamo al *Denken überhaupt* che scava un solco tra le due accezioni con cui è possibile intendere la modalità: come funzione logica generale dell'intelletto contenuta in un giudizio o come forma di un atto epistemico appannaggio di un intelletto particolare, sottoposto a precise condizioni empiriche.

Se la modalità dei giudizi acquista un significato solo in rapporto ad un “pensiero in generale” – dunque in un contesto puramente formale o, nel caso in cui si parli di modalità riferita alle categorie, trascendentale – a quale ambito e a quale facoltà possono venire legittimamente ricondotti i modi del *Fürwahrhalten*? Kant non ha dubbi in proposito:

Ci sono tre tipi o modi del ritenere vero: l'opinare, il credere e il sapere. [...] Questa distinzione del ritenere vero secondo i tre modi appena indicati non riguarda che *la capacità di giudizio* in rapporto ai criteri soggettivi di sussunzione di un giudizio sotto regole oggettive¹¹¹.

Questo passaggio della *Logik Jäsche* è una ripresa pressoché letterale della già citata R. 2474, in cui Kant stesso precisa:

Io mi domando soltanto se [il giudizio] sia per me solo un opinare, cioè se sia contingente, non se esso è contingente oggettivamente; così, quando non oso affermare che esso è vero (oggettivamente), allora esprimo soltanto il mio ritenere vero¹¹².

¹⁰⁸ KrV A 75/B 100 n, it. 199. Sulla processualità del pensiero legata ai modi dei giudizi cfr. R. BRANDT, *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*, Meiner, Hamburg, 1991, pp. 82-85.

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, pp. 176 e ssg.

¹¹⁰ KrV A 74/B 100, it. 199.

¹¹¹ *Logik* 66, it. 60 (traduzione modificata).

¹¹² AA XVI 385.

La modalità della copula specifica il nesso tra soggetto e predicato, senza chiamare in causa il contenuto del giudizio. Parallelamente, la modalità categoriale chiarisce come l'oggetto «(insieme a tutte le sue determinazioni) si rapporti all'intelletto e al suo uso empirico, alla capacità di giudizio empirica e alla ragione (nella sua applicazione all'esperienza)», senza «accrescere minimamente [...] il concetto»¹¹³ a cui viene associata. Essa esprime la relazione tra l'oggetto e il pensiero in generale, seguendo la ripartizione delle facoltà conoscitive (intelletto, capacità di giudizio e ragione). Il riferimento all'esperienza è garantito dai principi della modalità, che costituiscono «spiegazioni dei concetti della possibilità, della realtà e della necessità» e quindi «restrizioni di tutte le categorie al loro uso meramente empirico»¹¹⁴. La modalità espressa dalle categorie e dai principi dell'intelletto puro si riferisce unicamente alle condizioni *a priori* di un'esperienza possibile, e dunque all'uso *generale* dell'intelletto. La modalità dei giudizi describe, dal canto suo, una specifica forma logica del pensiero, concepito anch'esso in senso puramente astratto. Quando Kant passa ad analizzare i modi del *Fürwahrhalten* il suo interesse si sposta verso le forme di atteggiamento epistemico che un soggetto *in concreto* manifesta nei confronti di un giudizio. La questione non riguarda dunque l'effettiva modalità del giudizio (in relazione al pensiero in generale), ma le ragioni, tanto oggettive quanto soggettive, che spingono un soggetto particolare a ritenere vero qualcosa (in forme e modalità differenti). Per riprendere le parole di Kant nella R. 2474, quando si parla di *Fürwahrhalten* ci si chiede solo se il giudizio “sia *per me* solo un opinare, cioè se sia contingente, non se esso è contingente *oggettivamente*”. I modi dell'assenso sono dunque riconducibili ad una facoltà di giudizio sussuntiva, grazie alla quale il soggetto, nel momento stesso in cui giudica, diviene cosciente delle ragioni che determinano la sua credenza:

Infatti, *nel giudicare*, ciò che semplicemente opino lo considero *consapevolmente* solo come problematico, ciò che credo come assertorio – ma necessario non oggettivamente, bensì solo soggettivamente (valido solo per me) – e, infine, ciò che so come apoditticamente certo, ossia necessario oggettivamente e universalmente (valido per tutti) [...] ¹¹⁵.

Il problema del *Fürwahrhalten* non riguarda tanto il giudizio in sé – che possiede una sua modalità logica “oggettiva” – ma solo il modo in cui un soggetto empiricamente

¹¹³ KrV A 219/B 266, it. 417 (traduzione modificata).

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Logik* 66, it. 60 (traduzione modificata e corsivo mio).

determinato giudica. La modalità riferita all'assenso concerne la facoltà stessa del giudicare, più che il giudizio logicamente inteso. In questo senso la *Urteilkraft* espone i “criteri soggettivi di sussunzione di un giudizio sotto regole oggettive”, ossia chiarisce come il soggetto in concreto possa di volta in volta rapportarsi alla verità del giudizio, in modo più o meno conforme alla modalità proposizionale espressa dalla copula. È importante sottolineare come i criteri che la facoltà di giudizio prescrive siano appunto soggettivi. L'atto del ritenere vero dev'essere sempre accompagnato da una valutazione consapevole delle ragioni oggettive (siano esse sufficienti o meno), o dalla consapevolezza che le motivazioni a sostegno dell'assenso possiedono quantomeno una validità soggettiva (come nel caso della fede). La stima delle ragioni del *Fürwahrhalten* non può quindi essere retta da norme a priori, poiché riguarda l'uso concreto dell'intelletto sotto condizioni empiriche (secondo i parametri fissati dalla logica generale applicata); essa può unicamente venir *orientata* secondo i principi forniti dalla capacità di giudizio, l'unica facoltà che permette di discernere tra casi specifici e di ricondurli sotto regole oggettive.

Che i modi del ritenere vero siano riferibili all'atto stesso del giudicare si evince dalle numerose definizioni di *Fürwahrhalten* contenute nel *corpus* logico. Esemplari sono la già citata definizione nella *Logik* Busolt – dove si parla del *Fürwahrhalten* come di una «condizione dell'animo [*Zustand des Gemüths*] nella misura in cui esso giudica di una cosa»¹¹⁶ – e un passaggio della *Logik* Hechsel, dove si afferma che «un modo del *Fürwarhalten* indica propriamente la maniera in cui qualcosa è assunto come vero»¹¹⁷. Significativo è infine un passo dei *Fortschritte der Metaphysik*, in cui l'opinare e il sapere vengono assimilati ad un *Fürwahrhalten* «fondato su un giudicare [*Beurtheilung*] con intento teoretico»¹¹⁸.

Il nesso tra le modalità del giudicare, inerenti all'assenso, e le modalità del giudizio – nonostante la reciproca corrispondenza sia teorica che terminologica – non è sempre presentato con la dovuta chiarezza. Ci sono casi in cui Kant separa abbastanza nettamente i due ambiti, come risulta da un passaggio della *Logik* Bauch già precedentemente segnalato: «Possiamo rappresentarci tre *modi* [*Modos*] del ritenere vero: 1) qualcosa può essere, 2) qualcosa è; o è possibile che non sia, 3) qualcosa è necessario. [...] La differenza di questi modi [*modorum*] nei giudizi si chiama modalità»¹¹⁹. In altri contesti, invece, Kant

¹¹⁶ *LBusolt* 637.

¹¹⁷ *LHechsel* 356. Dello stesso tenore sono i passi in *LPölitz* 544 e in *LWarschauer* 574 (che è una ripresa letterale del primo).

¹¹⁸ *FM* 297.

¹¹⁹ *LBauch* 124 (corsivo mio).

tende a confondere i due piani; è quanto avviene, ad esempio, in una lettera a Reinhold, datata 19 maggio 1789: «[i giudizi] in quanto *apodittici* (in quanto conoscenza certa), [devono concordare] con il *princ. exclusi medii inter duo contrad.*, perché il *ritener vero apodittico* è pensato solo mediante la negazione del contrario, e dunque per divisione della rappresentazione di un predicato in due contrari contraddittori e per esclusione di uno di essi»¹²⁰.

Queste sporadiche imprecisioni possono essere motivate dal fatto che l'ambito del giudizio e quello del ritenere vero sono, da un lato, intimamente connessi, dall'altro non sempre sovrapponibili. Capozzi ha dunque ragione nell'affermare che «i modi del tener per vero non coincidono con i modi dei giudizi»¹²¹. Precisiamo quanto segue: la discrepanza tra i due generi di modalità è solo occasionale e non mina la loro sostanziale unità di fondo. A livello sistematico è lo stesso Kant a sostenere il parallelismo tra i modi del giudizio e quelli dell'assenso, suggerendo un retroterra comune: l'assunzione problematica di verità sfocia, nella maggior parte dei casi, in un giudizio problematico, così come un giudizio apodittico è spesso accompagnato da un *Fürwahrhalten* modalmente necessario. Le modalità del giudizio e quelle del ritenere vero sono dunque collegate perché i modi della relazione tra soggetto e predicato in un giudizio – che si traducono, sul piano trascendentale, nei modi d'essere dell'oggetto di un'esperienza possibile – sono espressione di altrettante modalità soggettive di assunzione della verità. Questa correlazione, seppur presente, non è però rigida. Il fatto che un giudizio sia dotato – da un punto di vista logico – di una certa modalità non implica che il soggetto giudicante lo ritenga vero con una modalità equivalente: un giudizio in sé problematico può essere assunto come vero in modo assertorio, come accade, ad esempio, con i giudizi oggetto di fede morale o, in modo fallace, con il pregiudizio. Non è detto, quindi, che ad una determinata modalità proposizionale corrisponda univocamente un certo stato di credenza. Ciò si verifica perché la modalità dei giudizi e quella dell'assenso rispondono a criteri logici differenti: la prima rientra nel campo dell'astratta logica proposizionale, la seconda nell'ambito della logica applicata, in cui si considerano le condizioni empiriche che determinano – e talvolta ostacolano – la formazione di un ritenere vero epistemicamente fondato. In questo senso i modi della

¹²⁰ Br, AA XI 45, it. 198 (traduzione modificata e corsivo mio).

¹²¹ M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 575. Anche B. GRÜNEWALD, *Modalität und empirisches Denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie*, Meiner, Hamburg, 1986, p. 42 suggerisce – pur senza approfondire – una soluzione simile in risposta alle obiezioni di Reich, che annovera il divario tra i modi dei giudizi e i modi del *Fürwahrhalten* tra le ragioni per contestare l'attendibilità della *Logik Jäsche* (cfr. ID. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Schoetz, Berlin, 1948, pp. 21-22 n.).

credenza – come vedremo più nel dettaglio in seguito¹²² – necessitano di un ricorso costante a processi metacognitivi di riflessione inerenti alle ragioni dell’assenso, processi riconducibili ad una *Urteilstkraft* correttamente esercitata. Il nesso con la capacità di giudizio rende i modi del *Fürwahrhalten* – al contrario di quelli formali ed oggettivi del giudizio – il prodotto di un’attività epistemica autoriflessiva, in cui la volontà gioca, seppur indirettamente, un ruolo essenziale: «nella misura in cui la volontà spinge l’intelletto alla ricerca di una verità oppure lo distoglie da ciò, bisogna riconoscerle un influsso sull’uso dell’intelletto e quindi anche, mediatamente, sulla convinzione stessa»¹²³. Questa visione dell’assenso contiene elementi che ricordano da vicino la riflessione crusiana, anch’essa sensibile al rapporto tra intelletto e volontà. Crusius insiste sulla doppia natura del ritenere vero per giustificare il possibile divario tra assenso e certezza¹²⁴; Kant recupera il discorso di Crusius e lo sviluppa grazie alla dottrina della capacità di giudizio, al fine di motivare l’eventuale discrepanza tra i modi del *Fürwahrhalten* e quelli del giudizio.

Tale discrepanza ci consente di rispondere agli interrogativi sollevati all’inizio del paragrafo: un ritenere vero apodittico come il sapere include sotto di sé forme di certezza sia apodittica sia assertoria, poiché la disparità tra queste ultime riguarda unicamente la loro origine (sensibile o a priori), non il tipo di credenza che suscitano nel soggetto. Una certezza empirica (assertoria) – al pari di una razionale (apodittica) – può dunque essere ritenuta vera con la modalità del sapere, a prescindere dal fatto che essa derivi o meno dall’esperienza. Certezze modalmente diverse esigono dunque un assenso parimenti necessario: posso dichiarare senza esitazione di *sapere* che la luce del sole riscalda o che Madrid è la capitale della Spagna¹²⁵, esattamente come *so* che tra due punti passa una sola retta. L’unica differenza risiede nel fatto che il sapere riferito alla proposizione geometrica è accompagnato dalla consapevolezza che l’opposto contraddittorio è impossibile e che quindi il giudizio non può essere falsificato, cosa che non accade con i giudizi empirici. Dalla prospettiva del *Fürwahrhalten*, le ragioni di verità possono derivare indistintamente dall’esperienza o dalla ragione, purché siano considerate oggettivamente sufficienti a fondare l’assenso. Abbiamo conferma di ciò dal medesimo brano della *Logik Jäsche* sopra riportato: «[...] giudicando, ho coscienza di considerare [...] come apoditticamente certo [...] ciò che so, *anche supponendo* – prosegue Kant – *che l’oggetto stesso al quale si*

¹²² Cfr. in part. *infra*, pp. 275 e ssg.

¹²³ *Logik* 74, it. 67.

¹²⁴ Cfr. *supra*, pp. 118-120.

¹²⁵ Cfr. *LWiener* 896, it. 160.

riferisce questo ritenere vero che è certo non fosse altro che una verità empirica»¹²⁶. Da questa prospettiva acquisiscono ulteriore chiarezza le parole di Kant nella R. 2474, dove scrive che «se anche la verità fosse semplicemente empirica, il ritenere vero [...] sarebbe comunque apodittico, cioè universalmente necessario [...]»¹²⁷. La testimonianza più esaustiva è però offerta dalla R. 2479:

Il ritenere vero può essere apodittico senza che la conoscenza sia oggettivamente apodittica. Quello è solo la consapevolezza che è impossibile che ci si possa essere sbagliati nell'applicazione di regole indubbiamente certe, per esempio nell'esperienza. È certo che sia esperienza¹²⁸.

I modi del *Fürwahrhalten* non corrispondono necessariamente ai modi dei giudizi, al contrario di quanto avviene con la modalità della certezza: un giudizio apodittico dev'essere sempre considerato apoditticamente certo (si veda il caso delle proposizioni matematiche), e lo stesso dicasi per un giudizio d'esperienza, certo da un punto di vista assertorio¹²⁹. La certezza, per quanto riconducibile alla soggettività dell'assenso, presenta dunque un legame più stretto con la sfera oggettiva del giudizio; è questo che intende Kant quando afferma che «la sufficienza soggettiva [del ritenere vero] si chiama convinzione (per me stesso), quella oggettiva si chiama invece certezza (per chiunque)»¹³⁰. Per definire i generi di certezza logica – essendo questa legata all'oggettività del ritenere vero¹³¹ – bisogna dunque tener conto delle fonti da cui deriva la conoscenza assunta come vera. Solo da questo punto di vista è lecito parlare di assertoricità e di apoditticità in relazione alla *Gewissheit*. Sul fronte del ritenere vero, al contrario, la modalità di acquisizione della certezza ha un peso del tutto marginale: la certezza – sia essa assertoria o apodittica – è comunque indice di un *Fürwahrhalten* oggettivamente sufficiente e, di conseguenza, atto a

¹²⁶ *Logik* 66, it. 60 (corsivo mio).

¹²⁷ AA XVI 385.

¹²⁸ AA XVI 388 (1780, meno probabilmente 1776-1778). Eloquentemente è anche un passo in *LDohna* 733: «Le proposizioni del ritenere vero possono essere empiriche e il ritenere vero apodittico». Lo sforzo di Kant di includere nel campo del *Wissen* tutti i generi di certezza, a prescindere dal loro valore logico-modale, può essere interpretato come un tentativo di superamento della dicotomia wolffiana tra conoscenza razionale, frutto di un sapere dimostrato, e conoscenza empirica, intesa ancora in chiave probabilistica (cfr. *supra*, pp. 30 e ssg.). La volontà di elaborare una teoria unificata della credenza oggettiva risulta inoltre coerente col progetto trascendentale di fondazione dell'oggettività dell'esperienza su basi razionali.

¹²⁹ L'equivalenza non è valida nel caso del giudizio problematico, che risulta associato a stati di incertezza e a forme incomplete o provvisorie di credenza.

¹³⁰ KrV A 822/B 850, it. 1157.

¹³¹ Cfr. *Logik* 66, it. 59; 70, it. 64.

generare convinzione sul versante soggettivo. Il ritenere vero resta in entrambi i casi all'interno dell'orizzonte epistemico del sapere.

1.2.3. Il metodo della certezza: la filosofia al vaglio della matematica

Come la certezza empirica, anche quella razionale è sottoposta ad un'ulteriore divisione:

La certezza razionale è a sua volta o certezza matematica o certezza filosofica. La prima è *intuitiva*, la seconda *discorsiva*. La certezza matematica si chiama anche *evidenza*, perché una conoscenza intuitiva è più chiara di una discorsiva. Dunque, sebbene queste due conoscenze razionali, quella matematica e quella filosofica, siano in sé ugualmente certe, tuttavia il modo [Art] della certezza è differente nell'una e nell'altra¹³².

Così la *Logik Jäsche* sintetizza i punti fondamentali della dottrina kantiana della matematica, esito di un'indagine intrapresa in epoca precritica e giunta a completa maturazione con la svolta trascendentale. Tra tutte le divisioni della certezza che Kant elenca nei suoi scritti logici, quella tra certezza matematica e filosofica è senza dubbio la più significativa dal punto di vista del metodo; essa è infatti il risultato di un lungo processo di riflessione sulla metodologia filosofica wolffiana, iniziato durante il periodo precritico e conclusosi con una radicale presa di distanza dall'ideale di una metafisica dimostrata *more geometrico*¹³³. Il culmine di questo processo viene toccato con la *Dottrina trascendentale del metodo* nella *Critica della ragion pura*. Si tratta di una parte cruciale dell'opera kantiana, non solo perché rappresenta con ogni probabilità il nucleo teorico originario da cui si è diramata la riflessione trascendentale¹³⁴, ma anche perché con essa Kant assume una posizione definitiva riguardo il problema della logica pratica. Sappiamo che Kant nega l'esistenza di una logica pratica nel contesto della *allgemeine Logik*, di per sé astratta e

¹³² *Logik* 70-71, it. 64.

¹³³ Oltre al già citato articolo di G. TONELLI, *La disputa sul metodo matematico*, cit., pp. 81-146, un'utile ricostruzione dello sfondo storico in cui si inserisce la riflessione kantiana sulla matematica è offerta dai saggi di E. DE ANGELIS, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Istituto di Filosofia, Pisa, 1964; P. BASSO, *Il secolo geometrico - La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Le Lettere, Firenze, 2004; H. J. ENGFER, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982 e dall'articolo di A. MENZEL, *Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie*, in «Kant-Studien» XVI, 1911, pp. 139-213. Per un'analisi della concezione kantiana della geometria e della matematica durante il periodo critico cfr. M. FRIEDMAN, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, in part. pp. 55-135.

¹³⁴ Cfr. a riguardo P. RUMORE, *Logica e metodo. La presenza di Georg Friedrich Meier nella «Disciplina della ragion pura»*, in «Studi Kantiani» XXVI, 2011, pp. 93-104, che indaga le radici storiche di questo sviluppo, e C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo*, cit., pp. 183-215, in particolare p. 186.

formale e dunque incapace di fornire criteri di applicazione delle regole logiche a casi specifici. Una logica pratica è possibile in ambito formale sotto forma di dottrina generale del metodo, intesa come «logica della forma di un sistema di conoscenze»¹³⁵. Ben diversa – e assai più utile – è la dottrina del metodo in senso trascendentale:

Con Dottrina trascendentale del metodo intendo, dunque, la determinazione delle condizioni formali di un sistema completo della ragion pura. A tal fine avremo a che fare con una disciplina, un canone, un'architettura, infine con una storia della ragion pura, e compiremo, dal punto di vista trascendentale, quello che con il nome di una logica pratica si cerca di fare nelle scuole rispetto all'uso dell'intelletto in generale, anche se poi lo si fa male¹³⁶.

Invece di limitarsi ad «esporre i titoli dei metodi possibili»¹³⁷, come fa la dottrina del metodo in contesto logico, la *transzendente Methodenlehre* si configura, quindi, come una vera e propria «teoria del sistema e dei suoi principi di costruzione»¹³⁸, una dottrina con cui definire i contorni di un sistema architettonico della ragion pura.

Le riflessioni sul metodo matematico fanno parte della *Disciplina della ragion pura*, in cui vengono forniti i criteri per arginare le pretese dialettiche della ragione e impedire che questa possa configurarsi come «un intero sistema di illusioni e di inganni»¹³⁹. In questo contesto, il confronto con la matematica serve a Kant per analizzare le peculiarità metodologiche del ragionamento filosofico, la natura della sua certezza e il genere di adesione che esso esige da parte del soggetto.

Durante il periodo precritico, i principali contributi di Kant al discorso sul metodo sono contenuti nel saggio sulla *Deutlichkeit*, composto in occasione della *Preisfrage* berlinese del 1761. Il nucleo teorico dello scritto kantiano riguarda la tipologia di metodo da adottare in filosofia – in particolare in ambito morale e teologico – al fine di ottenere «la massima certezza possibile in questo genere di conoscenza» e di stabilire una «norma dottrina immutabile» che, «in luogo del perpetuo oscillare di opinioni e correnti scolastiche», possa «unire tutti pensatori in uno sforzo comune»¹⁴⁰. L'opera affronta il problema del metodo, e della certezza da esso derivata, attraverso il confronto con le scienze matematiche, ritenute in ambiente wolffiano il modello supremo di certezza e di rigore dimostrativo da applicare

¹³⁵ LWiener 795, it. 9.

¹³⁶ KrV A 708/B 736, it. 1007.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo*, cit., p. 198.

¹³⁹ KrV A 711/B 739, it. 1013.

¹⁴⁰ UDG 275, it. 217.

in contesto filosofico e in ogni ambito del sapere. Secondo la definizione fornita da Wolff nel *Discursus praeliminaris* della *Logica latina*, il metodo della filosofia non è altro che l'«ordinem, quo in tradendis dogmatis uti debet philosophus»¹⁴¹, un ordine che, a partire dalle definizioni dei termini e dai principi dimostrati¹⁴², impone di procedere per mezzo di dimostrazioni, riducendo al minimo l'uso delle ipotesi¹⁴³. Il metodo così delineato finisce per coincidere con quello matematico, rispondente agli stessi criteri: «Methodi philosophicae eadem sunt regulae, quae methodi mathematicae»¹⁴⁴. Nel suo saggio – assecondando le tendenze antiwolffiane dell'Accademia berlinese, all'epoca presieduta da Maupertuis – Kant si schiera contro il dogmatismo di Wolff e dei suoi seguaci, proponendo un modello metodologico di stampo analitico simile a quello applicato da Newton in campo scientifico:

Il vero metodo metafisico in fondo è uguale a quello introdotto da Newton nelle scienze naturali, e che vi è stato di tanta utilità. [...] Allo stesso modo si deve procedere in metafisica: mediante una sicura esperienza interna, cioè mediante una coscienza immediata ed evidente, bisogna ricercare quelle note che sicuramente si trovano nel concetto di una qualche qualità generale, e quand'anche non si conosca l'essere intero dell'oggetto, pure ci si potrà servire con sicurezza di quelle note per derivare molti elementi della cosa¹⁴⁵.

Il metodo filosofico, lungi dall'essere una copia di quello matematico, ne è invece l'esatto opposto. Tutta l'argomentazione kantiana nella *Untersuchung* mira infatti a dimostrare come il procedere analitico del filosofo risulti inconciliabile con quello sintetico del geometra:

Il punto principale che mi preme è questo: che in metafisica si deve in ogni caso procedere analiticamente, ché suo compito è appunto quello di sciogliere le conoscenze confuse. [...] Nella geometria e nelle altre discipline matematiche si comincia dalle parti più facili per salire poi gradatamente agli esercizi più difficili. In metafisica invece si comincia dalla parte più difficile¹⁴⁶.

¹⁴¹ *Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 115.

¹⁴² Cfr. *Logica latina, Discursus praeliminaris*, §§ 116-117.

¹⁴³ Cfr. *Logica latina, Discursus praeliminaris*, §§ 126-129.

¹⁴⁴ Cfr. *Logica latina, Discursus praeliminaris*, § 139. La necessità di adottare il metodo matematico in altre discipline che ambiscono ad acquisire il rigore dimostrativo della scienza è sostenuta anche nella *Logica tedesca*, seppur con qualche riserva: «Poiché finora si dimostra con rigore quasi unicamente nelle discipline matematiche, per questo motivo il mezzo più sicuro per giungere alla scienza è quello di esercitarsi all'inizio seriamente in esse e di cercare in seguito di applicare in altre discipline il metodo, lì annotato, di esporre, per quanto possibile, gli argomenti. Dico intenzionalmente: per quanto possibile. Infatti al momento non è ancora possibile assumerlo in tutti i campi e, dove possibile, esso ci conduce, a volte, a prolissità eccessive, se vogliamo applicarlo con troppo rigore» (*Logica tedesca*, cap. VII, § 2, it. 205).

¹⁴⁵ UDG 286, it. 230.

¹⁴⁶ UDG 289, it. 233.

Mettendo a confronto le due discipline, Kant mostra quanto i rispettivi metodi risultino contrapposti: la matematica perviene al concetto in modo sintetico, tramite un «collegamento arbitrario» di note, la filosofia in modo analitico, «isolando quelle conoscenze che sono state chiarite per suddivisione»¹⁴⁷; la matematica tratta il generale *in concreto* per mezzo di segni [*Zeichen*], la filosofia *in abstracto* tramite segni dal significato incerto, cioè attraverso parole¹⁴⁸; in matematica i concetti insolubili e gli assiomi indimostrabili sono pochi, in quanto fondamento per ulteriori dimostrazioni, in filosofia sono numerosi, essendo l'esito del processo di analisi¹⁴⁹; la matematica, infine, verte su concetti quantitativi di facile comprensione, mentre in filosofia «vi è un numero infinito di qualità, costituenti il vero e proprio oggetto della filosofia, la cui distinzione richiede uno sforzo gradissimo»¹⁵⁰. La matematica si presenta, quindi, come una scienza delle quantità sintetica, simbolica ed assiomatico-deduttiva; la filosofia come una disciplina che tratta di idee qualitative in modo analitico e discorsivo.

Queste differenze metodologiche si ripercuotono sul tipo di certezza che le due scienze forniscono. Da un punto di vista qualitativo, la certezza matematica è meno soggetta ad errore ed è soprattutto più intuitiva di quella filosofica, in virtù del suo procedere sintetico e simbolico:

Ora *in primo luogo* la matematica perviene ai suoi concetti per via sintetica ed è in grado di affermare con certezza che ciò che essa non ha voluto rappresentare nel suo oggetto mediante la definizione, non vi è contenuto di certo. [...] *In secondo luogo* la matematica nelle sue deduzioni e dimostrazioni considera le sue conoscenze generali sotto segni *in concreto* [...]. Visto che i segni matematici sono mezzi conoscitivi sensibili, si può sapere, con la stessa fiducia con la quale si è certi di ciò che si vede coi propri occhi, che non si è trascurato alcun concetto, che ogni singolo raffronto è avvenuto secondo regole facili, ecc.¹⁵¹.

In questa fase, Kant è ancora vicino all'idea meieriana secondo cui la certezza consiste nella conoscenza chiara della verità e nell'esclusione dell'opposto contraddittorio: «Si ha la certezza – scrive – allorquando si riconosce che è impossibile che una conoscenza sia falsa. Il grado di questa certezza, quando è considerato *objective*, dipende dalla sufficienza delle note di necessità di una verità; considerato invece *subjective*, è tanto più grande,

¹⁴⁷ UDG 276, it. 219.

¹⁴⁸ Cfr. UDG 278-279, it. 221-222.

¹⁴⁹ Cfr. UDG 279-282, it. 222-225.

¹⁵⁰ UDG 282, it. 226.

¹⁵¹ UDG 291, it. 235-236.

quanta più intuitività v'ha nella conoscenza di questa necessità»¹⁵². Procedendo in modo sintetico, il matematico è in grado di individuare tutte le note di verità appartenenti al concetto che ha prodotto per mezzo di definizioni, e di fare ciò in modo intuitivo, tramite il ricorso a simboli.

La certezza filosofica – essendo ottenuta discorsivamente per via analitica – non potrà mai godere della stessa intuitività. Ciononostante, precisa Kant, il livello di certezza che è possibile raggiungere in metafisica è tale da poter garantire la piena convinzione intellettuale, a patto che il filosofo adotti il metodo più congeniale alla sua disciplina, evitando di imitare quello della matematica. La differenza tra le due forme di certezza è legata al metodo, e non riguarda minimamente i principi su cui le due scienze si fondano:

La metafisica non ha quindi principi formali o materiali di certezza che siano di natura diversa da quelli della geometria. In entrambe la parte formale dei giudizi si svolge secondo i principi di identità e di contraddizione. In entrambe vi sono proposizioni indimostrabili che costituiscono il fondamento delle deduzioni. Ma mentre in matematica le definizioni sono i concetti primi ed indimostrabili delle cose spiegate, in metafisica invece parecchie proposizioni indimostrabili debbono, in loro luogo, indicare i dati primi; questi tuttavia possono essere altrettanto certi ed offrono o la materia di spiegazioni o il fondamento di conclusioni sicure¹⁵³.

Seppur diverse da un punto di vista qualitativo, la certezza matematica e quella filosofica sono quindi del tutto paragonabili nel grado:

Esiste una certezza necessaria alla convinzione [*Überzeugung*] – riassume Kant – di cui è capace sia la metafisica, sia la matematica; solo che quest'ultima è più facile e partecipa di una maggiore intuitività¹⁵⁴.

La certezza filosofica può addirittura assurgere ad evidenza [*Evidenz*] in teologia, dove lo studio dell'essere necessario assicura il massimo grado di distinzione [*Deutlichkeit*] intellettuale. La necessità che compete al concetto di Dio lo rende, infatti, una delle pochissime nozioni filosofiche di cui è possibile rintracciare le note caratteristiche con assoluta certezza, escludendo qualsiasi possibilità di dubbio o errore. Essendo «l'unica causa prima», l'oggetto della religione naturale è inoltre «l'unico nel suo genere»¹⁵⁵ e

¹⁵² UDG 290-291, it. 235.

¹⁵³ UDG 295-296, it. 240-241.

¹⁵⁴ UDG 296, it. 241.

¹⁵⁵ UDG 296, it. 242.

quindi gode della massima chiarezza e distinzione rispetto agli altri concetti¹⁵⁶. Le stesse considerazioni non valgono invece in ambito morale, dato che né il concetto di normatività [*Verbindlichkeit*] né i supremi principi formali e materiali dell'etica sono sufficientemente certi e distinti¹⁵⁷.

Nelle primissime fasi del suo insegnamento universitario Kant abbraccia il punto di vista del proprio Autore. Per Meier la *mathematische Gewissheit* rappresenta semplicemente la forma più completa di certezza, l'unica ad essere allo stesso tempo determinata [*bestimmt*] e adeguata [*vollständig*]¹⁵⁸. Essa non è dunque appannaggio solo dell'algebra o della geometria, ma di tutti quegli ambiti del sapere – razionali o empirici – in cui è possibile conoscere la verità in modo necessario¹⁵⁹. Le conoscenze filosofiche, nella misura in cui raggiungono un livello sufficiente di completezza, possono quindi essere dette matematicamente certe. Alcune *Reflexionen* risalenti alla seconda metà degli anni Cinquanta risultano allineate alla prospettiva meieriana. In un commento al § 161 dell'*Auszug*, ad esempio, Kant scrive: «Abbiamo una certezza matematica della natura immateriale dell'anima umana»¹⁶⁰, non esitando a definire certo da un punto di vista matematico un argomento di psicologia razionale.

È a partire dalla *Preisschrift* del 1761 che Kant inizia a separare nettamente la certezza matematica da quella filosofica, facendo propria una distinzione già introdotta da Crusius in opposizione a Wolff, ma in Meier del tutto assente. Nel *Weg zur Gewißheit* Crusius rivendica le peculiarità del metodo matematico – tra cui l'uso esclusivo del principio di non contraddizione e il ricorso alle dimostrazioni – ritenendolo del tutto inapplicabile alla filosofia¹⁶¹. La certezza che è possibile raggiungere in metafisica – ad esempio nella dimostrazione dell'esistenza di Dio – è pari, per precisione e validità, a quella geometrica, sebbene sia ricavata da principi del tutto diversi¹⁶². Nella *Untersuchung* anche Kant ritiene che le due forme di certezza siano diverse per qualità e analoghe nel grado, ma fa risalire questa differenza all'opposizione tra analisi e sintesi. Una prospettiva che trova conferma

¹⁵⁶ Kant segue in questo frangente il discorso di Meier, che reputa la *Deutlichkeit* il prerequisito di ogni certezza razionale (cfr. *Auszug* § 157). Anche Meier considera, inoltre, la distinzione intellettuale come un prodotto dell'analisi: «L'operazione attraverso cui si produce un certo grado di distinzione nella nostra conoscenza si chiama suddivisione [*Zergliederung*] della conoscenza (*resolutio, analysis, anatomia cognitionis*) (*Auszug* § 139).

¹⁵⁷ Cfr. UDG 298-300, it. 244-246.

¹⁵⁸ Cfr. *Vernunftlehre* § 193; *Auszug* § 161.

¹⁵⁹ È su queste basi che Meier distingue tra certezza matematica di primo e di secondo grado (cfr. *Auszug* § 189).

¹⁶⁰ R. 2430, AA XVI 365.

¹⁶¹ Cfr. *Weg* § 10.

¹⁶² Cfr. *Entwurf* § 234.

anche nelle logiche precritiche risalenti agli stessi anni. La *Logik Blomberg* riassume molto efficacemente la questione:

La certezza matematica della conoscenza è sempre molto distinta e intuitiva [*anschauend*], tanto che la si può ottenere [*einsehen*] molto facilmente. Questo però deriva dal fatto che tutti i concetti matematici sono *sintetici* e scaturiscono dalla composizione arbitraria [*willkürliche Zusammensetzung*]. Dunque si può essere assai facilmente consapevoli di ciò che si ha autonomamente inventato. In filosofia, invece, tutti i concetti sono *analitici*, non sono arbitrari come in matematica, dove li si può ammettere e determinare a proprio piacimento, bensì sono già dati in modo confuso e devono solo essere resi distinti e semplici per mezzo della filosofia¹⁶³.

Rispetto alla *Untersuchung*, tuttavia, le *Logik-Vorlesungen* introducono importanti novità sul fronte dell'evidenza. Nella *Preisschrift* la *Evidenz* indica il grado massimo di distinzione e certezza, ed è dunque attribuita tanto ai principi geometrici, intuitivi e ricavati per sintesi, quanto a quelli teologici, discorsivi ed analitici. Già nella *Logik Blomberg* l'evidenza perde ogni connotazione quantitativa per riferirsi unicamente a certezze di natura intuitiva: «La perspicuità [*Augenscheinlichkeit*] è ciò che vi è di intuitivo [*das Intuitive*], di manifesto [*das Anschauende*] nella certezza, l'evidenza [*Evidenz*]. Ad esempio le proposizioni matematiche sono evidenti. Noi siamo certi di molte cose, senza tuttavia averne un'evidenza»¹⁶⁴. Così anche nella *Logik Philippi*: «La certezza intuitiva [*anschauend*] secondo regole dell'intelletto è evidenza»¹⁶⁵. È dunque improprio definire evidenti certezze che non possiedono alcunché d'intuitivo, prime su tutte le certezze di tipo metafisico: «La filosofia non è dotata di evidenza, men che meno la metafisica»¹⁶⁶, precisa Kant. Nemmeno la teologia – che nella *Untersuchung* era ritenuta portatrice delle verità più certe e distinte in campo filosofico – può ambire a tanto: «Non dobbiamo considerare evidente ogni cosa. Gli uomini sono inclini a fare ciò soprattutto con quelle proposizioni che hanno una grande importanza morale. Ad esempio, una prova dell'esistenza di Dio ci appare evidente, sebbene non lo sia. Serve molto di più per l'evidenza»¹⁶⁷.

Per quanto radicata nel divario tra analisi e sintesi, questa separazione netta della filosofia dalla matematica sulla base dell'evidenza è ancora largamente giustificata dalla diversità dei rispettivi oggetti d'indagine. L'idea che la filosofia, come scienza delle qualità,

¹⁶³ *LBlomberg* 153.

¹⁶⁴ *LBlomberg* 150.

¹⁶⁵ *LPhilippi* 437.

¹⁶⁶ *LPhilippi* 438.

¹⁶⁷ *LPhilippi* 420.

fosse diversa dalla matematica – disciplina quantitativa per eccellenza – era infatti ampiamente condivisa¹⁶⁸, e lo stesso Kant in fase precritica la accoglie senza troppe riserve. Nella *Logik Philippi* il riferimento alle quantità è addirittura considerato il motivo fondante l'evidenza matematica: «La matematica è evidente secondo la quantità, non secondo la qualità»¹⁶⁹. Il motivo per cui la matematica può dar luogo ad un'evidenza risiederebbe quindi nel carattere sensibile del suo oggetto d'indagine:

La certezza matematica è una certezza razionale del tutto evidente. L'evidenza sorge quando una verità nella nostra conoscenza razionale diviene grande quanto può esserlo attraverso i sensi. I numeri, lo spazio e il tempo sono trattati come oggetti dei sensi¹⁷⁰.

Ciò fa sì che l'evidenza, prima ritenuta un elemento che accomunava la certezza teologica e quella matematica sul piano quantitativo, sia ora considerata il loro principale punto di divisione: «Le rappresentazioni razionali [*Vernunftvorstellungen*] delle qualità di cui si occupa la filosofia sono pari alle conoscenze matematiche per quel che riguarda la distinzione e la sufficienza [*Sufficienz*] delle ragioni. Tuttavia, la precisione [*Praecision*] e l'evidenza appartengono solo a quest'ultime»¹⁷¹. La maggiore intuitività dell'oggetto matematico produce una certezza ed una convinzione molto più solide a livello soggettivo, che Kant descrive in questa fase – in opposizione a Meier – con i toni introspettivi del *Vorwahrhalten* crusiano:

La certezza completa scaturisce dalla consapevolezza della necessità non, come afferma l'Autore, della verità, bensì del ritenere vero. Troviamo in noi stessi una costrizione [*Zwang*] e un vincolo [*Gebundenheit*] interiori a ritenere vero ciò che conosciamo come vero. La convinzione è una costrizione interiore della verità delle idee; questa si trova soprattutto in matematica¹⁷².

¹⁶⁸ «Cognitio quantitatis rerum est ea, quam *mathematicam* appellamus» afferma Wolff in *Logica latina, Discursus praeliminaris* § 14 e, pochi paragrafi oltre, descrive così la differenza tra conoscenza storica, filosofica e matematica: «Nam cognitio historica acquiescit in nuda notitia facti, in philosophica reddimus rationem eorum, quae sunt vel esse possunt, in mathematica denique determinamus quantitates, quae rebus insunt» (§ 17). La distinzione wolffiana è seguita fedelmente da Baumgarten (cfr. AL1 §§ 6, 8) e persino un acerrimo avversario del metodo geometrico come Crusius non esita a ritenerla corretta (cfr. *Weg* § 5). Al contrario di Wolff, tuttavia, Crusius fa rientrare la matematica nell'alveo della filosofia in senso ampio (*ibidem*), distingue la matematica applicata da quella pura (cfr. *Weg* § 6), e suddivide quest'ultima in geometria, aritmetica e algebra (cfr. *Weg* § 7).

¹⁶⁹ *LPhilippi* 441.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ *LPhilippi* 442.

¹⁷² *LPhilippi* 441. Cfr. *Weg* § 447, dove Crusius presenta appunto la convinzione come un "innerer Zwang" del ritenere vero.

Il riferimento alla «dottrina generale della grandezza» e ai «concetti fondamentali dello spazio» come oggetti, rispettivamente, dell'aritmetica e della geometria, era posto anche nella *Untersuchung* come uno dei tratti distintivi della matematica rispetto alla filosofia, incentrata, dal canto suo, su «un numero infinito di qualità»¹⁷³. Un aspetto che la *Preisschrift* e le coeve *Logik-Vorlesungen* non chiariscono è però il tipo di nesso che unisce l'aspetto metodologico – quindi propriamente il rapporto tra sintesi e analisi – a quello contenutistico: la matematica è sintetica perché verte su delle quantità o può occuparsi di quantità perché è sintetica? È insomma l'oggetto a influenzare il metodo d'indagine, o è quest'ultimo che impone il riferimento a un determinato genere di contenuti? La questione viene definitivamente risolta a favore del metodo solo nella *Critica della ragion pura*:

Dunque, la differenza essenziale fra queste due specie di conoscenza razionale consiste in questa forma e non si basa invece sulla differenza della loro materia o dei loro oggetti. Coloro i quali hanno creduto di distinguere la filosofia dalla matematica dicendo che la prima ha come oggetto la semplice qualità, mentre la seconda unicamente la quantità, hanno confuso l'effetto con la causa. È la forma della conoscenza matematica la causa per cui quest'ultima può riferirsi unicamente a dei *quanta*: e difatti, soltanto il concetto delle quantità si può costruire, cioè esibire a priori nell'intuizione, mentre le qualità non si possono presentare in nessun'altra intuizione se non in quella empirica, e pertanto una conoscenza razionale delle qualità è possibile unicamente mediante concetti¹⁷⁴.

La soluzione che Kant suggerisce nella *Disciplina della ragion pura* ruota attorno a due punti fondamentali, strettamente connessi tra loro: uno di tipo formale ed uno di tipo metodologico. Il primo aspetto ha a che fare con i presupposti trascendentali che determinano l'uso della ragione nei rispettivi campi d'indagine. In matematica si opera sinteticamente per costruzione, ovvero esibendo a priori l'intuizione corrispondente al concetto; in filosofia la ragione procede invece in modo discorsivo, attenendosi «semplicemente ai concetti universali»¹⁷⁵. Questo divario è alimentato dall'opposizione tra forma e materia del fenomeno. Il matematico può costruire i propri concetti a priori perché la sua indagine non va oltre le forme pure della sensibilità delineate nell'*Estetica trascendentale*: «Ora, di tutte le intuizioni nessuna è data a priori, se non la semplice forma dei fenomeni, spazio e tempo, e un concetto di questi fenomeni, intesi come *quanta*, si può presentare a priori nell'intuizione – cioè si può costruire – o simultaneamente alla loro qualità (alla loro figura), oppure semplicemente come la loro quantità (la semplice sintesi

¹⁷³ UDG 282, it. 225-226.

¹⁷⁴ KrV A 714-715/B 742-743, it. 1017.

¹⁷⁵ KrV A 715/B 743, it. 1019.

dell'omogeneità del molteplice), mediante il numero»¹⁷⁶. La sintesi che il matematico opera non è dunque una mera connessione arbitraria di note per mezzo di una definizione – come sostenuto in fase precritica¹⁷⁷ – bensì una costruzione concettuale supportata dall'intuizione pura e dalla produzione di schemi. Non che la sintesi sia appannaggio della sola matematica: «certo, esiste una sintesi trascendentale – ammette Kant – che muove da meri concetti, e che a sua volta riesce soltanto al filosofo, ma essa non riguarda mai nient'altro che una cosa in generale, e le condizioni in base alle quali la percezione della cosa può appartenere a un'esperienza possibile»¹⁷⁸. Detto altrimenti, la sintesi che ha luogo in filosofia produce solo proposizioni trascendentali, che non ampliano a priori la conoscenza dell'oggetto esibendolo nell'intuizione pura; il loro compito è al contrario quello di esporre «la semplice regola della sintesi di quello che la percezione può dare a posteriori»¹⁷⁹. In relazione alla materia del fenomeno, cioè a quanto vi è di empirico nell'intuizione, la ragione può dunque fornire a priori solo «concetti indeterminati della sintesi di sensazioni possibili, in quanto essi appartengono all'unità dell'appercezione (in un'esperienza possibile)»¹⁸⁰. L'uso discorsivo della ragione consiste nel «portare i fenomeni – considerati nel loro contenuto reale – sotto concetti, i quali non possono esser determinati che empiricamente, cioè a posteriori (ma in conformità a quei concetti che fungono da regole per una sintesi empirica)»¹⁸¹. La ragione, tramite semplici concetti, non può dunque determinare a priori il proprio oggetto, ma solo fissare regole della sintesi per intuizioni empiriche meramente possibili. L'esibizione completa dell'oggetto che funge da supporto ad un giudizio sintetico è ammissibile, al di fuori della matematica, solo a posteriori per mezzo dell'esperienza; ma in questo caso la conoscenza che ne deriva è soltanto empirica, e quindi del tutto contingente. La matematica è l'unica scienza razionale che si estende autonomamente senza il contributo dell'esperienza poiché è in grado di produrre da sola il

¹⁷⁶ KrV A 720/B 748, it. 1023.

¹⁷⁷ Cfr. UDG 276, it. 219. Barone interpreta l'idea precritica di una *willkürliche Verbindung* come una forma “debole” di convenzionalismo matematico, frutto di un recupero quasi inconsapevole di teorie logiche precedenti per fini polemici. L'insistenza di Kant sul carattere arbitrario dei concetti matematici nello scritto precritico servirebbe unicamente a sottolineare il divario tra il metodo sintetico della matematica e quello analitico-esplicativo della filosofia (cfr. F. BARONE, *Logica formale e logica trascendentale*, cit., pp. 186-189). La centralità dell'analisi nella ricerca filosofica mostra i forti legami del Kant precritico con la tradizione della *Aufklärung*, legami destinati a indebolirsi col pieno sviluppo della nozione di sintesi operata nella *Critica* (cfr. C. BORGHERO, *L'analisi da Descartes a Kant*, in «Giornale critico della filosofia italiana» LXXXIV, 2005, pp. 462-469).

¹⁷⁸ KrV A 719/B 747, it. 1023.

¹⁷⁹ KrV A 720/B 748, it. 1025.

¹⁸⁰ KrV A 723/B 751, it. 1027-29.

¹⁸¹ *Ibidem*.

proprio oggetto attraverso una *Darstellung*, una rappresentazione di esso nell'intuizione pura.

La reale differenza tra matematica e filosofia non risiede dunque nel loro oggetto ma nel modo in cui esse producono conoscenza. Il diverso uso della ragione – e il conseguente divario metodologico – influenzano il tipo di certezza ricavabile dalle due discipline e la natura dell'assenso che esse suscitano nel soggetto. La strategia argomentativa di Kant nella *Disciplina della ragion pura* consiste nel descrivere le tre principali componenti del metodo matematico – definizioni, assiomi e dimostrazioni – e nel mostrare come nessuna di queste risulti adeguata al modo di procedere della filosofia.

Il primo aspetto su cui Kant si focalizza riguarda la natura delle definizioni: «Definire, come dice il termine stesso, non significa propriamente altro che esporre in modo originario il concetto esaustivo di una cosa entro i suoi confini»¹⁸². Una nota al testo ci aiuta a chiarire il senso dell'affermazione kantiana: «Esaustività significa chiarezza e sufficienza delle note caratteristiche; confini sta a significare la precisione, che di esse non ve ne sono più di quante appartengono al concetto esaustivo; mentre originario significa che questa determinazione dei confini non è derivata da nient'altro, e dunque non necessita di un'altra dimostrazione [...]»¹⁸³. Una *Definition* serve dunque a illustrare i *Merkmale* che compongono il concetto, a patto che essa risulti: 1) esaustiva [*ausführlich*], ovvero sufficiente a rendere il concetto chiaro e distinto¹⁸⁴; 2) precisa, quindi in grado di esporre la totalità delle note concettuali; 3) originaria, cioè non dimostrata. Sulla base di questi presupposti, risulta chiaro che non possono esserci definizioni in filosofia: nemmeno i concetti a priori – che costituiscono il nucleo solido della conoscenza filosofica – possono venir definiti, poiché il loro legame con l'esperienza ci impedisce di essere certi «che la rappresentazione chiara di un concetto dato (ancora in modo confuso) sia stata sviluppata

¹⁸² KrV A 727/B 755, it. 1033.

¹⁸³ KrV A 728/B 756 n, it. 1033.

¹⁸⁴ La *Logik Jäsche* espone il nesso tra chiarezza e distinzione in questi termini: «Il primo livello della perfezione della nostra conoscenza, secondo la qualità, è dunque la sua chiarezza. Un secondo livello, o grado superiore della chiarezza, è la distinzione. Essa consiste nella chiarezza delle note» (*Logik* 61-61, it. 55). Questo passaggio recupera il contenuto dei §§ 123, 124 e 137 dell'*Auszug* meieriano. Meier definisce infatti chiara una conoscenza in cui si conosce un numero sufficiente di note per avere una rappresentazione consapevole del concetto. La chiarezza riferita alle singole note – quella che Meier chiama «*vielfache Klarheit*» – produce distinzione, necessaria ad ottenere una certezza adeguata (cfr. *supra*, pp. 85-86). È importante sottolineare come la chiarezza e la distinzione siano per Kant prerogative essenziali della conoscenza discorsiva derivata dall'intelletto, che si basa appunto sul riconoscimento di note concettuali: «La conoscenza umana è, dalla parte dell'intelletto, *discorsiva*; cioè ha luogo per mezzo di rappresentazioni che fanno di ciò che è comune a più cose un fondamento conoscitivo; ha luogo, quindi, per mezzo di *note* in quanto tali. Noi non conosciamo dunque le cose che *per mezzo di note*; e ciò significa appunto *Erkennen*, che viene da *Kennen*» (*Logik* 58, it. 51-52).

esaustivamente»¹⁸⁵. La mancanza di esaustività affligge a maggior ragione i concetti empirici. Di questi possediamo infatti solo un numero di note sufficiente a distinguere l'oggetto nella prassi empirica; la totalità delle note appartenenti al concetto non potrà mai essere stabilita una volta per tutte a causa del carattere mutevole dell'esperienza: «nuove osservazioni eliminano alcune note caratteristiche e ne aggiungono delle altre, di modo che il concetto non si trova mai entro confini sicuri»¹⁸⁶. Il concetto empirico è dunque passibile solo di designazione [*Bezeichnung*] verbale, non di definizione. Nemmeno un concetto arbitrario, infine, si può propriamente definire: sebbene, in questo caso, il numero delle note sia conosciuto in modo esaustivo, la definizione assume più che altro i tratti di una dichiarazione [*Deklaration*] concettuale, in cui non si dà ancora la possibilità dell'oggetto. Una definizione è ammissibile solo nel caso di una costruzione a priori, in cui vengono esibiti sia il concetto sia l'oggetto ad esso corrispondente¹⁸⁷. Il significato molto specifico che Kant attribuisce alla definizione – il cui uso è ammesso solo in matematica – impone un ripensamento della terminologia tradizionale:

La lingua tedesca per dire esposizione, esplicazione, dichiarazione e definizione, non ha che un solo termine, e cioè *Erklärung*, motivo per cui dobbiamo un po' moderare la richiesta di rigore in base alla quale avevamo rifiutato di attribuire alle spiegazioni filosofiche il titolo vero e proprio di definizione, e ci limiteremo semplicemente ad osservare che le definizioni filosofiche valgono soltanto come esposizioni di concetti dati, mentre quelle matematiche come costruzioni di concetti costituiti originariamente: le prime sono realizzate solo *analiticamente* tramite scomposizione (la compiutezza della quale non è apoditticamente certa), mentre le seconde sono realizzate *inteticamente*; queste ultime quindi costituiscono il concetto, mentre invece le prime lo spiegano soltanto¹⁸⁸.

Il riferimento è a Meier, che nell'*Auszug* chiama appunto “*Erklärung*” la *definitio logica*, intesa come concetto determinato [*bestimmter Begriff*] di una cosa¹⁸⁹. Una *Erklärung* illustra in modo completo le note appartenenti al concetto ed è dunque molto più esigente

¹⁸⁵ KrV A 728/B 756, it. 1035.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ Il concetto matematico è prodotto per sintesi arbitraria, ma non è esso stesso arbitrario: un concetto arbitrario può infatti essere generato a piacere senza curarsi della possibilità del suo oggetto. Si tratta dunque di un concetto fittizio. Nel caso del concetto matematico, invece, l'arbitrarietà della sintesi produttiva è supportata dall'esibizione dell'oggetto nell'intuizione pura. Si tratta di una distinzione impossibile da giustificare al di fuori della prospettiva trascendentale, senza il ricorso alla dottrina dello schematismo e delle forme pure della sensibilità. Non a caso tale distinzione è assente nella fase precritica, dove l'essenza del concetto matematico è individuata in una *willkürliche Verbindung*, lontanissima dall'idea di una sintesi costruttiva.

¹⁸⁸ KrV A 730/B 758, it. 1037 (corsivo mio).

¹⁸⁹ Cfr. *Auszug* § 268.

di una mera *Beschreibung* (*descriptio*), che è un'esposizione indefinita di *Merkmale*¹⁹⁰. Nel lessico kantiano, la *Definition* vera e propria appartiene solo alla matematica e svolge una funzione genetica, poiché determina insieme concetto e oggetto¹⁹¹. La definizione filosofica è invece una *Erklärung*, nel senso di una mera *Exposition* ottenuta analiticamente tramite scomposizione concettuale. Dal punto di vista del metodo, si rinnova quindi l'opposizione tra sintesi e analisi: in matematica si parte dalle definizioni e si procede in modo dimostrativo con assoluta certezza; in filosofia le definizioni sono invece il punto di arrivo del processo analitico, il cui esito non gode mai di certezza apodittica: «Le definizioni matematiche – sottolinea Kant – non possono mai sbagliare. [...] Le definizioni analitiche, al contrario, possono errare in molti modi, o perché introducono nel concetto note caratteristiche che realmente non siano contenute in esso, oppure perché mancano di esaustività»¹⁹².

Il secondo elemento metodologico su cui Kant si sofferma è la nozione di assioma: gli assiomi «sono principi sintetici a priori, nella misura in cui sono immediatamente certi»¹⁹³. Si tratta quindi di principi dotati di evidenza, poiché la connessione tra concetti che vi è contenuta si fonda su una sintesi immediata. In matematica tale sintesi si verifica poiché è possibile «connettere, *a priori e immediatamente*, i predicati dell'oggetto, mediante la costruzione dei concetti nell'intuizione dell'oggetto stesso»¹⁹⁴. La filosofia, essendo discorsiva, deve basare la sintesi concettuale su una «terza conoscenza mediatrice»¹⁹⁵. I suoi principi necessitano quindi sempre di una deduzione e, sebbene risultino certi, non godono della stessa evidenza degli assiomi matematici: «siamo infinitamente lontani dal poter dire che una qualsivoglia proposizione sintetica della ragion pura e trascendentale sia tanto evidente (come si è soliti dire con presunzione) quanto lo è la proposizione: due più due fa quattro»¹⁹⁶. Il ritenere vero certo, e dunque il sapere, che si può manifestare nei

¹⁹⁰ Cfr. *Auszug* § 269.

¹⁹¹ Le definizioni matematiche costituiscono l'esempio più lampante di *Real-Definitionen*, in cui si esplicita la possibilità del definito a partire dalle sue note interne: «Nel caso di oggetti sintetici [cioè costruiti a priori] le definizioni sono sempre reali. L'oggetto infatti viene dato a priori soltanto mediante la definizione e in tal modo è possibile pensarlo» (*LWiener* 920, it. 203). Anche Wolff aveva sottolineato il valore reale delle definizioni matematiche, sostenendo come queste determinassero la possibilità dell'oggetto in modo genetico (cfr. *supra*, p. 22). Kant contesta, tuttavia, la funzione genetica della *definitio realis*: «La genesi di un concetto è soltanto una conseguenza ricavata dalla definizione reale. Anche Wolff non dice nient'altro. Per il resto la definizione reale non ha niente a che fare con la genesi, ma soltanto con la possibilità interna di una cosa» (*LWiener* 920, it. 202).

¹⁹² KrV A 731-732/B 759-760, it. 1039.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ KrV A 733/B 761, it. 1041.

confronti di un principio filosofico è apodittico, a patto che si sia giustificata la legittimità di tale principio in modo deduttivo e discorsivo; cosa che in matematica può avvenire immediatamente grazie alla sintesi costruttiva.

Questa mancanza di intuitività e di immediatezza affligge anche le dimostrazioni filosofiche. Nel linguaggio meieriano, una dimostrazione (*Demonstration* o *probatio sufficiens*) indica, genericamente, una prova (*Beweis*) in grado di suscitare una certezza completa¹⁹⁷. Kant rende il concetto di dimostrazione assai più specifico e teoreticamente esigente, facendolo dipendere dall'intuitività del concetto: «Soltanto una prova apodittica, nella misura in cui è intuitiva, può chiamarsi dimostrazione»¹⁹⁸. Ne consegue che in filosofia si può parlare unicamente di «prove acroamatiche (discorsive) – giacché possono essere condotte per mezzo di semplici parole (l'oggetto del pensiero) – piuttosto che di dimostrazioni, le quali, come già indica il termine, procedono nell'intuizione dell'oggetto»¹⁹⁹. Per via del suo carattere discorsivo, una prova filosofica produce un sapere apodittico, ma non potrà mai esigere un assenso basato su un'evidenza concettuale. Solo la matematica può condurre dimostrazioni in senso stretto, considerando l'universale *in concreto* tramite simboli²⁰⁰ e scongiurando così il rischio di errore.

Come sottolinea la *Logik Jäsche*, «tantissime delle nostre conoscenze non sono certe che in modo mediato, cioè attraverso una prova»²⁰¹. La certezza generata indirettamente per mezzo di una prova è senz'altro apodittica, come nel caso delle prove acroamatiche e discorsive della filosofia, ma per essere anche evidente, ovvero certa in maniera intuitiva, deve scaturire da una dimostrazione vera e propria, attuabile solo in matematica. Un'ulteriore differenza relativa alle dimostrazioni riguarda poi il processo inferenziale per giungere alla certezza. Prosegue la *Logik Jäsche*:

Le prove, sulle quali si fonda ogni certezza mediata (ossia acquisita attraverso una mediazione) di una conoscenza, sono o *dirette* o *indirette*, vale a dire *apagogiche*. Se provo

¹⁹⁷ Cfr. *Auszug* § 191.

¹⁹⁸ KrV A 734/B 762, it. 1041.

¹⁹⁹ KrV A 735/B 763, it. 1043. Significativa è l'osservazione in *LHechsel* 380: «Il termine “demonstrare” deriva da “monstrare”, porre dinanzi agli occhi, ed è dunque usato per quelle prove in cui il concetto è rappresentato nell'intuizione». Cfr. anche *LWiener* 894, it. 157.

²⁰⁰ In ambito matematico Kant distingue una costruzione simbolica, propria dell'algebra, da una ostensiva, tipica della geometria. La geometria costruisce infatti singole quantità (*quanta*), rimanendo più aderente alla rappresentazione figurativa, l'algebra verte invece sulla quantità in sé (*quantitas*), ponendosi ad un livello superiore di astrazione simbolica. Cfr. KrV A 717/B 745, it. 1019.

²⁰¹ *Logik* 71, it. 65.

una verità a partire dai suoi fondamenti, allora ne adduco una prova diretta; se inferisco la verità di una proposizione dalla falsità dell'opposto ne adduco una prova apagogica²⁰².

Una prova diretta – detta anche ostensiva – è quindi una prova che parte dai principi per inferire direttamente la verità di una conoscenza in modo certo: essa «connette la convinzione della verità assieme alla conoscenza delle sorgenti di quella verità»²⁰³. Questo genere di prova è del tutto legittima sia in filosofia che in matematica, dove gode inoltre della massima evidenza. Diverso è il caso delle prove indirette o apagogiche: queste inferiscono la verità di qualcosa – procurando quindi un fondamento oggettivo al nostro ritenere vero²⁰⁴ – a partire dalle sue conseguenze. Due sono i modi di condurre una prova indiretta: o per mezzo del *modus ponens* o applicando il *modus tollens*. Nel primo caso, si cerca di provare la verità di un assunto mostrando che esso possiede *esclusivamente* conseguenze vere. I limiti di questo procedimento sono palesi: «il *modus ponens* dell'inferire la verità di una conoscenza a partire dalla verità delle sue conseguenze sarebbe ammissibile solo nel caso in cui *tutte* le possibili conseguenze risultassero vere [...]. Questo procedimento, però, non è realizzabile, perché conoscere tutte le possibili conseguenze derivanti da una qualche proposizione assunta, è qualcosa che va oltre le nostre forze»²⁰⁵. Questo metodo risulta utile solo in quei casi in cui si intende «dimostrare qualcosa come ipotesi»²⁰⁶, cioè assumendo che la verità delle conseguenze prese in esame sia sufficiente ad inferire la verità del fondamento. Un procedimento che, come vedremo, è applicato largamente per la convalida empirica delle ipotesi scientifiche. Come si evince dal brano della *Logik Jäsche* sopra citato e da numerosi altri passi delle *Logik-Vorlesungen*²⁰⁷, le inferenze costruite secondo il *modus tollens* rappresentano invece la forma più tipica di prova apagogica, in cui si mira a dimostrare una verità falsificando il suo opposto. Questo genere di prova ha il vantaggio di essere assai rigorosa e, soprattutto, molto più semplice da applicare. Bisogna tuttavia verificare che le due proposizioni – quella da dimostrare e la sua opposta da cui si cerca di derivare una contraddizione – «siano opposte in modo

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ KrV A 789/B 817, it. 1113-15.

²⁰⁴ Una prova è sempre uno strumento per produrre certezza in modo mediato, cioè per ricavare indirettamente i fondamenti del ritenere vero: «Provare [*Beweisen*] – scrive Kant nella *Logik Dohna-Wundlacken* – significa ritenere vero qualcosa indirettamente sulla base di un fondamento» (*LDohna* 748).

²⁰⁵ KrV A 790/B 818, it. 1115 (corsivo mio).

²⁰⁶ *Ibidem*.

²⁰⁷ La prova apagogica è sempre presentata come un'inferenza negativa, basata sulla *reductio ad absurdum* dell'opposto contraddittorio: «La prova è una prova diretta, cioè positiva, oppure è apagogica, cioè negativa. La prova diretta mostra che la proposizione è vera, quella apagogica che il contrario non è vero» (*LWiener* 893, it. 155). Cfr. anche *LPölitz* 561, 584; *LBusolt* 650; *LDohna* 748; *LWarschauer* 599.

contraddittorio o *diametraliter*. Infatti due proposizioni opposte in modo semplicemente contrario (*contrarie opposita*) possono anche essere ambedue false»²⁰⁸. Occorre cioè assicurarsi – specialmente in campo filosofico – che l'elemento oggettivo, ossia la conoscenza vera e propria dell'oggetto, non venga sostituito surrettiziamente dal «soggettivo delle nostre rappresentazioni»²⁰⁹. Una situazione ben riassunta dalla *Wiener Logik*:

In filosofia le prove apagogiche sono da evitare anche per questo, che spesso posso confutare il mio avversario mostrando che entrambi giudichiamo erroneamente. Abbiamo entrambi torto e quando ho confutato l'altro, anch'egli senza contraddizione mi può confutare *apagogice* altrettanto bene e nessuno dei due in tal modo può provare la propria proposizione²¹⁰.

È ciò che accade con le antinomie della ragion pura, in cui ciascun contendente cerca di imporsi riducendo all'assurdo la tesi dell'avversario. Le prove apagogiche possono quindi essere usate senza timore solo in quelle scienze in cui la surrezione tra oggettivo e soggettivo risulta impossibile: prime su tutte la matematica, ma anche la scienza della natura, anche se in essa le prove indirette giocano un ruolo di secondo piano. «I tentativi trascendentali della ragion pura – mette in guardia Kant – sono invece compiuti tutti quanti in quel *medium* peculiare costituito dalla parvenza dialettica, cioè in quell'elemento soggettivo che si presenta, se non addirittura si impone, alla ragione nelle sue premesse come oggettivo»²¹¹. In filosofia le inferenze apagogiche espongono a troppi rischi, e vanno dunque accantonate in favore di prove dirette²¹².

Il confronto con la matematica, scienza dimostrativa per eccellenza, mette in luce le peculiarità e i limiti metodologici del sapere discorsivo e sancisce l'impossibilità di adottare in filosofia qualunque forma di metodo dogmatico, men che meno quello costruttivo della matematica. I tipi di certezza che si ottengono nei rispettivi ambiti, pur essendo entrambi razionali e apodittici, assumono connotati differenti a seconda del metodo messo in campo dalle due discipline:

²⁰⁸ *Logik* 71, it. 65.

²⁰⁹ KrV A 791/B 819, it. 1117.

²¹⁰ *LWiener* 893, it. 155-156.

²¹¹ KrV A 792/B 820, it. 1117.

²¹² Cfr. KrV A 794/B 822, it. 1119: «Ognuno deve portare avanti la sua causa mediante una dimostrazione legittima condotta mediante una deduzione trascendentale degli argomenti, e cioè direttamente, affinché si veda che cosa abbiano da far valere le sue pretese razionali a proprio vantaggio».

[La certezza] matematica – riassume la *Wiener Logik* – si distingue da quella filosofica: entrambe sono certe, entrambe vengono conosciute con la ragione, ma una certezza è discorsiva, l'altra intuitiva. Una proposizione morale ed una matematica sono entrambe apoditticamente certe, vale a dire sono congiunte alla coscienza della necessità all'opposto di quella empirica, che è soltanto assertoria. Entrambe perciò *possono convincere completamente*, benché siano tra loro diverse in quanto [rispettivamente] discorsiva e intuitiva²¹³.

Non bisogna tuttavia ignorare i punti di contatto. Una proposizione matematica ed una filosofica non sono solo affini a livello modale (entrambe sono apodittiche) ma risultano anche associate alla stessa modalità di assenso: entrambe producono infatti un sapere. Le modalità del ritenere vero riguardano la *Urteilkraft*, ossia descrivono i modi di assunzione della verità di un giudizio da parte di un soggetto empiricamente determinato. Ciò significa che i modi del *Fürwahrhalten* non rispecchiano necessariamente la modalità del giudizio assunto come vero, e dunque non tengono conto né dell'origine di una conoscenza né della metodologia con cui è stata acquisita: è possibile ritenere vera con la modalità del sapere sia una conoscenza empirica sia una razionale, così come una conoscenza matematica ed una filosofica. Tutte generano certezza e convinzione, ovvero sapere.

Non tutte, però, sono destinate a produrre scienza, di cui il sapere è un prerequisito fondamentale:

Da *Wissen* [sapere] deriva *Wissenschaft* [scienza], termine col quale va inteso il complesso di una conoscenza in quanto *sistema*. La scienza viene contrapposta alla conoscenza *comune*, cioè al complesso di una conoscenza in quanto mero *aggregato*. Il sistema si fonda su un'idea del tutto che precede le parti; invece, nella conoscenza comune o mero aggregato di conoscenze, le parti precedono il tutto. Ci sono scienze *storiche* e scienze *razionali*²¹⁴.

Le certezze empiriche, per quanto producano sapere a livello soggettivo, possono fornire materiale per un mero aggregato non sistematico di conoscenze o, nel migliore dei casi, per una scienza storica basata sull'erudizione²¹⁵. Solo una certezza razionale può fondare un sistema organizzato secondo un principio. La matematica è la scienza sistematica per eccellenza, in quanto disciplina costruttiva che si estende autonomamente con metodo dogmatico. La filosofia, dal canto suo, può configurarsi come un sistema di conoscenze,

²¹³ *LWiener* 857, it. 99-100 (corsivo mio).

²¹⁴ *Logik* 72, it. 65. In fase critica Kant si allontana dunque da Meier, che si era limitato ad identificare la scienza col sapere certo senza chiamare in causa la nozione di sistema (cfr. *Auszug* § 185).

²¹⁵ Cfr. *LDohna* 704: «La conoscenza storica come scienza è erudizione [*Gelehrsamkeit*]. Un maestro della ragione [*Vernunftlehrer*] può essere filosofo o matematico. Chi possiede come scienza tutte conoscenze storiche è detto polistorico [*Polyhistor*].».

ma non applicando un metodo dogmatico – foriero di errori e inganni – bensì in virtù del proprio carattere intrinsecamente sistematico:

Ora, se nell'uso speculativo della ragion pura non ci sono *dogmata* neanche per quanto riguarda il contenuto, vuol dire che qui ogni metodo dogmatico risulta inadeguato, sia che venga preso a prestito dalla matematica, sia che lo si voglia elaborare in maniera specifica. [...] Ciò nonostante, il metodo può sempre essere sistematico. La nostra ragione, infatti, (soggettivamente) è essa stessa un sistema, mentre considerata nel suo uso puro, mediante semplici concetti, è soltanto un sistema di indagine, secondo principi dell'unità a cui soltanto l'esperienza può fornire la materia²¹⁶.

Rispetto alla geometria e all'algebra, la filosofia è sistematica in modo particolare. Innanzitutto, essa non contiene un sistema di conoscenze date per acquisite, ma la «semplice idea di una scienza possibile»²¹⁷. L'apprendimento storico della filosofia può riguardare singoli sistemi; «per quel che riguarda invece la ragione, si può tutt'al più imparare a filosofare»²¹⁸. In secondo luogo, la filosofia, nella sua accezione cosmica, esprime la propria natura sistematica in relazione ai fini essenziali della natura umana. Da questa prospettiva, il filosofo non è un semplice tecnico della ragione [*Vernunftkünstler*], al pari del matematico, del logico o dello studioso della natura, ma il legislatore della ragione, che dispone dei primi «come strumenti per promuovere i fini essenziali della ragione umana»²¹⁹. La filosofia – scrive Kant nella *Logik Jäsche* – «è l'unica scienza che ha, nel senso più proprio, una connessione sistematica e che dà unità sistematica a tutte le altre scienze»²²⁰. Il modello di sapere incarnato dalla filosofia, sebbene lontano dall'evidenza e dal rigore della matematica, si eleva dunque al di sopra di essa in virtù della dignità del proprio oggetto.

²¹⁶ KrV A 737-738/B 765-766, it. 1047.

²¹⁷ KrV A 838/B 866, it. 1177.

²¹⁸ KrV A 837/B 865, it. 1177.

²¹⁹ KrV A 839/B 867, it. 1179.

²²⁰ *Logik* 24, it. 18.

2. LA CERTEZZA COME FINE

2.1. Il sapere imperfetto: opinione e conoscenza probabile

Slegando le modalità soggettive del *Fürwahrhalten* da quelle oggettive del giudizio, Kant estende i contenuti del *Wissen* ben oltre i tradizionali confini dello *scire* wolffiano, includendovi, oltre alle canoniche forme di *cognitio demonstrata*, anche certezze di origine empirica, conoscenze derivate dalla testimonianza, conoscenze di matrice discorsiva, certezze dimostrate per via indiretta. Ciononostante, solo una parte assai limitata del nostro conoscere può essere ritenuta legittimamente vera con la modalità del sapere; gran parte di essa resta sottoposta a condizioni epistemiche molto meno esigenti, che la fanno ricadere nell'ambito del *Meinen*: «Le opinioni – ammette infatti Kant nella *Wiener Logik* – costituiscono la maggior parte della nostra conoscenza»¹.

Questa affermazione può essere interpretata in due sensi: da un lato, essa si ricollega ad un tema classico della filosofia moderna tra il XVII e il XVIII secolo, quello dei limiti della conoscenza umana, cui il criticismo kantiano è ancora profondamente legato. Circoscrivendo il discorso alla logica tedesca del primo Settecento, l'idea che l'intelletto umano, limitato nelle sue potenzialità, avesse prevalentemente a che fare con forme incomplete di conoscenza era un *Leitmotiv* ampiamente condiviso: già Thomasius ne aveva fatto il punto di partenza della sua riflessione, legandolo a motivazioni di carattere teologico. Su queste basi, i logici della scuola thomasiana, tra cui lo stesso Crusius, avrebbero promosso un modello gnoseologico maggiormente incentrato sulla probabilità e la certezza morale, ritenute più adatte alle limitate facoltà umane. Anche Wolff e i suoi seguaci sottolineavano l'estensione della conoscenza probabile, anche se con intenti parzialmente polemici: l'opinare e il sapere incerto giocano infatti un ruolo di secondo piano all'interno dei sistemi razionalisti, in cui l'ideale conoscitivo che viene portato avanti è quello di un sapere rigorosamente dimostrato.

Il secondo modo in cui è possibile intendere l'affermazione kantiana è in chiave metodologica. Le opinioni – anche in questo caso recuperando un'idea diffusa nel dibattito

¹ *LWiener* 850, it. 90. L'espressione è ripresa da Meier: cfr. *Vernunftlehre* § 213.

settecentesco – non rappresentano solo la parte più estesa del nostro conoscere, ma anche il punto di partenza obbligato del processo conoscitivo, il primo passo verso il raggiungimento della completa certezza. In termini soggettivi, il *Meinen* rappresenta la prima forma di adesione che è possibile manifestare nei confronti della verità: «Il primo inizio di una conoscenza è sempre una volontà, una previsione oscura, che genera in noi un ritenere vero»². L'ambito dell'opinione, oltre ad essere il più vasto, è anche quello che mette maggiormente alla prova le capacità euristiche dell'intelletto, chiamato a districarsi tra conoscenze oscure, forme persuasive di sapere e stati di dubbio e di incertezza.

Per via della sua insufficienza tanto oggettiva quanto soggettiva, la modalità epistemica dell'opinione risulta perfetta per descrivere tutte quelle forme incomplete di conoscenza in cui l'assunzione di verità è posta come problematica. In questa prima parte del capitolo cercheremo di mettere in luce la centralità del *Meinen* nella riflessione kantiana sul sapere probabile: in particolare, ci concentreremo sul divario tra probabilità e verosimiglianza e sulla funzione epistemica delle ipotesi. Nella seconda parte analizzeremo invece gli ostacoli che possono rallentare o impedire la piena acquisizione della verità e le soluzioni metodologiche da adottare in condizioni di incertezza.

2.1.1. Probabilità e verosimiglianza

Nel capitolo sulla logica kantiana abbiamo già mostrato quanto la riflessione precritica sul sapere probabile sia debitrice, nel lessico e nei contenuti, verso le teorie filosofiche sulla probabilità sviluppate dai wolffiani e, in particolare, da Meier³. La dottrina precritica della probabilità è essenzialmente una ripresa del soggettivismo meieriano, in cui il grado della certezza – e di conseguenza la stabilità e la forza dell'assenso – dipendono dal rapporto tra le ragioni conoscitive possedute e l'intera ragion sufficiente. Questo rapporto può essere espresso in termini matematici con una frazione, in cui il numeratore indica le ragioni insufficienti a favore dell'assenso e il denominatore l'intera *ratio sufficiens*⁴. Il risultato della frazione consente di determinare il grado della probabilità e il relativo stato di credenza soggettiva: se questo è inferiore a $\frac{1}{2}$ la conoscenza è improbabile (ciò significa che le ragioni per ritenere falso l'oggetto superano quelle per ritenerlo vero); se è pari a $\frac{1}{2}$

² *LWiener* 850, it. 90.

³ Cfr. *supra*, pp. 146 e ssg.

⁴ L'immagine della frazione per esprimere il rapporto tra *rationes partiales* e *ratio sufficiens* è presente anche in *Elementa* § 329. Cfr. *supra*, p. 54.

la conoscenza è dubbia, e l'animo si trova in uno stato di indecisione; un risultato uguale a 1 denota, infine, una conoscenza pienamente certa e convincente. Una stima rigorosa delle ragioni *pro* o *contra* richiede che la *ratio insufficientis* posseduta dal soggetto sia oggettiva e, soprattutto, che possa venir paragonata con l'intera ragion sufficiente, intesa come l'insieme delle note che determinano l'oggettività del ritenere vero. Le ragioni parziali conosciute in relazione alla *ratio sufficientis* non devono valere per un singolo soggetto. È vero che Kant sottolinea a più riprese il carattere soggettivo e volubile delle ragioni insufficienti, mostrando come queste «enumerino [*enumeriren*] solamente ciò che noi pensiamo, ci rappresentiamo e conosciamo della cosa»⁵; ma è altrettanto vero che esse devono pur valere oggettivamente, devono cioè consentire, combinate insieme, di raggiungere la certezza. L'oggettività delle ragioni insufficienti è garantita dalla relazione che esse intrattengono con la *ratio sufficientis*: «[La probabilità e l'improbabilità] scaturiscono dal rapporto delle nostre ragioni conoscitive con la certezza. Ci si cura sempre di dare l'assenso [*beipflichten*] per prima cosa a ciò di cui si hanno ragioni di verità più numerose e convincenti»⁶. La probabilità è sempre passibile di valutazione oggettiva e permette di quantificare con precisione il livello di assenso conferibile ad una conoscenza. Per questo Kant chiama anche “gradi” i modi del ritenere vero⁷: questi, oltre a mostrare la natura del rapporto epistemico tra soggetto e oggetto, illustrano anche il grado di assunzione soggettiva della verità, proporzionale al numero di ragioni parziali conosciute. La *Logik Bauch* è molto chiara in proposito:

Un ritenere vero incompleto accompagnato da consapevolezza è l'opinione. Da questa opinione vi è un passaggio [*Übergang*] continuo verso la certezza. Perciò esiste tra la certezza e l'opinione una ragione indiretta del ritenere vero, e questa è la probabilità⁸.

Una conoscenza probabile genera sempre una credenza che, per quanto insufficiente, risulta comunque parzialmente giustificata a livello oggettivo. La probabilità dell'oggetto corrisponde ad un certo grado di convinzione, esperibile soggettivamente nel contesto di un *Fürwahrhalten* fondato e legittimo; un grado che può essere nullo nel caso della mera

⁵ *LBlomberg* 145.

⁶ *Ibidem*.

⁷ «Ci sono in rapporto alla certezza tre diversi modi o gradi del ritenere vero» (*LBlomberg* 147); «Esistono tre gradi del ritenere vero; esso è 1) problematico [...] 2) assertorio [...] 3) apodittico [...]» (*LPölitz* 541); «I gradi [*Stufen*] sono 1) opinare, 2) credere, 3) sapere» (*LDohna* 732). Ulteriori riferimenti sono contenuti in *KrV A* 822/B 850, it. 1155; *LWiener* 850, it. 89; *LHechsel* 352; *LWarschauer* 569.

⁸ *LBauch* 142.

opinione – la quale, lo ricordiamo, non è accompagnata da *Überzeugung*⁹ – e progressivamente più alto man mano che ci si avvicina alla certezza completa, ovvero al sapere pienamente convincente.

Al di fuori di tale contesto, la valutazione delle ragioni a sostegno dell'assenso perde la propria oggettività e si tramuta in una mera stima della verosimiglianza soggettiva (*Scheinbarkeit*), associata, non a caso, alla persuasione:

Nel caso della probabilità, dunque, la ragione del ritenere vero è valida oggettivamente, nel caso della verosimiglianza, invece, è valida solo soggettivamente. La verosimiglianza è solo *grandezza della persuasione*, la probabilità è *un'approssimazione alla certezza*. Nel caso della probabilità deve sempre esserci un criterio di misura in rapporto al quale io la possa valutare. Questo criterio di misura è la *certezza*¹⁰.

Nelle logiche *Blomberg* e *Philippi* Kant rafforza il legame tra verosimiglianza e persuasione associando la *Scheinbarkeit* alla parvenza sensibile [*Schein*] e alla mancanza di indagine [*Untersuchung*]¹¹. Nelle logiche successive¹² questo legame viene ricondotto, invece, alla distinzione tra omogeneità ed eterogeneità delle ragioni conoscitive. Scrive Kant nella *Logik Pölitz*: «Se le ragioni del ritenere vero sono omogenee, allora il grado del ritenere vero dipende dal loro numero, e devono perciò essere numerate; se sono eterogenee devono essere ponderate [*ponderirt*]¹³. Nel caso della verosimiglianza abbiamo a che fare con ragioni eterogenee del ritenere vero, cioè con «momenti della probabilità» che possono essere unicamente «valutati secondo il loro effetto e quest'ultimo, a sua volta, secondo il superamento degli ostacoli dell'animo»¹⁴. Ciò significa che è impossibile rapportare le ragioni soggettive che determinano il grado di verosimiglianza con l'intera ragion sufficiente. La verosimiglianza non può essere quantificata a livello numerico ma valutata in modo discorsivo, tramite un'analisi delle ragioni soggettive dell'assenso. Ne consegue che solo la matematica – l'unica che può riferirsi a casi omogenei – può calcolare il rapporto tra i casi effettivi e la totalità dei casi possibili, o, detto in termini soggettivi, tra la ragione

⁹ «Opinare non è ancora una convinzione, perché in tal caso dovrebbe essere almeno soggettivamente sufficiente per me, nella condizione dell'animo in cui mi trovo» (*LWiener* 850, it. 89); «[...] nella speculazione, la ragione o ci dà il sapere o non ci dà nulla; anche l'opinare, ma non la convinzione» (*LPölitz* 562).

¹⁰ *Logik* 82, it. 75.

¹¹ Cfr. *supra*, pp. 153-154. Il nesso precritico tra verosimiglianza e parvenza sensibile tradisce l'origine estetica – e in particolare baumgarteniana – della riflessione kantiana sul verosimile. Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 700-701.

¹² Uno dei primi riferimenti a questa opposizione compare già in *LBauch* 143.

¹³ *LPölitz* 555.

¹⁴ *Logik* 82, it. 75.

insufficiente del ritenere vero e la *ratio sufficiens*. Per via dell'uso discorsivo della ragione, «il filosofo deve accontentarsi della verosimiglianza, cioè di un ritenere vero sufficiente solo soggettivamente e praticamente. Nelle conoscenze filosofiche, infatti, a causa dell'eterogeneità delle ragioni, la probabilità non può essere valutata; i pesi qui non sono, per così dire, tutti marcati»¹⁵.

Per illustrare la differenza tra probabilità e verosimiglianza Kant ricorre a due esempi paradigmatici. Il primo è quello del gioco dei dadi, molto diffuso nella letteratura del tempo sullo studio dei calcoli statistici. L'esempio dei dadi – così come quello delle lotterie o dei giochi d'azzardo – rappresenta il caso tipico di calcolo delle probabilità, dove le *chance* di ottenere un certo risultato possono essere quantificate con una percentuale o una frazione:

Ad esempio, se uno con due dadi deve fare 8, ha 5 vincite e 36 casi possibili. La frazione è dunque $5/36$, in cui l'avversario ha 30 casi e il nostro giocatore 5 casi. La probabilità relativa all'oggetto si basa sul rapporto che le ragioni di un evento hanno con la certezza assoluta. Non si può dunque discernere correttamente la probabilità, se non si sa ciò ch'è proprio della certezza assoluta. Poiché infatti bisogna avere una misura generale per la probabilità e per ogni ragione insufficiente la misura è data dalla ragione sufficiente, la misura della probabilità è la certezza¹⁶.

Per calcolare la probabilità che un evento si verifichi bisogna che siano soddisfatte due condizioni: 1) il numero totale dei casi possibili dev'essere noto e 2) i casi devono essere tra loro omogenei, altrimenti sarebbe impossibile esprimerne i rapporti con una proporzione aritmetica.

In filosofia entrambe le condizioni non vengono rispettate a causa della discorsività del ragionamento filosofico e dell'eterogeneità delle ragioni *pro* o *contra*. L'esempio ricorrente di verosimiglianza filosofica negli scritti kantiani è quello del giudice:

Ad esempio, vi sono molte testimonianze a favore di un accusato: 1) il fatto è avvenuto quando egli non era in casa. Effettivamente non era in casa. Questa è una *res facti*; 2) un altro lo ha visto in quel momento [in cui accadeva il fatto]. Qui la ragione è data dalla credibilità dell'altro. Le ragioni in filosofia sono pur sempre differenti secondo la qualità e non possono essere numerate, ma ponderate¹⁷.

Il giudice non può calcolare la probabilità dell'evento su cui deve emettere la sentenza: innanzitutto, non ha modo di conoscere l'intera ragion sufficiente a sostegno del fatto, e dunque non possiede un parametro oggettivo su cui fondare un eventuale calcolo; in

¹⁵ *Logik* 82, it. 75.

¹⁶ *LWiener* 880, it. 135-136.

¹⁷ *LWiener* 880, it. 136.

secondo luogo, le ragioni che ha a disposizione sono eterogenee. Egli deve quindi limitarsi a ponderarle, soppesando i *pro* e *contra* attraverso il proprio giudizio soggettivo.

Stando agli esempi citati da Kant, la probabilità in senso stretto trova applicazione solo in quei contesti in cui è possibile effettuare un calcolo matematico *a priori*, come nel caso dei giochi d'azzardo. Questo non solo restringe notevolmente l'ambito della *probabilitas* ma genera anche un divario insanabile tra probabilità matematica e filosofica, rette da *Gründe* di diversa natura: «Le ragioni della probabilità matematica hanno tutte lo stesso peso, e in esse non è certa la conoscenza ma la regola. Ad esempio, se ho un'urna con dentro 10 biglietti, di cui 2 vincenti e 8 perdenti, è probabile 2/10 (della probabilità) che io vinca. Le ragioni della probabilità filosofica non hanno lo stesso grado e peso»¹⁸. Questo divario rende impossibile, agli occhi di Kant, lo sviluppo di una *logica probabilium*: «Si è parlato molto di una logica della probabilità (*logica probabilium*). Ma essa non è possibile; infatti, se la proporzione delle ragioni insufficienti con quella sufficiente non può venire stabilita matematicamente, non c'è regola che serva. Né si possono dare in alcun modo regole universali della probabilità»¹⁹. Per “regole universali della probabilità” si intendono qui regole applicabili ad ogni ambito del sapere, ben oltre i limiti consentiti dal calcolo *a priori*. Il duro giudizio di Kant nei confronti della *logica probabilium* sancisce sotto molti aspetti la fine del programma razionalista, volto a promuovere un sistema di conoscenze basato sull'identificazione tra metodo matematico e filosofico²⁰. In questo contesto, la *logica probabilium* avrebbe dovuto fornire strumenti razionali per la valutazione della conoscenza empirica, in situazioni di parziale o totale assenza di certezza. Come affermato nella *Logik Jäsche*, una tale logica della conoscenza probabile non può esistere, perché al di fuori della matematica non è possibile fornire regole precise per la stima di casi verosimili.

Questa posizione è inoltre confermata dal fatto che Kant si rifiuta di considerare la dialettica come una logica del sapere probabile, andando contro un'idea largamente condivisa dai logici del tempo, incluso Meier²¹:

¹⁸ *LBauch*, RT 99, p. 250.

¹⁹ *Logik* 82, it. 75-76.

²⁰ Cfr. L. CATALDI-MADONNA, *La filosofia della probabilità*, cit., p. 201.

²¹ Cfr. *Auszug* § 6: «La logica tratta o della conoscenza erudita completamente certa e della sua esposizione o della conoscenza erudita probabile e della sua esposizione. La prima è la logica della conoscenza erudita completamente certa (*analytica*), e la seconda la logica della conoscenza erudita probabile (*dialectica, logica probabilium*)».

In precedenza abbiamo denominato la dialettica in generale logica della parvenza. Ciò non significa che essa sia una dottrina della probabilità, poiché quest'ultima è verità, solo che è conosciuta attraverso ragioni insufficienti, e la sua conoscenza è sì manchevole ma non per questo ingannevole, e quindi non va separata dalla parte analitica della logica²².

La logica dialettica non può fungere né da logica del sapere probabile né tantomeno da *ars disputatoria*, una funzione che le era stata attribuita fin dai tempi della retorica greca. Una logica siffatta sarebbe soltanto «un mero abuso dell'analitica»²³, un'«arte sofistica di dare alla propria ignoranza [...] l'aspetto della verità»²⁴. La sola funzione positiva che la dialettica può svolgere è quella di catartico dell'intelletto, «che conterrebbe i caratteri e le regole per poter riconoscere che qualcosa non s'accorda con i criteri formali della verità, sebbene ne abbia la parvenza»²⁵.

Il fatto che Kant critichi l'idea di una *logica probabilium* non significa però che fosse all'oscuro dei risultati ottenuti da Bernoulli nel calcolo della probabilità empirica²⁶. Kant possedeva una copia dell'*Ars conjectandi*²⁷ e il nome di Bernoulli compare in molte delle sue fonti logiche²⁸. Una conoscenza diretta del lavoro di Bernoulli è inoltre attestata da un riferimento alla sua dottrina della probabilità nella *Logik Blomberg*, in cui Kant discute in termini ancora wolffiani della realizzabilità di una *logica probabilium*: «Bernoulli ne ha effettivamente scritta una, ma essa non è altro che una matematica applicata a casi di fortuna [*Glücks-Fälle*]»²⁹. La creazione di una logica delle probabilità, ritenuta ancora possibile in questa fase, viene sostenuta proprio con l'auspicio che essa contribuisca a rendere le scoperte di Bernoulli applicabili all'esperienza, oltre l'ambito ristretto dei *Glücks-Fälle*. Alcune evidenze testuali di età più tarda sembrano inoltre richiamare da vicino i principi del teorema bernoulliano sul calcolo della probabilità a posteriori, valida in contesti in cui il numero dei casi possibili è ignoto³⁰. La R. 2615, ad esempio, databile intorno ai primi

²² KrV A 293/B 349, it. 527 (Esposito qui traduce erroneamente “*Wahrscheinlichkeit*” con “verosimiglianza”).

²³ *Logik* 16, it. 11.

²⁴ KrV A 61/B 86, it. 181.

²⁵ *Logik* 17, it. 11.

²⁶ Questa tesi è sostenuta da L. CATALDI-MADONNA, *Probabilità e ipotesi nella “Logica” di Kant*, in «Filosofia e società» IX, 1992, p. 40. L'analisi di Cataldi-Madonna è però circoscritta alla *Logik Jäsche*, dove effettivamente mancano riferimenti diretti a Bernoulli e al tema della probabilità empirica. Per un'analisi del teorema bernoulliano e della sua risonanza storica cfr. L. DASTON, *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton University Press, 1998, pp. 230-253.

²⁷ Cfr. A. WARDA, *Immanuel Kants Bücher*, Breslauer, Berlin, 1922, p. 38.

²⁸ Cfr. *supra*, p. 26 n. 3 e p. 54. Riferimenti a Bernoulli sono presenti anche negli scritti di Darjes e Reusch (cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., p. 237).

²⁹ *LBlomberg* 38

³⁰ Cfr. J. BERNOULLI, *Ars conjectandi*, Basilea, 1713, pp. 223 e ssg.

anni Ottanta, fa esplicito riferimento alla serie infinita di osservazioni che il teorema usa per giustificare la coincidenza tra probabilità a priori e a posteriori: «Da osservazioni imprecise [*unrichtig*] trarre regole precise, quando le prime sono molte. Il grado della possibilità che il matematico indica dev'essere certa, ovvero in una serie infinita di casi deve necessariamente giungere»³¹. Capozzi cita questa ed altre *Reflexionen* per mostrare come Kant non fosse estraneo al dibattito settecentesco sul calcolo statistico applicato a casi empirici³². Pur con la consapevolezza che una *logica probabilium* rimane impossibile, la sua visione ristretta della probabilità a priori – quella riferibile a casi omogenei – non fa diminuire il suo interesse verso un'eventuale calcolo della probabilità empirica. Un esempio interessante è offerto dalla *Wiener Logik*:

Una matematica della probabilità esiste e viene anche usata. [...] Ad esempio, calcolo l'altezza di una stella per venti volte. Una volta risultano 10° 13', una seconda volta 13° 11', ecc. Tutti questi risultati li sommo e divido poi per 20: ottengo così l'altezza probabile della stella. In tal modo la matematica stabilisce certe regole secondo cui è possibile conoscere la probabilità di un oggetto³³.

Nel caso delle misurazioni celesti, il numero dei casi possibili necessario a calcolare la probabilità che un evento astronomico si verifichi non è conosciuto a priori, come succede con il lancio dei dadi, ma è il risultato di una media statistica operata su dati sperimentali. Trattando come omogenei determinati eventi empirici, sarebbe dunque possibile applicare il calcolo delle probabilità a casi d'esperienza, analogamente a quanto accade in contesto matematico. Si tratta di una soluzione che Kant espone nella *Logik Blomberg*, quando equipara la probabilità delle lotterie a quella delle aspettative di vita di un individuo³⁴, e che ripropone anche in alcune logiche successive. Un esempio simile a quello precritico è quello relativo ai fondi per vedove [*Wittwencassen*]:

Quando si istituiscono fondi per vedove, vengono calcolati tutti i casi possibili, relativi sia agli uomini sia alle donne, e questo calcolo dev'essere effettuato in modo tale che i casi diventino certi. La logica della probabilità non è una logica pura, e deve occuparsi di un oggetto le cui cause sono possibili. Quando non sappiamo se si verificherà questo o quel caso, allora possiamo dire che quello dalla cui parte ci sono più ragioni è probabile che accada. Nella costituzione di fondi per vedove si prendono tutti i casi possibili. Ad esempio, quanti

³¹ AA XVI 440.

³² Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 665-668.

³³ *LWiener* 883, it. 140.

³⁴ Cfr. *LBlomberg* 196: «Si può in effetti calcolare matematicamente il grado di probabilità o improbabilità di questa o quella cosa empirica. Ad esempio nei giochi, nelle lotterie, nei casi di morte di individui in base al numero degli anni, e in molti altri fenomeni accrescitivi [*Augmenten*], come cambiamenti del mondo».

ventenni muoiono in un anno, e lì si assume che ne muoia uno su 20. Questo è il numero dei casi possibili, e questo è anche la probabilità della certezza³⁵.

Come per le misurazioni astronomiche, anche il calcolo della mortalità si basa sulla raccolta di dati empirici e sulla precisione delle rilevazioni statistiche. Questi esempi mostrano quanto Kant fosse aperto alle istanze della moderna filosofia della probabilità, per quel che concerne sia l'ambito matematico sia quello statistico relativo a casi d'esperienza³⁶.

Comunque si voglia interpretare il rapporto di Kant con la tradizione, resta il fatto che la teoria kantiana della probabilità è parte integrante della dottrina del *Fürwahrhalten* e, più nello specifico, della riflessione inerente alla *Meinung*. Questo aspetto non emerge soltanto dalle definizioni di probabilità e verosimiglianza – entrambe descritte come un ritenere vero basato su ragioni insufficienti – ma anche dal fatto che le ragioni stesse della probabilità vengono intese da Kant come ragioni dell'assenso, le quali, opportunamente integrate, consentono un passaggio progressivo da un ritenere vero insufficiente (opinione) ad uno completo (certezza). Per stabilire il grado di probabilità di una conoscenza, Kant porta avanti in parallelo il confronto tra *möglicher Fälle* e quello tra *Gründe des Fürwahrhaltens*, come si legge nella *Logik Pölitz*: «Ogni probabilità si può esprimere con una frazione, in cui il denominatore è il numero di tutti i *casi possibili*, il numeratore quello dei *casi effettivi*. La probabilità è dunque un ritenere vero in base a *ragioni insufficienti*, che però hanno con quelle *sufficienti* un rapporto più grande delle ragioni del contrario»³⁷. Da questa prospettiva, il discorso kantiano risulta simile a quello di Meier, che nel suo *Auszug* distingue la probabilità, l'improbabilità e il dubbio in base ai gradi dell'assenso espressi in condizioni di incertezza³⁸. Kant, tuttavia, va oltre Meier: per Kant il discorso sulla probabilità non può rimanere confinato alla sfera soggettiva, ossia al livello di credenza posseduta da un singolo individuo. Il grado del ritenere vero dev'essere commisurato alla probabilità effettiva dell'oggetto, calcolata numericamente attraverso il confronto tra casi omogenei. Per questo Kant sottolinea il valore oggettivo della probabilità in opposizione

³⁵ *LHechsel* 371-372.

³⁶ Nel ricostruire il retroterra storico della dottrina kantiana della probabilità, Capozzi pone particolare attenzione, oltre all'opera di Bernoulli, anche al pensiero di Hume e alle osservazioni di Lambert sulla probabilità empirica, entrambi casi ben noti a Kant. Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 659-663. Sulla distinzione humeiana tra probabilità dei casi e probabilità delle cause e le sue implicazioni epistemologiche cfr. L. CATALDI-MADONNA, *La filosofia della probabilità*, cit., pp. 153-179.

³⁷ *LPölitz* 554.

³⁸ Cfr. *Auszug* § 171.

alla verosimiglianza: «Il grado del ritenere vero nella probabilità – scrive nella *Logik Pölitz* – è valido oggettivamente, nella verosimiglianza è valido soggettivamente»³⁹. Il verosimile non si riferisce in alcun modo all'oggetto probabile: esso serve solo a quantificare il grado dell'assenso soggettivo attraverso un confronto tra ragioni insufficienti. Detto altrimenti, «la verosimiglianza è grandezza della persuasione, la probabilità un avvicinamento alla convinzione»⁴⁰.

Questa insistenza sull'oggettività del sapere probabile si traduce in una critica diretta a Meier: «Qui come in tutte le logiche è presente un errore di espressione. Anziché parlare della *conoscenza della probabilità*, si parla della *conoscenza probabile*. La mia conoscenza di un oggetto probabile può essere certa e valida, solo che con essa ritengo l'oggetto probabile»⁴¹. Quando Meier distingue i gradi dell'assenso incerto non fa che descrivere una qualità della conoscenza, senza tenere in considerazione il valore dell'oggetto rappresentato. Meier è esplicito su questo punto: «La probabilità, l'improbabilità e il dubbio sono incertezze [*Ungewissheiten*], e dunque non si trovano negli oggetti della nostra conoscenza. Le cose più probabili possono essere false e le più improbabili possono essere vere»⁴². Un'indagine sulla probabilità in senso stretto è propriamente una conoscenza *della probabilità*: essa, pur adottando il linguaggio soggettivo del *Fürwahrhalten*, fa riferimento a *Gründe* oggettivi e a casi possibili, permettendoci di calcolare la possibilità dell'oggetto in termini numerici. Al contrario, il discorso meieriano illustra solamente i modi e i gradi della conoscenza incompleta dell'oggetto, senza considerare la probabilità effettiva di quest'ultimo. Kant sintetizza i termini del problema nella *Wiener Logik*: «[...] sul piano della conoscenza qui non è la conoscenza ad essere vista come probabile, ma l'oggetto. La conoscenza può essere in sé vera. Per quanto riguarda la probabilità della conoscenza, è costituita da ragioni del ritenere vero che precedono ogni indagine»⁴³.

L'uso oggettivo della probabilità con cui Kant prende le distanze da Meier non comporta, tuttavia, un abbandono del punto di vista soggettivo offerto dal *Fürwahrhalten*, che rimane il quadro teorico di riferimento del discorso kantiano. In contesto logico, un'indagine sulla probabilità non può riferirsi direttamente ad oggetti, poiché la logica

³⁹ *LPölitz* 555. Significativo è anche un passo della *Wiener Logik*: «Una conoscenza in quanto conoscenza può dirsi verosimile, ma la cosa che tengo per vera o probabile non è per questo *verisimilis*, bensì probabile o improbabile» (*LWiener* 882, it. 138).

⁴⁰ R. 2604, AA XVI 437 (1776-80).

⁴¹ *LPölitz* 554 (corsivo mio). Il testo è riproposto identico in *LWarschauer* 590.

⁴² *Auszug* § 173.

⁴³ *LWiener* 880, it. 136.

astrae da qualsiasi contenuto conoscitivo. Una logica che fornisse regole oggettive ed universali della conoscenza probabile sarebbe un'autentica *logica probabilium*, che, come abbiamo visto, non è realizzabile: «[...] la logica del probabile – precisa la *Wiener Logik* – non è affatto una logica pura. Una tale logica sarebbe una scienza che si occuperebbe di oggetti le cui cause sono in sé possibili, una logica quindi in cui vediamo quante cause producono l'effetto e quante il suo contrario»⁴⁴. Quando Kant parla di oggettività del sapere probabile si riferisce al valore oggettivo dell'assenso, che, in relazione alla cosa ritenuta probabile, assume i tratti della convinzione. Tale convincimento è ciò che ci consente di sostenere che il grado di probabilità del nostro ritenere vero è conforme alla probabilità stessa dell'oggetto. Nel caso della verosimiglianza, invece, il *Fürwahrhalten* ha validità privata poiché si fonda su ragioni puramente soggettive, analogamente a quanto accade con la certezza morale in ambito pratico:

Dove le ragioni sono numerate io posso dire: è probabile, dove invece sono ponderate solo: è probabile *per me*. Allo stesso modo, non si può mai dire: questo è moralmente certo, ma *io* sono moralmente certo, cioè è fondato in me su ragioni pratiche, altrimenti non si potrebbe affatto utilizzare il termine “morale”⁴⁵.

Il discorso di Kant su probabilità e verosimiglianza si configura principalmente come un'indagine razionale sui fondamenti del ritenere vero, considerati in un contesto di avvicinamento al sapere o di valutazione delle ragioni soggettive della credenza. Tutti i termini della riflessione kantiana sono racchiusi all'interno dell'orizzonte teorico e concettuale del *Fürwahrhalten*, come testimonia la R. 2596:

La necessità del ritenere vero quando è soggettiva è convinzione, quando è oggettiva, certezza. La possibilità del ritenere vero è, soggettivamente, verosimiglianza, oggettivamente, probabilità. Probabilità delle cose o solo della conoscenza; la matematica tratta della prima in base a fondamenti del tutto certi⁴⁶.

Per questo non è lecito sostenere che «Kant, negando la possibilità di trattare matematicamente la verosimiglianza, è costretto ad ammettere l'impossibilità di costituire

⁴⁴ *LWiener* 879-880, it. 135. Altrettanto esplicita su questo punto è la *Logik Pölitz*: «La conoscenza del probabile è buona, ma una logica del probabile non può essere pura, poiché si occuperebbe di oggetti» (*LPölitz* 554). Cfr. anche *LWarschauer* 590 e *LHechsel* 371.

⁴⁵ *LDohna* 742 (corsivo mio). Lo stesso concetto è ripreso in *LBauch*, RT 98, p. 250: «Dove le ragioni hanno maggior peso rispetto alle ragioni contrarie, o vice versa, non c'è probabilità. Io non posso dire: questo è probabile, ma: la cosa è per me probabile».

⁴⁶ AA XVI 434 (1770-76).

una teoria razionale della credenza»⁴⁷. Questa affermazione si basa su un passaggio della *Logik Jäsche* in cui Kant esclude l'opinione e la probabilità dall'orizzonte del *Glaube*:

Il credere ossia il ritenere vero in base a un fondamento che è bensì oggettivamente insufficiente, ma soggettivamente sufficiente, si riferisce a oggetti in rapporto ai quali non solo non si può sapere niente, ma non si può nemmeno opinare niente, anzi nemmeno addurre probabilità⁴⁸.

È vero che Kant nega la possibilità di trattare in maniera oggettiva la verosimiglianza, rendendola una semplice “grandezza della persuasione”, ma questo non ci autorizza a sostenere che i giudizi verosimili siano dotati di un fondamento soggettivo sufficiente, né che essi costituiscano «quella specie del tener-per-vero che Kant chiama “credere”»⁴⁹. Il credere, pur essendo affine alla persuasione per via del suo carattere privato, trova una piena giustificazione in contesto morale, tanto da essere associato a quella che Kant definisce “convinzione pratica”. Il verosimile – e, a maggior ragione, la probabilità e le ipotesi – non fanno parte del credere, tantomeno se questo assume i contorni della fede morale: «La fede [*Glaube*] (come *habitus*, non come *actus*) è il modo morale di pensare della ragione nel ritenere vero ciò che per la conoscenza teoretica è del tutto inaccessibile»⁵⁰. Una possibile sovrapposizione tra il piano teoretico del verosimile e quello pratico del credere può semmai aver luogo con quella peculiare forma di *Glaube* che Kant chiama “credenza pragmatica”, in cui il soggetto è spinto da ragioni “operative” ad assumere come vero l'oggetto del proprio conoscere. Ma anche in questo caso parlare di verosimiglianza o di ipotesi risulterebbe improprio: chi è spinto da una credenza pragmatica non agisce solo sulla base di una conoscenza probabile né tantomeno di una semplice congettura. La stessa *Logik Jäsche* chiarisce questo punto con un esempio: «il negoziante, per intraprendere un'operazione commerciale, ha bisogno non di opinare soltanto che ci sarà da guadagnarci qualcosa, ma di crederlo, cioè bisogna che la sua opinione sia sufficiente per mettersi in un'impresa incerta»⁵¹.

Probabilità e verosimiglianza non sono forme di *Glaube*, né in senso pragmatico né in senso morale. Oltre a non essere soggettivamente sufficienti, le ragioni su cui si fondano sono infatti del tutto diverse da quelle di tipo pratico: «La probabilità – precisa Kant in una

⁴⁷ L. CATALDI-MADONNA, *La filosofia della probabilità*, cit., p. 202.

⁴⁸ *Logik* 67, it. 61.

⁴⁹ L. CATALDI-MADONNA, *La filosofia della probabilità*, cit., p. 202.

⁵⁰ KU 471, it. 849.

⁵¹ *Logik* 67 n., it. 61. Sul rapporto tra opinione e credenza pragmatica cfr. *infra*, pp. 313-319.

Reflexion dei primi anni Ottanta – è una verità derivata da ragioni insufficienti, che però hanno con la ragion sufficiente un rapporto più grande rispetto alle ragioni del contrario. Sufficiente da un punto di vista pratico: dove la *ragione dell'agire* [*Bewegungsgrund*] è più grande»⁵². In quanto conoscenze teoretiche incerte, il probabile e il verosimile rientrano nell'orizzonte del *Meinen*, cioè di un ritenere vero fondato su ragioni oggettive e soggettive insufficienti. Sulla base di questo parallelismo, un sapere probabile o verosimile trova applicazione unicamente in contesto empirico, l'unico ambito in cui è concesso avere opinioni: «Ma dove ha propriamente luogo il mero opinare? – si domanda Kant nella *Logik Jäsche* – In nessuna delle scienze che contengono conoscenze *a priori*; quindi né nella matematica né nella metafisica né nella morale, ma esclusivamente nelle conoscenze empiriche: nella fisica, nella psicologia, etc.»⁵³.

Pur essendo epistemicamente assimilabili al *Meinen*, il probabile e il verosimile possiedono qualcosa in più della semplice opinione. Chi opina manifesta un ritenere vero insufficiente sia in termini oggettivi che soggettivi, accompagnato da un grado molto basso (se non addirittura nullo) di convinzione. L'opinare in senso stretto costituisce, quindi, il grado “minimo” di assenso che un soggetto può manifestare in un giudizio⁵⁴. Sebbene anch'esse insufficienti in termini oggettivi, probabilità e verosimiglianza sono però supportate dalla consapevolezza che le ragioni a sostegno del ritenere vero superano (spesso anche di molto) le ragioni contrarie. Nel caso della probabilità, le ragioni insufficienti dell'assenso sono commisurate a quelle della certezza. Ciò vuol dire che chi esprime un sapere probabile non è solo parzialmente convinto, ma può anche quantificare con assoluta certezza il grado di probabilità dell'oggetto e, di conseguenza, quello della propria convinzione. Inoltre, la sua conoscenza della probabilità dell'oggetto – essendo la *Wahrscheinlichkeit* appunto oggettiva – è del tutto certa: «Il giudizio probabile è incerto; il giudizio sulla probabilità dev'essere certo»⁵⁵. Chi possiede una conoscenza probabile non

⁵² R. 2600, AA XVI 435 (corsivo mio).

⁵³ *Logik* 67, it. 60-61.

⁵⁴ È utile qui ricordare il già citato passo della *LWiener* 850, it. 89: «Nell'opinare il nostro giudizio è problematico, cioè non stabilisco nulla, ma ho *soltanto un grado del ritenere vero*, benché non sufficiente».

⁵⁵ R. 2608, AA XVI 438 (primi anni Ottanta). Dello stesso tenore è la R. 2599, risalente allo stesso periodo: «L'oggetto è probabile; ma la nostra conoscenza, nella misura in cui sappiamo [qualcosa] dell'oggetto, è vera» (AA XVI 435). Anche Wolff, nel sottolineare la differenza tra assenso certo e certezza della verità, aveva sostenuto qualcosa di analogo: «Obiter vero monemus, assensum certum non esse confundendum cum certitudine veritatis. Etenim certus quoque assensus est, qui praebetur propositioni probabili, tanquam probabili, ut nimirum certi simus, propositionis veritatem non nisi probabiliter a nobis cognisci» (C. WOLFF, *Horae subsecivae marburgenses*, Francofurti et Lipsiae, 1729, in *Gesammelte Werke*, Abt. XXXIV, Bd. 1, hrsg. von J. ÉCOLE und H. W. ARNDT, Olms, Hildesheim, 1983, p. 271).

opina, ma *sa* che l'oggetto è probabile. Dal punto di vista modale, il suo ritenere vero si presenta quindi come un sapere (in rapporto alle regole oggettive della probabilità), e come un'approssimazione alla certezza (in rapporto alla conoscenza probabile dell'oggetto)⁵⁶.

Per quanto concerne la verosimiglianza, la sua dimensione soggettiva non permette di considerarla "misura della certezza". Ciononostante, anch'essa si pone "a metà strada" tra l'opinione e il sapere; con le dovute cautele essa può accrescere la nostra conoscenza dell'oggetto, dal momento che costituisce una qualità dei giudizi provvisori [*vorläufige Urteile/judicia praevia*]: «La verosimiglianza dà un giudizio provvisorio, la probabilità uno determinante, anche se non apodittico»⁵⁷. Tramite un giudizio provvisorio, infatti, «mi immagino che ci siano più ragioni a favore della verità di una cosa piuttosto che contro di essa, ragioni che però non sono ancora sufficienti a stabilire [*ausmachen*] qualcosa»⁵⁸. Nel giudicare provvisoriamente, il soggetto pondera le ragioni *pro* o *contra*, senza poterle confrontare con la *ratio sufficiens* necessaria alla certezza. Il fine è quello di porsi sulla via della verità, dato che i giudizi previ hanno come caratteristica quella di poter «assumere man mano una sempre maggiore approssimazione a giudizi determinanti»⁵⁹. Kant ricorre ancora una volta all'esempio del giudice per illustrare un possibile uso regolamentato dei giudizi previ nell'ambito del verosimile, quasi a voler rimarcare la comunanza tra i rispettivi piani: «Se tutto ciò fosse illustrato con esempi d'inventori, come cioè noi siamo giunti a questa o a quella invenzione attraverso giudizi previ, costituirebbe uno spunto per giungere alla scoperta di molte conoscenze. Il giudice, nel diritto penale, se ne servirebbe come di uno strumento di grande importanza»⁶⁰.

È importante sottolineare come il carattere provvisorio assegnato al verosimile – e ai giudizi espressi in condizione di incertezza – è lo stesso che Kant attribuisce all'opinare, a conferma dello stretto legame tra *Meinung* e *Scheinbarkeit*:

Dalle opinioni iniziamo la maggior parte delle nostre conoscenze. A volte si ha un oscuro presagire [*dunkles Vorausahnden*], dove noi stessi però non sappiamo cosa effettivamente

⁵⁶ Su questo aspetto cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 653-655.

⁵⁷ *LPölit* 555. Cfr. R. 2595, AA XVI 434 (di datazione incerta, tra il 1769 e il 1773-75): «la verosimiglianza fornisce la base per un giudizio provvisorio; la probabilità un fondamento insufficiente per un giudizio determinante, per determinare l'intelletto; la certezza un [fondamento] sufficiente per un giudizio determinante necessario».

⁵⁸ *LWarschauer* 576. Cfr. anche *Logik* 74, it. 67: «Un giudizio provvisorio è quello col quale mi rappresento che ci sono sì più ragioni *a favore* della verità di una cosa che non *contro* di essa, ma che queste ragioni non sono ancora sufficienti per un giudizio *determinante* o *definitivo* [...]».

⁵⁹ *LWiener* 861, it. 106.

⁶⁰ *LWiener* 862, it. 106-107.

pensiamo, sebbene la cosa sembri avere una nota di verità. L'opinare è un giudizio provvisorio di cui non possiamo facilmente fare a meno; tuttavia, bisogna guardarsi bene dal ritenere le opinioni qualcosa di più che semplici opinioni; si deve badare a questo anche con le ipotesi o le opinioni filosofiche⁶¹.

La verosimiglianza non è però un semplice opinare provvisorio ed incerto: con essa le ragioni per ritenere vero qualcosa, sebbene insufficienti e soggettive, bastano a gettare le fondamenta per un sapere epistemicamente giustificato. Il vaglio delle ragioni eterogenee, necessario ad orientare il nostro *dunkles Voraussehen*, non trova tuttavia sostegno nell'intelletto ma nel Giudizio, dato che è impossibile fornire norme precise per la formulazione di giudizi provvisori e per la stima di un sapere verosimile. Il ricorso alla capacità di giudizio nell'ambito del *verisimile* – in mancanza di un calcolo matematico del probabile – è messo bene in luce dalla *Logik Bauch*:

Tuttavia, per valutare la probabilità, è richiesta anche capacità di giudizio; infatti qui io devo sapere se questo è il caso che devo confrontare con la verità secondo regole generali. La capacità di giudizio, però, si lascia istruire non tramite regole, ma tramite l'esperienza e l'esercizio. Di conseguenza, la stima della probabilità, *quando la matematica non ha niente a che fare con essa*, è qualcosa che non si lascia affatto condurre sotto una regola, poiché il Giudizio stesso è la facoltà di stabilire regole. In matematica questo è possibile, perché qui si può calcolare [*abrechnen*] il grado della probabilità in maniera diretta⁶².

Prima di ritornare sul tema dei giudizi provvisori, dobbiamo soffermarci su un'altra tipologia di opinione, essenziale per chiarire i processi epistemici coinvolti nella formulazione del sapere scientifico.

2.1.2. Opinione come fondamento: l'ipotesi

Secondo la definizione fornita da Wolff, un'ipotesi non è altro che un'opinione probabile – dedotta cioè da premesse verosimili – e dotata di valore esplicativo, in quanto assunta per

⁶¹ LPölitz 541.

⁶² L*Bauch* 143-144 (corsivo mio). Anche la *Logik Busolt* sostiene l'assenza di regole del Giudizio per la stima della verosimiglianza. Il testo utilizza (in modo ambiguo) il termine "*Wahrscheinlichkeit*" per riferirsi alla valutazione [*Beurteilung*] di casi verosimili, come, ad esempio, quelli basati sulla testimonianza: «Non si può dare un criterio oggettivo della probabilità. L'onestà e la sincerità del testimone sembrano essere criteri oggettivi della verità, ma non lo sono. Al contrario, essi ci rendono solo consapevoli dei criteri della probabilità; per questo essi non ci forniscono alcuna regola con cui possiamo valutare il probabile. La valutazione della probabilità non è opera dell'intelletto, ma della capacità di giudizio; questa ci mostra se qualcosa sta sotto le regole dell'intelletto oppure no» (L*Busolt* 645).

fondare la *ratio phaenomenorum* in mancanza di sapere dimostrato⁶³. Questa comunanza tra opinione e ipotesi è accolta in maniera pressoché unanime dai filosofi razionalisti⁶⁴, incluso Meier, con cui Kant si confronta direttamente. Nell'*Auszug* Meier descrive l'opinione come una conoscenza incerta, assunta provvisoriamente come vera pur nella consapevolezza della sua insufficienza. Ciò che distingue l'opinione comune dall'ipotesi vera e propria è la motivazione che ci spinge a darle l'assenso: «Un'opinione – precisa infatti Meier – o è assunta come fondamento [*Grund*] con cui spiegare i fenomeni naturali oppure no. Quest'ultima è un'opinione comune (*opinio vulgaris*). La prima è un'opinione filosofica o erudita (*hypothesis philosophica, erudita*)»⁶⁵. Sebbene abbia un valore epistemico positivo, l'ipotesi resta pur sempre un'opinione; il suo impiego in campo erudito va dunque sottoposto a severe regole di controllo. Tra quelle che Meier elenca al § 183 dell'*Auszug* ci limitiamo a citare le più rilevanti: assumere un'ipotesi solo in caso di necessità, ovvero «quando non possiamo ancora avere una conoscenza erudita migliore»; non accogliere un'ipotesi palesemente falsa, quando essa «è intrinsecamente impossibile, va contro un'altra verità innegabile o contraddice i fenomeni»; esser pronti a lasciar cadere anche l'ipotesi migliore «non appena se ne sia scoperta l'erroneità»; non assumere ipotesi che non possiedono un grado minimo di probabilità (un'ipotesi è tanto più probabile quanti più sono i fenomeni che riesce a spiegare).

Pur confermando la congruenza tra opinione e ipotesi, Kant si dichiara ben presto insoddisfatto della definizione fornita da Meier: «Il termine “opinione” – scrive nella *Logik Hechsel* – non spiega ancora a sufficienza l'ipotesi. Un'opinione può essere un ritener vero incompleto basato su ragioni insufficienti, ma questo non è ancora propriamente un'ipotesi. L'ipotesi consiste, di fatto, nel ritener vera una presupposizione [*das Fürwahrhalten einer Voraussetzung*]»⁶⁶. Per Meier – come per la maggior parte dei wolffiani – l'ipotesi si riduce ad una semplice opinione a supporto della conoscenza erudita, un sapere incompleto utile però ad integrare le lacune del processo deduttivo. Per Kant, al contrario, l'ipotesi ha un significato più specifico: più che una *gelehrte Meinung* enunciata a priori, essa è un opinare basato su un ragionamento di natura induttiva, con cui si cerca di ricavare un fondamento a partire dai dati ottenuti a posteriori. Su questo Kant prende le distanze da Meier fin dalla fase precritica: «Ipotesi. L'Autore non l'ha intesa correttamente. Un'ipotesi non è

⁶³ Cfr. *supra*, pp. 33 e ssg.

⁶⁴ Cfr. *supra*, p. 58, 73.

⁶⁵ *Auszug* § 181.

⁶⁶ *LHechsel* 376.

un'opinione filosofica a priori, bensì un'opinione filosofica a posteriori. Quando dalle conseguenze [*Folgen*] inferisco la verità del fondamento [*Grund*], ho un'ipotesi. Quando da fondamenti insufficienti deduco le conseguenze, ho un'opinione»⁶⁷. La *Wiener Logik* chiarisce meglio il funzionamento del ragionamento ipotetico a posteriori cui Kant accenna nella *Logik Philippi*:

Una conoscenza viene ricavata mediatamente da un'altra oppure viene ritenuta vera in base ad una ragione, e questa è l'ipotesi. Quando ritengo vera una conoscenza perché costituisce un valido principio per altre conseguenze si tratta di un'ipotesi. Ammetto [*annehme*] qualcosa e poi vedo quali altre conoscenze ne posso derivare. Ammetto perciò l'ipotesi non per la ragione da cui è ricavata, ma la ritengo vera in virtù delle conseguenze che ne posso trarre. Perciò avviene qualcosa d'inverso rispetto ad altri tipi di conoscenze. Il ritenere vero vi si fonda sopra. Ammetto arbitrariamente la conoscenza come un principio per la spiegazione di altre conoscenze quali sue conseguenze⁶⁸.

Procedendo “alla rovescia” – nel caso dell'ipotesi non si valuta il *Fürwahrhalten* in base ai suoi fondamenti ma in base alla sua capacità di fungere a sua volta da fondamento per altre conoscenze – il ragionamento ipotetico-induttivo ha bisogno di essere supportato da regole procedurali certe che ne garantiscano la validità. Nelle *Vorlesungen* di epoca critica Kant ne illustra tre: 1) la possibilità della presupposizione: l'ipotesi formulata deve vertere su un oggetto possibile per scongiurare il pericolo di ipotesi fantasiose o inverosimili: «Se, per es., per spiegare i terremoti e i vulcani, supponiamo un fuoco sotterraneo, bisogna che tale fuoco sia possibile [...]. Ma se, in considerazione di certi altri fenomeni, facciamo della terra un animale nel quale la circolazione degli umori interni produrrebbe calore, allora si tratta di una mera fantasia e non di un'ipotesi»⁶⁹; 2) la certezza della conseguenza: è necessario che le conseguenze di cui si ipotizza il fondamento siano certe e possano essere dedotte con certezza dall'ipotesi; 3) l'unità: un'ipotesi deve fondare il maggior numero di conseguenze senza il ricorso a ipotesi sussidiarie. Già in ambito trascendentale, infatti, quello di non moltiplicare i *Gründe* non è soltanto «un principio economico della ragione, bensì una legge interna della natura»⁷⁰. In contesto empirico, l'uso di ipotesi sussidiarie indebolisce il valore esplicativo dell'ipotesi primaria e, con essa, la solidità del ragionamento induttivo. Un esempio ricorrente negli scritti logici kantiani di ipotesi sussidiaria è quello degli epicicli del sistema ticonico: «Di questo genere era la spiegazione

⁶⁷ *LPhilippi* 439.

⁶⁸ *LWiener* 886-887, it. 144-145.

⁶⁹ *Logik* 85, it. 78.

⁷⁰ *KrV A* 650/B 678, it. 935.

di Tycho de Brahe per dare ragione dell'[apparente] arresto [del moto] dei pianeti. Egli parlò di *cykli* e per spiegare le anomalie di questi *cykli* introdusse *cykli* nei *cykli* e così via, e ci si accorge allora che il processo va all'infinito»⁷¹.

Il rispetto di tali regole serve a prevenire un uso scorretto o illecito del ragionamento ipotetico, già di per sé afflitto da limiti intrinseci. «Qualunque ipotesi – sottolinea infatti la *Logik Dohna-Wundlacken* – è alla fine una mera opinione»⁷², cioè un ritener vero insufficiente a generare certezza. L'insufficienza epistemica dell'ipotesi – che ne determina l'inquadramento nella modalità dell'opinione – deriva dalle carenze del modello inferenziale diretto, che la *Logik Jäsche* indica come il principale strumento di verifica dell'ipotesi:

Con l'altro modo d'inferenza, quello *positivo e diretto (modus ponens)*, si ha l'inconveniente che non è possibile conoscere apoditticamente la totalità delle conseguenze e che pertanto il modo d'inferenza suddetto conduce solo a una conoscenza probabile e *ipoteticamente* vera (ipotesi), presupponendo che, dove molte conseguenze sono vere, anche tutte le altre possano essere vere⁷³.

L'impossibilità di una verifica diretta fa sì che l'ipotesi non possa godere di una certezza apodittica: «un'ipotesi rimane sempre un'ipotesi, non diviene cioè una certezza completa. In realtà conosco soltanto la sufficienza della conoscenza per alcune conseguenze, e soltanto la sufficienza della conoscenza per tutte le possibili conseguenze darebbe certezza apodittica»⁷⁴. Questo aspetto non fa che confermare l'appartenenza dell'ipotesi alla sfera dell'opinione, visto che una qualunque ipotesi rimane, in fin dei conti, un *Fürwahrhalten* basato su ragioni insufficienti: l'assenso dato ad una presupposizione sarebbe epistemicamente giustificato solo se tutte le conseguenze fondate su quella presupposizione fossero vere, cosa impossibile da verificare. La congruenza tra opinione e ipotesi è inoltre supportata da alcune annotazioni precritiche: «L'opinione della verità di un fondamento in base alla sufficienza di quest'ultimo rispetto alle conseguenze è l'ipotesi» si legge nella R.

⁷¹ *LWiener* 889, it. 148. Riferimenti a Tycho sono contenuti anche in *LPhilippi* 440, *LPölitz* 559 e *LWarschauer* 597. In *LBlomberg* 222 Kant cita l'esempio dei vortici cartesiani come caso che viola la regola dell'unità: «Cartesio ha assunto che i corpi producono certi vortici, altri ancora hanno assunto che questi vortici si intersecano; così hanno tentato di spiegare la caduta dei corpi, e in particolare [quella che punta] sempre verso il centro della terra».

⁷² *LDohna* 746.

⁷³ *Logik* 52, it. 46.

⁷⁴ L'incertezza dell'ipotesi come fondamento è inserita dalla *Logik Busolt* tra i requisiti di validità dell'ipotesi stessa: «La sufficienza del fondamento assunto in rapporto a tutte le possibili conseguenze rimane incerta» (cfr. *LBusolt* 647).

2678; e ancora, in un'aggiunta alla medesima *Reflexion*: «Un'opinione come fondamento di un sistema è ipotesi»⁷⁵.

Come nel caso della conoscenza probabile o verosimile, tuttavia, Kant ci tiene subito a precisare che «l'ipotesi è più di un'opinione»⁷⁶. Questo perché, rispetto al mero opinare, l'ipotesi serve da fondamento per ulteriori conoscenze, un fondamento che, per quanto falsificabile a posteriori, consente comunque un progressivo avvicinamento al sapere:

le ipotesi restano sempre ipotesi, vale a dire presupposizioni alla cui piena certezza non possiamo mai pervenire. Cionondimeno, la probabilità di un'ipotesi può ben crescere ed elevarsi fino al rango di *analogon* della certezza: ciò accade quando tutte le conseguenze che *ci sono presentate finora* possono venire spiegate in base al fondamento presupposto⁷⁷.

Sotto questo aspetto, è lecito attribuire all'ipotesi una certezza di tipo empirico⁷⁸, cioè una certezza assertoria dipendente dalla verifica sperimentale e costantemente sottoposta al rischio di confutazione. La stessa analisi condotta nella *Logik Jäsche* sulle inferenze del Giudizio riflettente mostra come il processo induttivo, che sta alla base del ragionamento ipotetico, consente di giungere a «proposizioni generali, ma non propriamente universali [...], giacché [le inferenze del Giudizio] danno solo una certezza empirica»⁷⁹. Un'ipotesi che tuttavia rispetta i necessari requisiti metodologici e che *finora* non è stata confutata da alcun dato sperimentale non è più una semplice opinione: la sua certezza empirica ci impone di considerarla un sapere a tutti gli effetti, anche se privo di validità a priori. È utile ricordare che il carattere apodittico o assertorio della certezza – legato alla sua origine razionale o empirica – non ha alcun peso sul fronte dell'assenso, visto che entrambi i generi

⁷⁵ AA XVI 465. Il corpo della R. 2678 ha una datazione incerta, compresa tra il 1764 e il 1768 (meno probabilmente tra il 1769 e il 1775). Le aggiunte risalgono invece con ogni probabilità alla fine degli anni Settanta. Ulteriori conferme vengono inoltre dalla R. 2682, AA XVI 469 (1776-79) – «L'ipotesi è un'opinione che qualcosa è perché le conseguenze, che sono presenti, possono essere derivate da essa» – e dalla R. 2693, AA XVI 472 (1780 ca.): «L'ipotesi è un modo di opinare per mezzo della ragione (di dedurre quindi una necessità da principi soggettivi della ragione)».

⁷⁶ *LDohna* 746.

⁷⁷ *Logik* 85, it. 78. Anche la *Wiener Logik* sottolinea chiaramente l'irriducibilità dell'ipotesi alla mera opinione: «La differenza tra l'opinione e l'ipotesi è questa: l'opinione è un ritenere vero imperfetto per ragioni insufficienti, da cui non ricavo nulla. L'ipotesi significa invece il giudizio sulla verità per ragioni che sono sufficienti. Se qualcosa viene ammesso come principio da cui posso scorgere la ragion sufficiente di date conseguenze si tratta di un'ipotesi» (*LWiener* 886, it. 144).

⁷⁸ Chiara in proposito è la *Logik Dohna-Wundlacken*: «Un'ipotesi, fintantoché resta un'ipotesi, non raggiunge mai la certezza completa, cioè una certezza apodittica (dove il contrario sarebbe impossibile); ma può raggiungere senz'altro una certezza empirica» (*LDohna* 746).

⁷⁹ *Logik* 133, it. 128. Per un'analisi dettagliata delle inferenze del Giudizio riflettente rimandiamo all'articolo di M. CAPOZZI, *Le inferenze del Giudizio riflettente nella logica di Kant: l'induzione e l'analogia*, in «Studi Kantiani» XXIV, 2011, pp. 11-48.

di certezza sono ritenuti veri con la modalità del sapere⁸⁰. Chi formula un'ipotesi non si limita ad opinare, ma pone in maniera assertoria la verità dell'ipotesi ricavata *per inductionem*. Un caso emblematico di ipotesi che ha raggiunto il massimo grado di certezza empirica è quello dell'ipotesi copernicana: «Ad esempio, nell'ipotesi del sistema copernicano non si è ancora incontrata una sola osservazione che non possa essere derivata. Siamo dunque in presenza di un *analogon* della certezza. Non si tratta di certezza apodittica, poiché è pur sempre possibile che il Creatore abbia dato un'altra disposizione ai pianeti, come dimostra l'ipotesi di Tycho de Brahe. La nostra convinzione però si basa sul fatto che, per quanti siano i fenomeni scoperti, è possibile derivarli tutti dal sistema di Copernico. Ci approssimiamo quindi alla certezza apodittica ed essa v'è collegata *comparative*»⁸¹. La forza dell'ipotesi copernicana risiede dunque nella continua conferma sperimentale, insufficiente, di per sé, ad escludere la possibilità di una smentita e l'apertura verso ipotesi alternative, ma comunque sufficiente a produrre la piena convinzione.

Come la conoscenza probabile e quella verosimile, anche l'ipotesi risulta compatibile, in generale, con il quadro epistemico dell'opinione, in cui il ritenere vero può approssimarsi al sapere attraverso una progressiva integrazione di ragioni oggettive: «Quando dico di opinare, avanzo una pretesa nei confronti del sapere. Opinando faccio sempre un passo verso il sapere. Si tratta infatti di una ragione insufficiente, a cui devono aggiungersi ulteriori complementi per renderla perfetta»⁸². L'ambito dell'opinione – se per opinione intendiamo, in senso molto generico, qualunque ritenere vero che non si presenta né come sapere né come credere – è dunque molto ampio, poiché spazia da forme di assenso del tutto insufficienti (l'opinione in senso stretto, come *Fürwahrhalten* sprovvisto di *Überzeugung*) a conoscenze altamente probabili, epistemicamente insufficienti ma comunque più vicine al sapere certo che alla mera opinione. All'interno di questo quadro

⁸⁰ Cfr. *supra*, pp. 224 e ssg. In *LBauch*, RT 72, p. 241 Kant non esita ad usare l'ipotesi copernicana come esempio di sapere necessario, svincolato (in quanto assenso) dall'effettiva apoditticità dell'oggetto: «sapere: la conoscenza è soggettivamente ed oggettivamente necessaria – apodittica. Ad esempio il sistema copernicano, [secondo cui] il sole sta al centro, sebbene la cosa possa essere allo stesso tempo del tutto diversa, dato che qui io parlo unicamente del ritenere vero».

⁸¹ *LWiener* 887-888, it. 146-147. Nella *Logik Blomberg* Kant fa un'osservazione simile. Qui però il passaggio dall'ipotesi alla teoria è ancora fondato sulla verifica completa delle conseguenze e non sull'idea di un *analogon* della certezza da raggiungere in modo progressivo: «Fino alla fine, quando il fondamento è sufficiente per tutte le determinazioni, ma anche non per più determinazioni di quelle che sono contenute nelle conseguenze, allora il fondamento è vero, e dunque l'ipotesi cessa. Il fondamento diviene una teoria. Una certezza. [...] Una delle ipotesi più famose è quella copernicana. Copernico assunse che il sole stesse fermo e che i pianeti gli ruotassero intorno, e osservò se questo potesse spiegare tutti i fenomeni dei corpi celesti; questa sua ipotesi, tuttavia, è divenuta un'opinione vera e un sistema completo che merita l'assenso di chiunque» (*LBlomberg* 222).

⁸² *LWiener* 850, it. 90.

trova posto anche l'ipotesi, in cui la sufficienza del ritenere vero cresce col moltiplicarsi delle conferme empiriche. Tra probabilità e ipotesi sussistono però due differenze fondamentali. La prima riguarda la natura della loro certezza: nel caso della probabilità, l'insufficienza del ritenere vero è compensata dal maggior numero di ragioni a favore rispetto a quelle contrarie (il tutto comparato con l'intera *ratio sufficiens*). Quando il ritenere vero raggiunge però la quantità di ragioni necessarie per divenire oggettivamente sufficiente, nulla vieta di considerarlo un sapere a tutti gli effetti, e, in taluni casi, persino un sapere apodittico⁸³. Nel caso dell'ipotesi, invece, la conferma sperimentale fa sì che il nostro assenso si presenti come un sapere puramente assertorio, accompagnato cioè da una certezza empirica sempre passibile di smentita. Per questo «un'ipotesi rimane sempre un'ipotesi». «Il fatto che le ipotesi in quanto tali non possano mai ottenere una certezza completa – precisa Kant in una *Reflexion* – risiede nel modo di inferire [*Schlussart*] determinato dalle conseguenze ai fondamenti»⁸⁴, ovvero nell'incompletezza del ragionamento induttivo, oltre che dall'impossibilità di una dimostrazione *ex datis* dell'ipotesi stessa. Il carattere fondativo e sistematico delle ipotesi spinge tuttavia Kant ad attribuire loro un valore più grande della semplice certezza empirica. Le ipotesi più salde, come quella copernicana, pur essendo intrinsecamente falsificabili, possiedono un tale livello di giustificazione da indurci a credere che non solo le conseguenze già verificate ma anche quelle ancora da verificare risulteranno ad esse conformi. Per questo Kant definisce la certezza delle ipotesi un *analogon* della certezza apodittica. Va precisato, però, che un tale *analogon* della certezza non deriva dall'alto livello di probabilità dell'ipotesi stessa. Piuttosto – e questa è la seconda differenza rispetto al sapere probabile – l'attribuzione di certezza è frutto di un ragionamento di tipo analogico: «Quando però tutte le conseguenze che mi si sono presentate possono essere spiegate per mezzo dell'ipotesi, allora la probabilità dell'ipotesi cresce e non c'è ragione per cui io non debba presumere che *tutte le conseguenze possibili* potranno essere spiegate»⁸⁵. È lo stesso concetto che Kant espone nella *Wiener Logik* in relazione all'ipotesi eliocentrica, quando afferma che «la nostra

⁸³ Questo vale soprattutto nel campo della probabilità a priori: nel caso, ad esempio, di una lotteria in cui, su 10 biglietti, 1 solo è vincente, so di avere 1/10 delle possibilità di vittoria. La mia conoscenza della probabilità è certa (e il mio giudicare a riguardo si qualifica modalmente come sapere), mentre della mia vittoria effettiva posso essere solo parzialmente convinto (in questo caso il mio ritenere vero sarà solo problematico). Aggiungendo progressivamente biglietti vincenti, le mie probabilità di vittoria aumentano, e con esse la mia convinzione e il grado del mio ritenere vero. Quando il numero di biglietti vincenti arriva a 10 ho certezza apodittica del fatto che vincerò (il fatto che io possa perdere è escluso a priori).

⁸⁴ R. 2687, AA XVI 471 (1780, meno probabile 1776-79).

⁸⁵ *LPölitz* 558 (corsivo mio).

convinzione si basa sul fatto che, *per quanti siano i fenomeni scoperti*, è possibile derivarli tutti dal sistema di Copernico»⁸⁶. Altrettanto chiaro è un passo della *KrV* relativo alla dimostrazione diretta: «di questo modo di inferire ci si serve – sebbene con una certa prudenza – quando si tratta di dimostrare qualcosa semplicemente come ipotesi, in quanto si assume l’inferenza in base all’analogia: se cioè le conseguenze che sono state esaminate concordano tutte quante con il fondamento assunto, allora concorderanno con esso anche tutte le altre conseguenze possibili. Ma in questa maniera un’ipotesi non potrà mai essere trasformata in una verità dimostrata»⁸⁷. Kant non intende ovviamente escludere il tema della probabilità dal campo delle ipotesi. La *Logik Jäsche*, ad esempio, è molto chiara a riguardo: «Abbiamo già osservato, a proposito della probabilità, che essa non è altro che un’approssimazione alla certezza. Questo è poi, in particolare, il caso delle *ipotesi*, con le quali non possiamo mai pervenire a una certezza apodittica, ma sempre solo a un grado, ora maggiore ora minore, di probabilità della nostra conoscenza»⁸⁸. Lo scopo dell’argomentazione kantiana è mostrare come il passaggio da un’ipotesi più o meno probabile ad una del tutto fondata – per dirla in termini precritici, il passaggio dall’ipotesi alla teoria⁸⁹ – non può avvenire nell’orizzonte della mera probabilità⁹⁰, ma solo giustificando per analogia la validità dell’inferenza induttiva su cui l’ipotesi si fonda.

Come abbiamo visto, per Kant il rapporto tra ipotesi e opinione è più complesso e articolato di quanto non fosse per i wolffiani. Altrettanto problematico è capire l’esatta collocazione delle ipotesi all’interno dell’epistemologia kantiana. L’appartenenza alla sfera del *Meinen* suggerisce un ambito di applicazione limitato all’*empiria*, visto che l’opinare è

⁸⁶ *LWiener* 888, it. 147 (corsivo mio).

⁸⁷ *KrV* A 790/B 818, it. 1115.

⁸⁸ *Logik* 84, it. 77. Il trattamento probabilistico dell’ipotesi è compatibile con l’idea di una probabilità a posteriori che Kant formula in diverse parti del suo *corpus* logico. Su questo tema cfr. M. CAPOZZI, *Le ipotesi nell’epistemologia di Kant*, in V. M. ABRUSCI, C. CELLUCCI, R. CORDESCHI, V. FANO (a cura di), *Atti del Convegno triennale della Società Italiana di Logica e Filosofia delle Scienze*, Roma 3-5 gennaio 1996, Edizioni ETS, Pisa, 1998, pp. 97 e ssg.

⁸⁹ Cfr. *LBomberg* 222.

⁹⁰ In campo wolffiano l’ipotesi è ritenuta una semplice opinione probabile, di cui i fenomeni costituiscono i requisiti parziali di verità. È dunque naturale per i razionalisti ricondurre il discorso sulla certezza ipotetica al solo campo del probabile (cfr. Wolff, *Logica latina* § 8, Baumgarten, *AL1* § 399, Meier, *Auszug* § 183). Un impulso al trattamento probabilistico dell’ipotesi è dato da Mendelssohn, che nei suoi *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit* usa il calcolo delle probabilità per chiarire la natura della certezza ipotetica e il criterio dell’unicità dell’ipotesi (cfr. ID. *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. von F. BAMBERGER, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971, pp. 504-510). Sulla dottrina delle ipotesi di Mendelssohn cfr. L. CATALDI-MADONNA, *La filosofia della probabilità*, cit., pp. 191-192.

escluso da molte scienze (su tutte la metafisica e la morale) ma non dalla fisica⁹¹. L'uso eminentemente empirico, e in particolare scientifico, dell'ipotesi è confermato da numerose evidenze testuali: la *Logik Jäsche*, ad esempio, afferma che «ci sono molte scienze che non permettono ipotesi alcuna, come per es. la matematica e la metafisica. Ma nella scienza della natura esse sono utili e indispensabili»⁹². Dello stesso tenore è la *Warschauer Logik*: «Alcune scienze non ammettono ipotesi, ad esempio la matematica; nella dottrina della natura non se ne può realmente fare a meno»⁹³. Occorre inoltre ricordare che, in base alla regola della possibilità della presupposizione, ciò che viene assunto per via ipotetica dev'essere un'oggetto possibile, conforme alle regole dell'esperienza. In caso contrario non si distinguerebbe un'ipotesi fondata e verosimile da una mera fantasia. Il rischio di sfociare nell'invenzione è ovviamente maggiore in ambito metafisico, dove la perdita di contatto con l'esperienza – la sola a poter garantire la possibilità dell'oggetto – apre la strada alle ipotesi trascendentali, con cui si assumono idee di ragione per spiegare i fenomeni. Formulare ipotesi trascendentali in metafisica significa dunque misconoscere la funzione regolativa delle idee: «I concetti della ragione sono pensati solo problematicamente, per fondare, in relazione ad essi (intesi come finzioni euristiche), principi regolativi dell'uso sistematico dell'intelletto nel campo dell'esperienza. A parte questo, essi sono meri enti di pensiero la cui possibilità non è dimostrabile, e che pertanto non possono essere posti a fondamento della spiegazione di fenomeni reali mediante un'ipotesi»⁹⁴.

Ad escludere completamente l'opinione, e con essa l'uso dei concetti verosimili⁹⁵ e delle ipotesi, dalla metafisica ci pensa la *Disciplina della ragion pura*:

«Ciò che la ragion pura giudica in modo assertorio dev'essere necessario (come tutto ciò che la ragione conosce), oppure non è niente in assoluto. Quindi, la ragion pura non contiene di fatto alcuna opinione. Le suddette ipotesi, invece, sono soltanto giudizi problematici, che per lo meno non possono essere confutati – benché non possano neanche essere dimostrati

⁹¹ «In molte scienze non è permesso opinare, per esempio in metafisica, matematica, morale, ecc. In fisica vi sono parecchie opinioni, in particolare per quanto riguarda le cause e gli eventi» (*LPölitz* 541). «Nelle conoscenze speculative o filosofiche si può opinare, ma solo di cose empiriche» (*LBusolt* 638).

⁹² *Logik* 86, it. 79.

⁹³ *LWarschauer* 596. Un'osservazione identica è contenuta anche in *LWiener* 887, it. 146. Cfr. anche *LPölitz* 559: «In metafisica le ipotesi sono qualcosa di insensato. Al contrario, in nessun luogo vi sono più ipotesi che nella dottrina della natura».

⁹⁴ KrV A 771/B 799, it. 1091.

⁹⁵ Come l'ipotesi, anche la verosimiglianza non trova dunque posto in metafisica, dove si pretende il sapere apodittico o, semmai, un uso puramente regolativo delle idee di ragione: «Infatti, voler rendere la realtà di tali idee semplicemente verosimile, è un proposito insensato, allo stesso modo che credere di dimostrare come semplicemente verosimile una proposizione della geometria. [...] Opinioni e giudizi verosimili riguardo a quel che conviene alle cose possono presentarsi soltanto come principi esplicativi di quel che è dato realmente, oppure come conseguenze in base a leggi empiriche [...]» (KrV A 775/B 803, it. 1095-97).

da niente –, e pertanto sono opinioni puramente private, di cui però non è ragionevole fare a meno (anche soltanto per una tranquillità interiore) di fronte all'insorgere di scrupoli contro di esse. Solo che le si deve mantenere in questa loro qualità e impedire con accuratezza che si presentino come dotate in sé di autorità e di una qualche validità assoluta, e facciano affogare la ragione sotto finzioni ed illusioni⁹⁶.

Il solo uso che è lecito fare delle ipotesi al di fuori dell'esperienza è un uso polemico, per confutare le argomentazioni illusorie dell'avversario o risolvere i dissidi interni la ragione stessa. Pur trattandosi di «armi di piombo», non «temprate con l'acciaio della legge di esperienza»⁹⁷, le ipotesi sono comunque utili, nel campo della ragion pura, «come armi da combattimento, non per fondarvi un diritto, ma solo per difenderlo»⁹⁸. Quest'uso si mantiene legittimo solo se chi formula ipotesi per fini polemici ne preserva il carattere problematico, evitando di far valere una congettura come un'opinione fondata: «Chi contrappone questi ipotetici antidoti alle pretese di un avversario [...] non dev'essere considerato come uno che voglia far proprie tali ipotesi come se fossero le sue vere opinioni. Egli le abbandona non appena abbia sconfitto la presunzione dogmatica dell'avversario»⁹⁹.

Proprio nel momento in cui Kant esclude con forza qualunque uso speculativo delle ipotesi dalla metafisica, la *Disciplina della ragion pura* sembra aprire un possibile spiraglio: «E tuttavia, nel seguito si mostrerà che, rispetto all'uso pratico, la ragione ha il diritto di ammettere qualcosa che in alcun modo essa sarebbe autorizzata a presupporre nel campo della semplice speculazione senza argomenti dimostrativi sufficienti»¹⁰⁰. Questa presupposizione che la ragion pura può legittimamente avanzare in campo morale assumerebbe, secondo la *Logik Dohna-Wundlacken*, i tratti di un'ipotesi pratica del tutto necessaria:

Qui noi parliamo solo di ipotesi della conoscenza teoretica. Ma ci sono anche ipotesi moralmente pratiche, che sono necessarie per il fatto che si presentano [*geschehen*] costantemente secondo regole certe. Al contrario, un'ipotesi dal punto di vista teoretico non è mai necessaria. Dal punto di vista morale, invece, è certa; ad esempio, il dovere è oggettivamente necessario e la felicità soggettivamente necessaria¹⁰¹.

⁹⁶ KrV A 781-782/B 809-810, it. 1103-05.

⁹⁷ KrV A 778/B 806, it. 1099.

⁹⁸ KrV A 777/B 805, it. 1099.

⁹⁹ KrV A 781/B 809, it. 1103.

¹⁰⁰ KrV A 776/B 804, it. 1097.

¹⁰¹ *LDohna* 746-747.

L'ammissibilità di ipotesi in ambito pratico è un argomento delicato, direttamente connesso al tema della fede morale. Per questo esso sarà oggetto di un'analisi più approfondita nel capitolo successivo¹⁰².

2.2. Il *Fürwahrhalten* e i suoi impedimenti

Il processo che dalla mera opinione conduce gradualmente al sapere non è né lineare né sottoponibile a regole oggettive. È un aspetto questo che emerge chiaramente dall'analisi della conoscenza probabile, per la quale è impossibile fornire un'autentica *logica probabilium* che vada oltre la semplice esposizione dei concetti di probabilità, dubbio, scetticismo, ecc.¹⁰³. Se la stima della probabilità verte su ragioni eterogenee del *Fürwahrhalten* – e dunque deve render conto dell'enorme complessità di questo fenomeno soggettivo – non c'è calcolo che tenga: «quando si tratta di certezza non si arriva al discernimento delle ragioni della certezza finché non vi si sia giunti effettivamente, e poiché in filosofia le ragioni del ritenere vero sono eterogenee, le possiamo soltanto ponderare, cioè soltanto cercare di commisurarle al nostro assenso. Non possiamo effettuare però una misura [precisa]»¹⁰⁴. Quando si tratta di valutare il grado del ritenere vero messo in campo dal soggetto, è vano pretendere di dare regole all'intelletto, regole che le logiche del passato hanno cercato più volte di elaborare senza successo¹⁰⁵. Quello che occorre in questo frangente non sono norme oggettive per il calcolo ma criteri e massime di orientamento, riconducibili ad un atto di riflessione che solo una capacità di giudizio allenata è in grado di fondare:

Del resto [le regole dell'intelletto] non ci danno alcun aiuto per l'uso, per il quale occorre soltanto la riflessione. L'intelletto è la facoltà delle regole. La facoltà del giudizio è la facoltà di distinguere se una regola in questo caso debba essere usata, dunque la facoltà di sussumere sotto una regola. A questa facoltà non posso dare semplici regole che vi presiedano. Perciò

¹⁰² Cfr. *infra*, pp. 340-341.

¹⁰³ Cfr. *LWiener* 883, it. 139: «Perciò una logica della probabilità è un'impresa impossibile. Certo, se con tale nome s'intende quella parte della logica in cui vengono chiariti i concetti del probabile, del dubbio, ecc., può andar bene. Ma se si devono indicare i gradi per giudicare se qualcosa è probabile o no, la cosa è impossibile».

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ «Nei trattati usuali di logica vi sono sempre determinate regole per l'uso dell'intelletto riguardo alla probabilità. Ma le regole sono ancora più oscure di quanto occorra per il loro uso» (*ibidem*). Kant allude molto probabilmente ai §§ 578-595 della *Logica latina* di Wolff e alla dottrina crusiana della probabilità, sulla quale aveva già avanzato forti riserve: «La logica della probabilità di Crusius è ritenuta da molti valida; ma essa contiene solamente osservazioni generali, che hanno acquisito credito grazie al tono erudito» (*LBlomberg* 38).

nell'indagine sulla probabilità, per quanto la facoltà di giudizio si estenda, non esistono regole di probabilità¹⁰⁶.

La *Urteilskraft* è una presenza costante nella dottrina del *Fürwahrhalten*. Kant vi fa riferimento quando deve individuare la facoltà cui ricondurre i modi dell'assenso, che descrive come «modalità del *sensus veri et falsi*»¹⁰⁷, ovvero forme di *Beurteilung* inerenti alla verità del giudizio. Sotto questo aspetto, i modi del *Fürwahrhalten* rappresentano quindi, più che modalità (oggettive) del giudizio, modalità (soggettive) del giudicare.

La *Urteilskraft* non consente però solo di determinare, in generale, i modi dell'assenso che si manifestano nell'atto del giudizio; essa risulta indispensabile anche per “decifrare” un fenomeno dell'animo umano basato su «una mescolanza d'inclinazioni e d'intelletto»¹⁰⁸, in cui cioè le cause soggettive contribuiscono tanto quanto le ragioni oggettive ad indirizzare il nostro ritenere vero: «Con ragioni [*Gründe*] – chiarisce Kant – penso soltanto a qualcosa di universale, mentre con cause [*Ursache*] soggettive ad un certo stato [*Zustand*] che agisce nell'uomo»¹⁰⁹. Il Giudizio – e in particolare il Giudizio riflettente – è alla base di qualsiasi atto di riflessione [*Überlegung*] e di indagine [*Untersuchung*], entrambi necessari, come vedremo, per chiarire la natura dell'assenso e per supportare l'intelletto nel cammino di avvicinamento al sapere. A questo scopo, occorre individuare le vere ragioni (oggettive o soggettive) a sostegno del ritenere vero e, soprattutto, gli ostacoli che ne impediscono la completa realizzazione.

2.2.1. Dubbi ed errori

L'impedimento principale che si frappone tra l'opinione e la certezza è il dubbio: secondo la definizione generale fornita dalla *Logik Hechsel*, infatti, «un dubbio è un mero ostacolo

¹⁰⁶ *LWiener* 883, it. 139.

¹⁰⁷ *LDohna* 732. Cfr. anche R. 2496, AA XVI 394: «*sensus veri et falsi*. Giudizio problematico: quello che io assumo. [Giudizio] assertorio e apodittico: ritenere vera una proposizione». Come osserva giustamente Capozzi (cfr. ID., *Kant e la logica*, cit., pp. 543-544), questa espressione richiama il titolo dell'opera di Rüdiger (*De sensu veri et falsi*) e la definizione crusiana della logica naturale come «percezione [*Empfindung*] del vero e del falso», ossia «capacità di giudicare [*beurteilen*] ragioni a favore o contro una cosa» (*Weg* § 55). L'equivalenza tra senso e Giudizio è inoltre confermata nella terza *Critica*: «Spesso si dà alla capacità di giudizio, quando ciò che viene notato non è tanto la sua riflessione quanto piuttosto il risultato di questa, il nome di senso, e si parla di un senso della verità, di un senso per la decenza, la giustizia, etc.» (KU 293, it. 389).

¹⁰⁸ *LWiener* 890, it. 150.

¹⁰⁹ *LWiener* 864, it. 111 (traduzione modificata). Cfr. la traduzione inglese della *Wiener Logik* in I. KANT, *Lectures on Logic*, transl. by J. M. Young, Cambridge University Press, 1992, p. 315.

del ritenere vero»¹¹⁰. Secondo quanto affermato nella *Logik Jäsche*, due sono le accezioni con cui è possibile intendere il dubbio: esso «può venire considerato o *soggettivamente* o *oggettivamente*. Il dubbio, infatti, viene inteso talvolta *soggettivamente* come la condizione di un animo indeciso e, *oggettivamente*, come la conoscenza dell'insufficienza delle ragioni del ritenere vero»¹¹¹. Considerato dal punto di vista soggettivo, il dubbio è quello stato in cui ci si trova «quando il nostro ritenere vero non è stabilito ([quando] si trova in equilibrio)»¹¹². Ciò si verifica quando c'è perfetta equivalenza tra le ragioni a favore e quelle contro l'assenso, quando cioè la conoscenza della verità è posta in una condizione di equilibrio scettico tra il probabile e l'improbabile. Quello che ne deriva è «uno stato d'animo in cui qualcosa ci impedisce l'assenso»¹¹³. Inteso oggettivamente, il dubbio, più che uno stato del ritenere vero¹¹⁴, rappresenta invece una ragione conoscitiva a sostegno dell'opposto contraddittorio. Così concepito, il dubbio è un *Gegengrund* che mina la solidità del ritenere vero e lo indirizza verso il suo contrario. La *Logik Dohna-Wundlacken* chiarisce questo punto riconducendo il dubbio in senso oggettivo [*dubium*] all'attività del dubitare [*Bezweifelung*], strettamente connessa a quella del *Fürwahrhalten*:

Il dubitare (*dubium*) come ragione oggettiva del ritenere vero è il giudizio che io esprimo sulla verità o il rapporto del giudizio col soggetto, nella misura in cui esso ritiene vero qualcosa. Il dubitare è una ragione oggettiva, per quanto piccola essa sia, per ritenere vero il contrario¹¹⁵.

Il *dubium*, come *Bezweifelung* che ci inclina verso il ritenere falso, non va quindi confuso con la *dubitatio*, il dubbio inteso come mera indecisione soggettiva. Questa indica una condizione puramente individuale e privata del ritenere vero, che non permette di instillare il dubbio in un ipotetico interlocutore: «Nel linguaggio comune – nota Kant – vengono confusi tra loro la *dubitatio*, [cioè] il dubbio soggettivo, e il *dubium*, [cioè] il dubbio oggettivo. Si dice: ho molti dubbi al riguardo, quando non si tratta di ragioni oggettive: in

¹¹⁰ *LHechsel* 373. Cfr. anche *LWiener* 881, it. 137: «Il dubbio rappresenta un semplice ostacolo al ritenere vero: è lo stato d'animo in cui qualcosa ci impedisce l'assenso».

¹¹¹ *Logik* 83, it. 76. Una distinzione simile è presente in Meier, che descrive il dubbio sia come una forma d'incertezza del conoscere sia come un ostacolo del *für wahr halten* (cfr. *supra*, p. 93).

¹¹² *LDohna* 743. Cfr. *Auszug* § 171: una conoscenza è dubbia quando le ragioni a favore o contro il nostro assenso «sono uguali da ambo le parti».

¹¹³ *LWiener* 881, it. 137.

¹¹⁴ «Lo stato del ritenere vero [*Zustand des Fürwahrhaltens*] con la consapevolezza dell'insufficienza si chiama stato di dubbio» (*LDohna* 743).

¹¹⁵ *Ibidem*.

tal modo si potrebbe dubitare per sé. Non si può però presentare tali dubbi all'altro come ragioni per indurlo a dubitare pure lui»¹¹⁶.

Sul versante oggettivo, cioè dal punto di vista delle ragioni dell'assenso, il dubbio può presentarsi come un'obbiezione [*Einwurf*] o un semplice scrupolo [*Skrupel*]: il manuale di Jäsche descrive la prima come «una ragione oggettiva per ritenere falsa una conoscenza ritenuta vera», il secondo come «una ragione contraria del ritenere vero che è valida solo soggettivamente»¹¹⁷. La differenza tra oggettivo e soggettivo si riferisce, in questo caso, al livello di distinzione con cui si conoscono le ragioni contrarie all'assenso: uno scrupolo è un dubbio «oggettivamente indistinto ed oscuro»¹¹⁸, delle cui cause non si è pienamente consapevoli¹¹⁹. Chi è soggetto a scrupoli, dunque, non sa «se l'ostacolo al ritenere vero ha un fondamento oggettivo o solo soggettivo, per es. solo nell'inclinazione, nell'abitudine, etc. Si dubita senza chiarire a se stessi, in modo distinto e determinato, la ragione del dubbio e senza poter discernere se questa ragione sta nell'oggetto stesso o solo nel soggetto»¹²⁰. Per questo Kant nella *Logik Pölitz* descrive lo scrupolo come una forma di parvenza¹²¹, mentre nella *Logik Philippi* lo associa addirittura al pregiudizio, vista la sua dipendenza da cause soggettive¹²². Lo scrupolo è quindi espressione di una mera *dubitatio*, in cui si percepisce un impedimento soggettivo al ritenere vero che però non può valere come una ragione contraria all'assenso, oggettiva e condivisibile: esso «è ciò che nelle conoscenze ci rende timorosi nell'assentire con tutta l'anima alla conoscenza, poiché qualcosa in noi si oppone all'assenso totale»¹²³. Per far sì che “questo qualcosa in noi” diventi un'obbiezione vera e propria è necessario che il mero scrupolo venga reso sufficientemente distinto,

¹¹⁶ *LWiener* 881, it. 137. Cfr. anche *LPölitz* 555: «Nel modo comune di parlare si confonde spesso il *dubium* (ragione oggettiva) con la *dubitatio* (ragione soggettiva). Una ragione soggettiva del dubbio vale solo per me, mentre quella oggettiva deve valere per tutti».

¹¹⁷ *Logik* 83, it. 76 (traduzione modificata).

¹¹⁸ *LWiener* 881, it. 137. Cfr. *Auszug* § 176: «Quando riteniamo qualcosa vero o falso, ogni conoscenza di una ragione contraria [*Grundes zum Gegenteil*] si definisce dubbio (*dubium*). I dubbi sono conosciuti in modo oscuro e indistinto o in modo razionale ed erudito. I primi si chiamano scrupoli (*scrupulus*) e gli altri obbiezioni (*obiectio*)».

¹¹⁹ «I dubbi sono: 1) dubbi, quando si è consapevoli delle ragioni e 2) scrupoli, quando non si è consapevoli delle ragioni» (*LBauch* 144). Parimenti, in *LPhilippi* 434-435: «Un impedimento [*Hindernis*] dell'assenso o del ritenere vero è soggettivo o oggettivo, ed è detto ostacolo [*Schwierigkeit*]. [...] Un ostacolo oggettivo, finché se ne è consapevoli, si chiama dubbio. Un ostacolo soggettivo di cui non sono consapevole si chiama scrupolo».

¹²⁰ *Logik* 83, it. 76.

¹²¹ «Lo scrupolo è un ostacolo del ritenere vero, di cui non so se è oggettivo o soggettivo; se è solamente soggettivo esso non è valido, poiché è una mera parvenza» (*LPölitz* 555).

¹²² «Gli scrupoli consistono in una resistenza [*Widerstande*] che il nostro intelletto percepisce. Essi si fondano sui pregiudizi» (*LPhilippi* 434).

¹²³ *LWiener* 881, it. 137.

attraverso un processo di chiarificazione delle ragioni del ritenere vero. Significativo in proposito è un passo della *Logik Busolt*:

Sia nel ritenere vero sia nelle obiezioni comincio con rappresentazioni oscure [*dunkeln Vorstellungen*]. Prima di fare obiezioni, il ritenere vero comincia a diventare dubbioso. Non si vuole concedere [*einräumen*] questo o quello; tuttavia non lo si può rendere noto all'altro, e dunque sorge uno scrupolo. Uno scrupolo è pertanto una ragione del dubbio nella misura in cui non può essere conosciuto con chiarezza, e ha luogo principalmente in coloro che non sono in grado di rendere distinte le proprie obiezioni. Si trovano scrupoli per cause soggettive. Queste non possono essere confutate poiché riguardano lo stato d'animo [*Gemütszustand*], l'abitudine¹²⁴.

Kant non chiarisce quale sia l'operazione per trasformare lo scrupolo in obiezione, né quale sia la facoltà preposta a tale scopo. Vi sono però diverse evidenze testuali che autorizzano a ritenere la chiarificazione dello scrupolo un atto prettamente riflessivo, connesso ad una capacità di giudizio esercitabile ma non sottoponibile a regole: nella *Logik Blomberg*, ad esempio, Kant scrive che «quando rifletto [*überlege*] più da vicino sullo scrupolo, e medito [*nachdenke*] meglio sulla cosa, allora ne scaturisce un dubbio»¹²⁵; nella *Logik Philippi*, invece, afferma che «gli scrupoli necessitano sempre di un'indagine [*Untersuchung*]»¹²⁶. Riflessione [*Überlegung*] e indagine [*Untersuchung*] sono due concetti chiave della logica kantiana, fin dalle sue prime elaborazioni precritiche: già la *Logik Blomberg* afferma «che bisogna distinguere il riflettere dall'indagare e dall'indagine. Riflettere significa confrontare qualcosa con le leggi dell'intelletto. Indagare, invece, significa propriamente riflettere in maniera mediata»¹²⁷. Come verrà chiarito meglio nella *Logik Jäsche*, l'indagine consiste in un esame delle ragioni a sostegno dell'assenso, per verificare se queste «sono sufficienti o insufficienti in rapporto all'oggetto»¹²⁸. Ancora più pervasivo è il ruolo della riflessione, dato che questa ha il compito di verificare «a quale facoltà conoscitiva pertiene una conoscenza»¹²⁹. Si tratta quindi di un'operazione cui non è possibile rinunciare, nemmeno di fronte a conoscenze autoevidenti¹³⁰. Nel caso degli scrupoli, il processo di riflessione ha lo scopo di far luce sull'origine dei *Gegengründe* che

¹²⁴ *LBusolt* 645.

¹²⁵ *LBlomberg* 202.

¹²⁶ *LPhilippi* 435.

¹²⁷ *LBlomberg* 161.

¹²⁸ *Logik* 73, it. 66.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ «Alcune proposizioni possono essere ammesse senza indagine. Ad esempio, se il tutto sia maggiore delle parti. Benché qui non occorra indagare, è necessario riflettere» (*LWiener* 862, it. 107); «Senza riflessione non si può affatto giudicare, ma lo si può benissimo fare senza indagine; anche ciò che è immediatamente certo non ammette alcuna l'indagine» (*LDohna* 737).

ostacolano l'assenso, rivelando se questi sono radicati nel soggetto o presentano una qualche sufficienza oggettiva. Lo scopo dell'indagine riflessiva è dunque portare al giusto livello di chiarezza e distinzione un elemento del processo conoscitivo che Kant inserisce nel novero delle *dunkle Vorstellungen*, “nascoste” nelle profondità dell'animo umano. Sul carattere oscuro degli scrupoli insiste anche la *Logik Pölitz*:

È straordinario il fatto che l'intelletto operi spesso nell'oscurità; che questo sia vero, lo vediamo dall'espressione impropria: io sento [*föhle*] che questo o quello è vero, anche se non se ne so indicare la ragione. Della riflessione [*Reflexion*] dell'intelletto non si è consapevoli, ma lo si è del suo risultato, del fatto che qualcosa è vero o falso. Quest'ultimo aspetto si chiama scrupolo: si è consapevoli di un dubbio contro una cosa, ma non si sa indicarne una ragione. Se ciò si verifica [il dubbio] si chiama obiezione¹³¹.

Occorre precisare che l'oscurità che Kant attribuisce allo scrupolo – legata a processi cognitivi che avvengono “nel profondo” e di cui il soggetto è in larga parte inconsapevole¹³² – può essere intesa in termini tanto logici quanto psicologici. Dal punto di vista logico, l'oscurità degli scrupoli va concepita come un'assenza di chiarezza e distinzione, dato che la logica, più che interessarsi alle rappresentazioni oscure, intende fornire regole per la chiarificazione dei concetti confusi: «Non interessa perciò alla logica il fatto che noi accogliamo nell'anima delle rappresentazioni oscure, ma come la chiarezza possa essere portata alla distinzione e questa alla completezza»¹³³. Il processo di chiarificazione degli scrupoli non si realizza, tuttavia, attraverso la mera scomposizione logico-analitica delle note concettuali¹³⁴, bensì, in termini più propriamente psicologici, tramite un processo di analisi autoriflessiva delle ragioni dell'assenso, con cui diveniamo coscienti delle cause oscure a fondamento della nostra *dubitatio*. Tale processo deve basarsi su una capacità di giudizio cui è impossibile fornire norme a priori: come ricorda la *KrV*, infatti, «se l'intelletto è capace di essere istruito e attrezzato mediante delle regole, la facoltà di giudizio, invece, è un talento [*Talent*] particolare, che non può essere insegnato ma solo

¹³¹ *LPölitz* 536.

¹³² Quello delle rappresentazioni oscure è un tema molto complesso e controverso, che Kant sviluppa a partire da un confronto con la gnoseologia e l'estetica wolffiane. Per approfondire l'argomento rimandiamo ai saggi di F. WUNDERLICH, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin, 2005; C. LA ROCCA, *Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant*, in H. F. KLEMME, M. PAUEN, M.-L. RATERS (Hrsg.), *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Hässlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Aisthesis, Bielefeld, 2006, pp. 19-64; P. RUMORE, *L'ordine delle idee*, cit., pp. 65-92.

¹³³ *LPWiener* 840, it. 74.

¹³⁴ Già in campo logico Kant si discosta dalla tradizione wolffiana indicando, oltre all'analisi, un processo di distinzione concettuale basato sulla sintesi. Il primo consente nel «rendere distinto un concetto», il secondo nel «formare un concetto distinto» (*Logik* 63, it. 57).

esercitato»¹³⁵. È proprio ad un *Talent* che Kant riconduce l'abilità di chiarire gli scrupoli soggettivi: «è un grande talento – si legge nella *Logik Pölitz* – quello di indovinare [*erraten*] in anticipo gli scrupoli in cui si potrebbe incappare [*aufstossen*]]»¹³⁶. Così anche nella *Wiener Logik*: «È indizio di grande talento la capacità di rendere chiari ad un altro i suoi scrupoli»¹³⁷.

Lo scrupolo non può essere superato finché non raggiunge la chiarezza (e dunque l'oggettività) sufficiente a diventare un'obiezione: «Il dubbio – si legge in un'annotazione dei primi anni Ottanta – è un semplice ostacolo soggettivo del ritenere vero. L'obiezione è una ragione oggettiva per ritenere falsa una conoscenza ritenuta vera»¹³⁸. Rispetto allo scrupolo, l'obiezione presenta quindi un duplice vantaggio: in primo luogo, permette di sciogliere [*auflösen*] definitivamente il dubbio, non solo di rispondere [*beantworten*] ad esso; per sciogliere un dubbio bisogna infatti «rendere comprensibile come esso abbia avuto origine»¹³⁹, e ciò è possibile solo in rapporto ad un'obiezione, che è appunto un dubbio reso distinto¹⁴⁰. In secondo luogo, le obiezioni, una volta che sono state vagliate e confutate¹⁴¹, consentono di «portare la certezza del conoscere ad un grado più elevato di perfezione»¹⁴². Le obiezioni non servono quindi a confutare una conoscenza, ma sono ad indebolirla, svelandone i punti critici e contribuendo così al suo perfezionamento¹⁴³.

Ben diverso è il caso dell'errore. I dubbi e le obiezioni si limitano ad ostacolare un *Fürwahrhalten* che si considera già acquisito e, soprattutto, orientato verso la verità: «Le obiezioni – infatti – presuppongono che le conoscenze siano già ritenute vere»¹⁴⁴. L'errore, al contrario, è una forma di inganno o di conoscenza illusoria della verità, poiché

¹³⁵ KrV A 133/B 172, it. 295.

¹³⁶ *LPölitz* 556.

¹³⁷ *LWiener* 881, it. 137.

¹³⁸ R. 2638, AA XVI 445 (usata come fonte da Jäsche in *Logik* 83, it. 76).

¹³⁹ *Logik* 83, it. 76.

¹⁴⁰ Se uno scrupolo non è trasformato in obiezione, e in seguito sciolto, «il dubbio viene semplicemente sopito, ma non superato» (*ibidem*).

¹⁴¹ Essendo *Gegengründe* oggettivi del ritenere vero, le obiezioni possono essere risolte in una dimensione intersoggettiva: «la confutazione delle obiezioni dovrebbe essere fatta in modo amichevole: invece di limitarci a respingere l'altro dobbiamo cercare come un intelletto altrimenti valido abbia potuto essere indotto a simili obiezioni, cercare cioè da quale parvenza siano sorte le obiezioni. Se troviamo quindi uno scambio [tra ragioni oggettive e cause soggettive] dobbiamo spiegarglielo e in tal modo *nodum resolvere, non secare*» (*LWiener* 832, it. 138).

¹⁴² *LWiener* 882, it. 137 (traduzione modificata).

¹⁴³ «Le obiezioni non confutano ancora, ma devono soltanto indebolire la conoscenza» (*LWiener* 881, it. 137). La certezza si fonda sull'esclusione dell'opposto contraddittorio. Le obiezioni, se confutate, permettono di escludere progressivamente la possibilità del contrario e di approssimarsi così alla certezza completa.

¹⁴⁴ *LWiener* 881, it. 137.

induce a ritenere vero ciò che è falso, e viceversa. Già Meier aveva posto il problema in questi termini: «L'errore (*cognitio erronea, error*) – si legge nell'*Auszug* – consiste nel fatto che riteniamo vera una conoscenza falsa e falsa una conoscenza vera»¹⁴⁵. Kant ribadisce questo concetto collegando l'errore alla parvenza: «Il contrario della verità è la falsità; essa viene detta errore, quando la si prende per la verità. Un giudizio erroneo (l'errore, infatti, così come la verità, non ha luogo che nel giudizio) è quindi un giudizio che scambia la parvenza della verità per la verità stessa»¹⁴⁶. Come già per Meier, quindi, l'analisi kantiana dell'errore è mossa prevalentemente da un interesse epistemologico, più che formale: non si tratta di descrivere gli aspetti puramente logici dell'errore, quanto piuttosto i processi epistemici – descritti col lessico del *Fürwahrhalten* – che presiedono alla formazione dell'errore a livello soggettivo¹⁴⁷. Interrogarsi sulla natura dell'errore «nel significato formale della parola» significa quindi domandarsi «come una forza qualunque – nello specifico l'intelletto – possa deviare dalle proprie leggi essenziali»¹⁴⁸. La risposta a questo interrogativo è anch'essa di tipo gnoseologico:

nessuna forza della natura – scrive Kant nella prima *Critica* – può da se stessa deviare dalle proprie leggi. Perciò né l'intelletto da solo (senza l'influsso di un'altra causa), né i sensi, presi isolatamente commettono errori: il primo non commette errori per il fatto che, quando agisce solo conformemente alle proprie leggi, ha un effetto (il giudizio) che concorda necessariamente con queste leggi. Nell'accordo con le leggi dell'intelletto consiste l'aspetto formale di ogni verità. Nei sensi non è presente alcun giudizio, né un giudizio vero né uno falso. Ora, siccome non possediamo altre sorgenti di conoscenza eccetto queste due, ne segue che l'errore viene indotto soltanto da un inavvertito influsso della sensibilità sull'intelletto, per mezzo del quale accade che i fondamenti soggettivi del giudizio confluiscono assieme a quelli oggettivi facendoli deviare dalla loro destinazione¹⁴⁹.

Questa deviazione inconsapevole dell'intelletto dalle sue regole a causa di una forza estranea è la fonte primaria della parvenza, che va considerata, in termini soggettivi, come «un fondamento del ritenere vera una conoscenza falsa»¹⁵⁰. Kant recupera l'idea meieriana dell'errore come *Blindheit* dell'intelletto¹⁵¹, così come il forte nesso tra errore e

¹⁴⁵ *Auszug* § 109. Era consuetudine diffusa nell'illuminismo tedesco quella di considerare l'errore un *actus assentiendi* scorretto e fonte di pregiudizio (quando connesso alla *praecipitantia in iudicando*). Cfr. *supra*, pp. 42-43, 57-58, 75.

¹⁴⁶ *Logik* 53, it. 47.

¹⁴⁷ Kant si interessa dell'errore – così come della parvenza – da un punto di vista prettamente logico quando tratta delle inferenze. Cfr. M. CAPOZZI, *Kant e la logica*, cit., pp. 481-482.

¹⁴⁸ *Logik* 53, it. 47.

¹⁴⁹ KrV A 294/B 350-351, it. 527-529.

¹⁵⁰ *Logik* 54, it. 48 (traduzione modificata).

¹⁵¹ *Vernunftlehre* § 139.

persuasione: nell'*Auszug*, infatti, la *persuasio* è definita come «l'errore, per cui immaginiamo di essere convinti, laddove non lo siamo»¹⁵². Kant fa proprio il lessico di Meier integrandolo nella sua dottrina del *Fürwahrhalten*. Il possesso illusorio di convinzione che porta alla *persuasio* viene spiegato in termini di ragioni dell'assenso: la persuasione, secondo la *Logik Jäsche*, è difatti «un ritenere vero in base a ragioni insufficienti di cui s'ignora se siano solo soggettive o anche oggettive»¹⁵³. È proprio questa confusione sull'origine dei *Gründe* a generare la parvenza che sta alla base dell'errore¹⁵⁴, ed è questa parvenza che va svelata se si vuole evitare di errare. Un'operazione che, come vedremo, richiede nuovamente l'intervento della riflessione.

2.2.2. Persuasione e convinzione

Nelle logiche wolffiane il binomio convinzione-persuasione serve a mostrare il divario tra generi positivi di assenso, connessi alla certezza, e forme ingannevoli di *pro vero habere*, inerenti soprattutto alla sfera del pregiudizio. Wolff, ad esempio, associa la *convinctio* al possesso e alla comunicazione della certezza e la *persuasio* alla falsa illusione prodotta da una conoscenza insufficiente delle ragioni di verità¹⁵⁵. Un impulso agli studi sull'argomento viene dall'ambito estetico, soprattutto per merito di Baumgarten, che attribuisce alla *persuasio* un significato positivo nel contesto della nuova *gnoseologia inferior*¹⁵⁶. Le novità introdotte da Baumgarten confluiscono nell'estetica meieriana, dove la persuasione estetica viene esplicitamente contrapposta a quella logica:

La certezza estetica – si legge negli *Anfangsgründe* – consiste dunque nella conoscenza vivida della verosimiglianza estetica. Questa certezza è detta persuasione estetica in senso positivo (*persuasio aesthetica bono significatu*), dato che in logica si dà alla parola persuasione un significato fortemente negativo¹⁵⁷.

¹⁵² *Auszug* § 184.

¹⁵³ *Logik* 73, it. 66.

¹⁵⁴ «Ciò che rende possibile l'errore è dunque la parvenza, a causa della quale, nel giudizio, ciò che è meramente *soggettivo* viene scambiato per ciò che è *oggettivo*» (*Logik* 54, it. 48). La dipendenza dell'errore dalla parvenza è ben illustrata anche in *LPölitiz* 526: «Un errore contiene dunque falsità e una parvenza di verità. Un giudizio che scambia la parvenza di verità con la verità stessa è errato. La parvenza è una ragione per ritenere vere conoscenze false».

¹⁵⁵ Cfr. *supra*, p. 41.

¹⁵⁶ Cfr. *supra*, pp. 69 e ssg.

¹⁵⁷ *Anfangsgründe* § 151.

Rimanendo nell'ambito logico, la *Überredung* indica, sia per Baumgarten sia per Meier, uno stato di illusoria convinzione soggettiva. Meier è tuttavia più preciso di Baumgarten (e di Wolff) nel definire i contorni della *persuasio mala* in rapporto all'opinione. Nell'*Estetica* Baumgarten definisce la persuasione come «un'erronea opinione di certezza»¹⁵⁸ e, nell'*Acroasis logica*, come un'opinione assunta come certa¹⁵⁹, confermando così il nesso tra opinione e persuasione già promosso da Wolff. Quest'ultimo – specie nella *Logica tedesca* – individua la causa dell'opinione nell'illusorietà di alcune forme di ragionamento sillogistico¹⁶⁰, associando l'opinione alla parvenza foriera di persuasione soggettiva¹⁶¹. Nell'*Auszug* Meier sostiene, al contrario, che «un'opinione (*opinio*) è una conoscenza incerta, nella misura in cui la assumiamo e al contempo riconosciamo che essa non è certa»¹⁶². L'opinione, per Meier, non contiene quindi nulla di illusorio, purché chi la possiede sia consapevole di star ammettendo come vera una conoscenza incerta. Kant accoglie fin da subito il punto di vista di Meier. La *Logik Blomberg* commenta così il § 181 dell'*Auszug*:

[L'opinione] è distinta dalla persuasione. Entrambe sono conoscenze incerte, ma la persuasione la si ritiene certa. L'opinione, al contrario, non la si ritiene certa. [...] L'opinione non è un errore, ma solo una conoscenza imperfetta, una mancanza, perché qualcosa nel nostro giudizio non possiede un fondamento sufficiente. Noi possiamo sempre avanzare molte opinioni senza per questo errare, se non le consideriamo delle persuasioni¹⁶³.

La R. 2677 coeva alla *Logik Blomberg* conferma l'estraneità della *persuasio* dalla sfera del *Meinen*: «Una conoscenza incerta, se è ritenuta incerta, si chiama opinione; se appare certa, allora è persuasione. Quest'ultima è sempre falsa *formaliter*»¹⁶⁴. La persuasione contiene sempre un difetto procedurale al suo interno, dato che chi ne è affetto si considera erroneamente convinto, contravvenendo alle regole dell'intelletto. In questa fase, tuttavia, Kant non distingue ancora con precisione la *Meinung* dalla *Überredung* in base alla forma,

¹⁵⁸ *Estetica* § 830.

¹⁵⁹ AL1 § 402.

¹⁶⁰ Cfr. *Logica tedesca*, cap. VII, § 19, it. 213: «Se assumiamo definizioni che *sembrano* possibili e lasciamo passare, nei sillogismi, alcune premesse che hanno la *parvenza* di correttezza benché non possiamo ancora dimostrarle né convalidarle con indubitata verità, allora perveniamo a opinioni».

¹⁶¹ Cfr. *Logica tedesca*, cap. XIII, § 13, it. 281: «Ci si deve guardare dal ritenere (come suole accadere tutti i giorni) per convincimento una persuasione, cioè una *falsa illusione*, come se riconoscessimo la veridicità della cosa, che tuttavia non ancora vediamo».

¹⁶² *Auszug* § 181.

¹⁶³ *LBlomberg* 218. Cfr. anche *LPhilippi* 439: «L'opinione è una conoscenza incerta, di cui siamo consapevoli che è incerta. Persuasione è quando riteniamo certa una conoscenza incerta».

¹⁶⁴ AA XVI 465. Adickes fa risalire questa *Reflexion* ai primi anni Sessanta o, al più tardi, agli inizi degli anni Settanta.

visto che la *Logik Blomberg* non solo ammette la possibilità di opinioni false *formaliter*, ma lega anche la correttezza dell'opinione esclusivamente alla sua verità materiale: «L'opinione può spesso essere falsa secondo la materia, pur essendo allo stesso tempo vera secondo la forma; e, viceversa, può essere vera secondo la materia ma falsa secondo la forma. Nel primo caso è falsa, nel secondo invece è sempre vera»¹⁶⁵. Si tratta di una prospettiva che Kant abbandona nelle logiche più tarde, dove l'effettivo divario tra opinione e persuasione viene ricondotto proprio ad una questione di falsità formale, riscontrabile nella seconda ma del tutto assente nella prima. La *Logik Jäsche* è chiara in proposito:

Benché ogni persuasione sia falsa rispetto alla forma (*formaliter*), giacché qui una conoscenza incerta sembra essere certa, tuttavia essa può essere vera rispetto alla materia (*materialiter*). Ed è appunto per questo che essa si distingue dall'opinione, che è una conoscenza incerta *che viene ritenuta incerta*¹⁶⁶.

Stando alla definizione canonica, l'opinare è infatti un «ritener vero insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente, e che è accompagnato da *consapevolezza*»¹⁶⁷. Chi opina si riserva di dare l'assenso ad una conoscenza in modo problematico, senza per questo cadere vittima di una parvenza: costui è *cosciente* che il proprio ritenere vero è solo problematico¹⁶⁸. Per questo, afferma Kant, «l'opinare non ha nulla di dannoso, purché io sia consapevole dell'insufficienza del mio ritenere vero»¹⁶⁹. Il *Meinen*, benché incapace di suscitare convinzione, possiede una funzione epistemica positiva, se usato correttamente come primo fondamento per future conoscenze certe. Kant – più di quanto non faccia Meier¹⁷⁰ – sottrae quindi l'opinione dalla sfera negativa della *δόξα*, cui veniva tradizionalmente associata.

Kant resta comunque fedele alla tradizione wolffiana quando individua nel divario tra *Überzeugung* e *Überredung* il punto di confine tra forme corrette e illusorie di

¹⁶⁵ *LBomberg* 219. Lo stesso è sostenuto nella R. 2677 appena citata: «Un'opinione può essere vera *formaliter* e falsa *materialiter*, e viceversa».

¹⁶⁶ *Logik*, it. 67

¹⁶⁷ KrV A 822/B 850, it. 1155. Cfr. *LPölitiz* 541.

¹⁶⁸ «Opinare, cioè quando ritengo vera una cosa, pur sapendo di non avere per questo alcuna ragione sufficiente. Non vi è né una ragione soggettiva né oggettiva del ritenere vero. [...] Non è propriamente nient'altro che un ritenere vero problematico» (*LBusolt* 637).

¹⁶⁹ *LWiener* 850, it. 89.

¹⁷⁰ Sebbene distingua l'opinione dalla persuasione, Meier è ancora restio a recidere il nesso tra opinione e pregiudizio, suggerendo quindi possibili usi negativi del *Meinen*: «la conoscenza incerta che noi assumiamo o rigettiamo per precipitazione è una conoscenza precaria, un pregiudizio, un'opinione preconcepita (*praecaria cognitio, praeiudicium, praeconcepta opinio*)» (*Auszug* § 168). Per Kant, al contrario, l'opinione non ha niente a che fare con il pregiudizio.

Fürwahrhalten: «Il ritenere vero completo accompagnato da consapevolezza si definisce convinzione. [...] Il ritenere vero di cui non si sa se esso scaturisce da ragioni soggettive o oggettive è persuasione»¹⁷¹. La convinzione indica, genericamente, qualsiasi modalità fondata e consapevole di *Fürwahrhalten*, in cui il soggetto che giudica è conscio di possedere sufficienti ragioni oggettive e/o soggettive per dare l'assenso ad una conoscenza¹⁷². In base a questi parametri, il modo del ritenere vero più adatto (ma non l'unico, come vedremo) a suscitare convinzione è senza dubbio il sapere, e in particolare il sapere apodittico, con il quale il soggetto esclude la possibilità dell'opposto e avanza – a ragione – pretese di oggettività: «La convinzione – leggiamo nella *Logik Pölitz* – è lo stato del soggetto nel quale è impossibile che egli ritenga vero il contrario. Qui è presente un ritenere vero soggettivamente necessario, dunque [la convinzione] deve avere il proprio fondamento anche nell'oggetto»¹⁷³. Questa oggettività – di cui la necessità soggettiva è indice – rende possibile la comunicazione del ritenere vero tra individui dotati di ragione, dato che l'assenso convincente è, per definizione, «valido per chiunque»¹⁷⁴. Tralasciando momentaneamente il problema della comunicabilità della fede e dello statuto epistemico della convinzione pratica, sui quali torneremo in seguito¹⁷⁵, possiamo dunque annoverare tra le caratteristiche principali della convinzione 1) la fondatezza epistemica accompagnata da consapevolezza, 2) l'oggettività e 3) la comunicabilità. La persuasione rappresenta l'esatto opposto della convinzione sotto ognuno di questi aspetti: 1) tanto la convinzione è fondata in modo consapevole su ragioni oggettive, quanto la persuasione si presenta come un «ritenere vero in base a cause [*Ursachen*] soggettive che vengono ritenute falsamente oggettive»¹⁷⁶. La persuasione, quindi, non è solo radicata «nella particolare costituzione del soggetto»¹⁷⁷ ma è anche un «ritenere vero ingannevole»¹⁷⁸, perché chi è persuaso non sa

¹⁷¹ *LBusolt* 647. La *Logik Philippi* distingue la *convinctio* dalla *persuasio* riconducendo la prima all'intelletto e la seconda ai sensi: «Una conoscenza apparentemente certa si chiama persuasione. La certezza che scaturisce dall'intelletto e non dalla parvenza sensibile è convinzione. Questa che scaturisce dalle regole dell'intelletto è certezza oggettiva, quella è certezza soggettiva» (*LPhilippi* 437). Questa suddivisione fa eco a quella tra probabilità e verosimiglianza, anch'essa basata sul divario tra intelletto e sensibilità (cfr. *supra*, p. 154-155).

¹⁷² Si può essere convinti di qualcosa sia da un punto di vista teoretico, quando si hanno ragioni oggettive e soggettive sufficienti per dare l'assenso (sapere), sia da un punto di vista pratico, quando si hanno ragioni soggettive (ma non oggettive) del ritenere vero (credere).

¹⁷³ *LPölitz* 542.

¹⁷⁴ KrV A 820/B 848, it. 1153. Cfr. *LBusolt* 629: «In generale, è vero ciò che è valido per chiunque, e ciò che ha solo una validità privata [*Privatgültigkeit*] è una parvenza».

¹⁷⁵ Cfr. *infra*, pp. 319 e ssg.

¹⁷⁶ *LPölitz* 547.

¹⁷⁷ KrV A 820/B 848, it. 1153.

¹⁷⁸ KrV A 821/B 849, it. 1155.

indicare le effettive ragioni del proprio assenso e si ritiene così erroneamente convinto. 2) La persuasione ha origine da fattori extralogici del tutto individuali, come l'inclinazione, il desiderio, l'abitudine, ecc. e dunque possiede una mera validità privata. 3) Essendo un ritenere vero puramente soggettivo, la persuasione non è comunicabile. Ciò significa che convincere e persuadere hanno significati del tutto diversi in chiave intersoggettiva: convincere qualcuno significa addurre ragioni oggettive (verificabili e condivisibili) per spingerlo all'assenso. Chi è abile a persuadere, invece, fa leva esclusivamente sulle inclinazioni soggettive del suo interlocutore: «L'arte di persuadere la possiede colui che sa attraverso quali impulsi [*Triebe*] l'altro può essere maggiormente influenzato»¹⁷⁹.

La persuasione – al pari dell'errore – rappresenta per Kant un residuo di parvenza all'interno del ritenere vero che dev'essere eliminato se si vuole approdare alla piena convinzione. Come per Meier¹⁸⁰, il passaggio dalla *Überredung* alla *Überzeugung* è un elemento cruciale nel processo di acquisizione della certezza che dall'opinione e da forme illusorie di conoscenza conduce al sapere. Il problema è capire quali soluzioni adottare per svelare la parvenza. Non si tratta di un'impresa semplice: se chi è persuaso è vittima di un inganno soggettivo, poiché crede di essere convinto pur non essendolo, come può capire se il suo ritenere vero è realmente una convinzione o una mera persuasione? Visto che uno dei limiti della persuasione è la mancanza di comunicabilità, il metodo più diretto – anche se non conclusivo – per rivelare la parvenza è quello di ricorrere ad un criterio esterno, ovvero il confronto con l'altro:

il tentativo che noi facciamo, utilizzando con un altro intelletto i fondamenti del giudizio che sono validi per noi, al fine di scoprire se essi abbiano su una ragione altrui lo stesso effetto che hanno sulla nostra, è tuttavia un mezzo – per quanto solo soggettivo – non diciamo per produrre convinzione, ma almeno per scoprire la semplice validità privata del giudizio, vale a dire quanto vi è in esso di semplice persuasione¹⁸¹.

Nella *Logik Jäsche* Kant suggerisce l'uso di criteri esterni di verità come mezzo per combattere la parvenza alla base dell'errore. Errore e persuasione hanno un'origine comune (la confusione ingannevole tra ragioni oggettive e cause soggettive), ed entrambi fanno capo all'attività stessa del giudicare, le cui dinamiche sono descritte col linguaggio del

¹⁷⁹ *LBauch* 148. Un esempio di discorso persuasivo è quello di Voltaire: «Voltaire ha il vizio di saper portare il lettore dalla sua parte attraverso particolari ed opportuni giri di parole e attraverso qualcosa di comico. Poiché, dove trovo diletto, io assumo il suo partito» (*LPhilippi* 465).

¹⁸⁰ Cfr. *supra*, pp. 102 e ssg.

¹⁸¹ KrV A 821/B 849, it. 1155.

Fürwahrhalten: «L'errore – si legge in una *Reflexion* – è contrapposto al ritenere vero, non alla verità. Il medio [*das Mittlere*] è il giudizio problematico»¹⁸². Ciò che si contrappone alla verità in senso logico è la falsità, ma questa non coincide necessariamente con l'errore: quest'ultimo sorge solo se *si ritiene vero* il falso (o viceversa). L'errore consiste quindi in un'assunzione fallace di verità indotta dalla parvenza, in un contesto di falsa persuasione soggettiva. Un'altra *Reflexion* chiarisce molto bene la questione: «L'opposto logico della verità è la falsità. Il contrario [*Widerspiel*], o l'opposto *diametricale*, è l'errore. Il ritenere vero ciò che è falso si basa sulla parvenza. La verità è concordanza con l'oggetto, mentre la parvenza col soggetto. Ogni errore presuppone una parvenza»¹⁸³. Se l'errore e la parvenza hanno una radice comune, entrambe possono essere combattute con gli stessi antidoti. Antidoti che, tuttavia, prevedono l'uso di massime orientative, non di regole logiche valide a priori. La *Logik Jäsche* ne elenca tre: «1) pensare in proprio, 2) pensarsi al posto di un altro e 3) pensare sempre in accordo con se stessi. La massima del pensare in proprio può essere detta *modo di pensare illuminato*; la massima di mettersi in altri punti di vista: *modo ampio*; e la massima di pensare sempre in accordo con se stessi: *modo coerente o cogente*»¹⁸⁴. Le prime due massime, in particolare, espongono i pregi di un intelletto attivo, esercitato in una dimensione intersoggettiva: pensare da sé significa superare l'uso passivo della ragione che ci imbriglia in pregiudizi, ricorrendo all'intelletto comune come massima orientativa del pensiero; pensare in modo ampio vuol dire invece soddisfare il naturale impulso alla condivisione della conoscenza che contraddistingue la pratica speculativa e che rende esecrabile il ricorso alla censura¹⁸⁵. Il confronto del proprio giudizio con quello degli altri viene esposto in tutta la sua universalità nella terza *Critica* grazie alla nozione di *sensus communis* o *gemeine Menschenverstand*:

¹⁸² R. 2253, AA XVI 287 (1776-78).

¹⁸³ R. 2254, AA XVI 287 (1776-80). Già Meier aveva nettamente separato l'errore dalla conoscenza falsa: «L'errore (*cognitio erronea, error*) sorge quando riteniamo vera una conoscenza falsa e falsa una conoscenza vera. Di conseguenza 1) ogni conoscenza errata è falsa; 2) non ogni conoscenza falsa è errata, se riconosciamo che è falsa; 3) l'errore scaturisce dalla conoscenza falsa» (*Auszug* § 109).

¹⁸⁴ *Logik* 57, it. 51.

¹⁸⁵ Cfr. WDO 144, it. 62: «In verità si è soliti dire che un potere superiore può privarci della libertà di *parlare* o di *scrivere*, ma non di *pensare*. Ma quanto, e quanto correttamente *penseremmo*, se non pensassimo per così dire in comune con altri a cui *comunichiamo* i nostri pensieri, e che ci *comunicano* i loro? Quindi si può ben dire che quel potere esterno che strappa agli uomini la libertà di *comunicare* pubblicamente i loro pensieri li priva anche della libertà di *pensare*». L'importanza dell'uso pubblico della ragione e della libertà di espressione in chiave socio-polica è stata ben messa in luce da O. O'NEILL, *The public use of reason*, in ID., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989, pp. 28-50.

Ma per *sensus «communis»* si deve intendere l'idea di un senso *che abbiamo in comune*, cioè di una facoltà di valutare [*Beurteilungsvermögen*] che nella sua riflessione [*Reflexion*] tiene conto pensando (a priori) della maniera di rappresentazione di ogni altro, per appoggiare, *per così dire*, il proprio giudizio all'interezza del senso umano e sfuggire in questo modo a quell'illusione che, in base a condizioni soggettive private facilmente scambiabili per oggettive, potrebbe avere un'influenza nociva sul giudizio¹⁸⁶.

Il confronto con l'altro con cui svelare la parvenza non si riduce ad un semplice atto di comunicazione ma è, più in generale, il prodotto di una complessa «operazione della riflessione»¹⁸⁷ riconducibile alla capacità di giudizio, con la quale dobbiamo porci «nella posizione di ogni altro, semplicemente astraendo dalle restrizioni che attengono contingentemente alla nostra propria valutazione [*Beurteilung*]»¹⁸⁸.

La riflessione che presiede al modo di pensare illuminato è la stessa che consente di analizzare i fondamenti del nostro giudicare, e dunque di rivelare la *Überredung* senza uscire dalla sfera individuale del soggetto. Kant aveva già posto la questione nel *Canone della ragion pura*, senza tuttavia averne dato una spiegazione esaustiva:

Inoltre, è possibile sviluppare [*entwickeln*] le cause soggettive del giudizio, che noi prendiamo come i fondamenti oggettivi di esso, e dunque è possibile spiegare questo ingannevole ritener vero come qualcosa che accade nel nostro animo, senza dover ricorrere per questo alla costituzione dell'oggetto¹⁸⁹.

I termini di questa *Entwicklung* vengono chiariti dalla *Logik Jäsche* grazie ai concetti di riflessione e di indagine:

Spesso la persuasione precede la convinzione. Perciò, per poter pervenire dalla mera persuasione alla convinzione, noi dobbiamo dapprima *riflettere*, cioè vedere a quale facoltà conoscitiva pertiene una conoscenza, e poi *indagare*, cioè esaminare se le ragioni sono sufficienti o insufficienti in rapporto all'oggetto. Molti si fermano alla persuasione. Alcuni arrivano alla riflessione, pochi all'indagine¹⁹⁰.

Viene dunque ribadita l'idea che la riflessione e l'indagine, in quanto «operazioni della spontaneità dell'intelletto»¹⁹¹, forniscano un supporto essenziale ai processi di *Beurteilung* alla base dell'assenso. Se i modi del ritener vero sono riconducibili, in ultima istanza, alla capacità di giudizio, è in quest'ultima che vanno rintracciati i fondamenti del giudicare

¹⁸⁶ KU 293, it. 391.

¹⁸⁷ KU 294, it. 393.

¹⁸⁸ KU 294, it. 391.

¹⁸⁹ KrV A 821/B 849, it. 1155.

¹⁹⁰ *Logik* 73, it. 66.

¹⁹¹ *LBusolt* 641.

consapevole ed oggettivo, con i quali rimuovere gli ostacoli che impediscono il raggiungimento della piena convinzione.

2.2.3. Pregiudizi e giudizi provvisori

L'abilità nel riflettere è indice di un intelletto spontaneo che, costantemente orientato dalle massime del Giudizio, opera in maniera illuminata, ampia e sistematica. Il principale ostacolo all'assenso che la riflessione è dunque chiamata a rimuovere è l'uso passivo della ragione che si manifesta nel pregiudizio.

Secondo i dettami della *Vorurteilslehre* settecentesca, il pregiudizio è sostanzialmente un genere peculiare di errore causato dall'assenso precipitoso e fonte di ulteriori giudizi fallaci. Si tratta di un punto di vista ampiamente condiviso, sia in contesto wolffiano¹⁹² che antiwolffiano: Crusius, ad esempio – pur focalizzandosi sugli aspetti morali del pregiudizio connessi al libero arbitrio, in linea con la tradizione thomasiana cui appartiene – è concorde coi wolffiani nel ricondurre il *Vorurteil* all'errore¹⁹³. Grazie all'opera di Meier la dottrina del pregiudizio si arricchisce di importanti novità sul fronte epistemologico ed antropologico, soprattutto in merito a due aspetti: l'insistenza sulla componente formale dei pregiudizi e il pragmatismo gnoseologico messo in campo per la loro risoluzione¹⁹⁴. Il Kant precritico si pone fin da subito nel solco dell'insegnamento meieriano, accogliendone il punto di vista formale – il pregiudizio risiede nel *modus cognoscendi* errato non nella falsità del suo contenuto¹⁹⁵ – e l'approccio utilitaristico. Un passo della *Logik Blomberg* testimonia come anche Kant ritenesse insensato eradicare la totalità dei pregiudizi umani, tenuto conto del fatto che alcuni di essi possono risultare veri e recare beneficio a chi li possiede:

Il giudizio e la conoscenza possono essere molto spesso veri rispetto all'oggetto, ma non rispetto alla forma. Per questo bisogna guardarsi molto bene dal rigettare immediatamente tutti i pregiudizi; prima li si deve esaminare e valutare bene se non vi si possa ancora trovare qualcosa di buono. Di nuovo, si può incontrare veramente un genere di pregiudizi contro i pregiudizi stessi, quando cioè si rigetta immediatamente tutto ciò che è derivato da pregiudizi¹⁹⁶.

¹⁹² Cfr. *supra* pp. 42, 59, 75.

¹⁹³ Cfr. W. SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, cit., pp. 188-190.

¹⁹⁴ Cfr. *supra*, pp. 94 e ssg.

¹⁹⁵ Cfr. *supra*, pp. 159 e ssg.

¹⁹⁶ *LBlomberg* 169. Cfr. *Beyträge* § 10, it. 35: «Il giudizio secondo cui tutti i pregiudizi non soltanto sarebbero giudizi falsi, ma anche ragioni da cui derivano sempre e inevitabilmente altri giudizi falsi non è che un mero

Questo approccio “moderato” lascia ben presto spazio ad una maggiore intransigenza: se il pregiudizio è il frutto di una mancanza di riflessione, e dunque è falso *formaliter*, la sua esistenza non può essere tollerata. Contro l’opportunità di preservare certi tipi di pregiudizi si scaglia la *Logik Jäsche*¹⁹⁷, mentre la *Logik Hechsel* risponde negativamente alla domanda se sia lecito permettere o addirittura favorire il pregiudizio altrui: «Questa domanda è stata posta alcuni anni fa dall’Accademia di Berlino. È sorprendente che si sia potuto domandare una cosa del genere di questi tempi. Ingannare gli uomini non è mai permesso, e mentire per una buona ragione non rende giusto un mezzo disonesto. [...] In alcuni casi, si possono tollerare pregiudizi puramente speculativi, se questo non influisce sulle nostre azioni. Ma se essi hanno un’influenza sul pratico, non li si può trattare in questo modo»¹⁹⁸.

I motivi di disaccordo con Meier riguardano anche l’origine dei *Vorurteile*: Meier aveva individuato la radice del pregiudizio nella *Übereilung* con cui il soggetto dà il proprio assenso ad una conoscenza prima di averne indagato le ragioni di verità¹⁹⁹. Durante la fase precritica Kant riconduce l’assenso precipitoso alla mancanza di riflessione, che lascia campo libero all’ingerenza di cause soggettive sulla volontà e sull’intelletto. La sola precipitazione nell’emettere il giudizio, sottolinea dunque Kant, non è ancora sufficiente a far sorgere un pregiudizio: questo può emergere solo quando gli si attribuisce in maniera illecita la funzione di principio. La *Logik Philippi* riassume così la questione: «La semplice precipitazione, poiché non si riflette, non produce ancora un pregiudizio. Il pregiudizio è una regola generale che funge da fondamento dei giudizi senza riflessione. Ai pregiudizi vengono opposti i principi. Come quelli sono principi del giudicare senza riflessione, così questi sono principi del giudicare con riflessione»²⁰⁰. Le cause soggettive del pregiudizio

pregiudizio». Un chiaro rimando al “pragmatismo” meieriano è presente anche in *LBlomberg* 170-171: «Esistono pregiudizi realmente convenienti [*commode*], presso i quali l’uomo si trova effettivamente bene, e perciò sarebbe una grande stoltezza privare un altro di siffatti pregiudizi, i quali sarebbero, e spesso effettivamente sono, nella condizione di contribuire molto al suo benessere».

¹⁹⁷ Cfr. *Logik* 80-81, it. 74.

¹⁹⁸ *LHechsel* 363. Il passo fa riferimento alla *Preisfrage* berlinese posta nel 1777 per l’anno 1780. W. STARK, *Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesungen über Logik*, in R. BRANDT, W. STARK (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Meiner, Hamburg, 1987, p. 134 e T. PINDER, *Einleitung*, cit., pp. L-LI assumono questa data come *terminus a quo* per la datazione della *Logik Hechsel*. Riferimenti analoghi sono contenuti anche in *LWiener* 868-869, it. 117-118 e in *LWarschauer* 583. Ciò non sorprende, visto che entrambe queste logiche, insieme alla *Pölitz*, alla *Hoffmann* e alla stessa *Hechsel*, compongono un corpo unitario di manoscritti, tutti risalenti ai primi anni Ottanta (cfr. W. STARK, *Neue Kant-Logiken*, cit., p. 135).

¹⁹⁹ Cfr. *Beyträge* § 9, it. 33.

²⁰⁰ *LPhilippi* 425.

individuata nelle logiche *Blomberg* e *Philippi* – imitazione, abitudine e inclinazione – vengono mantenute anche nelle logiche successive e adottate come criteri per distinguere le due principali famiglie di pregiudizio: quelli del prestigio e quelli dell'amor proprio o dell'egoismo logico²⁰¹. Il problema della mancanza di riflessione viene illustrato distinguendo il pregiudizio dal giudizio provvisorio: «Il termine “pregiudizio” [*Präjudicium*] – specifica la *Logik Blomberg* – ha un duplice significato: esso indica 1) un giudizio provvisorio [*vorläufiges Urteil*], che però non è ancora un reale pregiudizio e 2) un pregiudizio vero e proprio»²⁰². Questa distinzione era stata inizialmente introdotta da Lambert per specificare meglio il concetto meieriano di pregiudizio, a suo parere tanto ampio da poter essere inteso in un'ottica sia negativa che positiva²⁰³. L'intento con cui Kant separa il giudizio provvisorio dal pregiudizio è simile a quello di Lambert: il *vorläufiges Urteil* incarna quella funzione epistemica positiva che Meier attribuisce al pregiudizio *tout court*, quando afferma che «ogni conoscenza umana prende l'avvio da pregiudizi»²⁰⁴, sebbene se ne sia dimostrata «l'erroneità *in abstracto*»²⁰⁵. Più precisamente, il giudizio provvisorio ha il compito di indirizzare il processo conoscitivo, anticipando i contenuti che dovranno in seguito essere espressi in un giudizio determinante:

I giudizi provvisori sono molto necessari, anzi indispensabili, per l'uso dell'intelletto in ogni meditazione [*Meditieren*] e in ogni indagine [*Untersuchen*]. Essi, infatti, servono a guidare l'intelletto nelle sue ricerche e a mettergli a disposizione, per queste, mezzi diversi. Quando meditiamo su un oggetto, non possiamo non formulare già fin dall'inizio giudizi provvisori e, per così dire, fiutare [*wittern*] già la conoscenza che acquisiremo grazie alla meditazione. E quando si mira a invenzioni o scoperte, bisogna sempre farsi un piano provvisorio; altrimenti i pensieri procedono a caso. I giudizi provvisori possono perciò venir considerati come *massime* per l'indagine di una cosa. Si potrebbe chiamarli anche *anticipazioni*, perché si anticipa il proprio giudizio di una cosa già prima di avere il giudizio determinante²⁰⁶.

²⁰¹ Cfr. *Logik* 77-81, it. 71-74. Ognuna di queste macro categorie presenta una sottodivisione: la prima comprende i pregiudizi del prestigio della persona, quelli del prestigio della massa e quelli del prestigio dell'età; la seconda, i pregiudizi derivati dall'indifferenza e dall'arroganza (per quest'ultimi cfr. *LWiener* 874, it. 125 e ssg.). Per un'analisi dettagliata della classificazione kantiana dei pregiudizi rimandiamo a W. SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, cit.

²⁰² *LBlomberg* 161.

²⁰³ Cfr. W. SCHNEIDERS, *Aufklärung und Vorurteilkritik*, cit., pp. 229-231.

²⁰⁴ *Beyträge* § 45, it. 129.

²⁰⁵ *Beyträge* § 46, it. 135.

²⁰⁶ *Logik* 7, it. 68.

I giudizi provvisori sono dunque una componente essenziale del processo conoscitivo²⁰⁷ ed agiscono a diversi livelli di astrazione. A livello più basso, quello empirico, essi guidano e coordinano i momenti dell'attività costruttiva di cui si compone l'esperienza:

È sorprendente come ogni giudizio determinante sia preceduto da uno provvisorio. Quando leggiamo, per prima cosa sillabiamo [*buchstabieren*], e così facciamo per ogni cosa. Non emettiamo mai subito un giudizio determinante, poiché ci servirebbe un concetto completo dell'oggetto così com'è. Questo però non lo otteniamo a prima vista: dobbiamo prima osservare l'oggetto da tutti i punti di vista e scegliere quello che meglio si adatta a tutti i dati fenomenici²⁰⁸.

Come la lettura richiede, oltre a regole generali, anche criteri di decifrazione, o compitazione, per il riconoscimento dei caratteri²⁰⁹, così il processo che conduce alla formazione dei concetti empirici necessita di regole a priori (categorie e intuizioni pure) e principi euristici formali (presunta omogeneità della natura), ai quali però si affiancano anticipazioni provvisorie del contenuto conoscitivo. Queste agiscono sia come inferenze preliminari sia come massime che guidano il processo epistemico²¹⁰, orientandolo nella direzione in cui si “fiuta” la presenza della verità. Questo aspetto orientativo più generale risulta particolarmente fruttuoso in contesto scientifico, dove i *judicia praevia* fungono appunto da «massime per l'indagine preliminare»²¹¹, con le quali si decide il percorso di ricerca da intraprendere e da sottoporre al vaglio dell'esperimento:

Si dà un giudizio previo quando, prima di dare un giudizio determinante, si hanno certe ragioni per concentrare la propria ricerca più sopra un oggetto che sopra un altro. In rapporto agli oggetti, cercando una futura conoscenza, formulo un giudizio, al fine di elaborare poi un esperimento. Prima di ogni invenzione deve pur essere intrapresa una ricerca, perché per puro caso non si trova nulla, senza tracce e senza avviamento. Non appena si riflette su qualcosa ci si fa già dei progetti il cui compimento è percorso da un certo mezzo giudizio [*halbirtes Urteil*] su ciò che dev'essere ancora realizzato²¹².

I giudizi provvisori svolgono quindi un'indispensabile funzione euristica, a patto che il loro utilizzo sia costantemente supportato da un atto di riflessione, attraverso cui è possibile

²⁰⁷ Nella *Enzyklopädievorlesung* Kant afferma addirittura che «i giudizi provvisori sono propri di tutte le nostre conoscenze e si verificano costantemente» (*PhilEnz* 24, it. 147).

²⁰⁸ *PhilEnz* 24, it. 145. Per approfondire il ruolo dei giudizi provvisori nell'elaborazione dei giudizi d'esperienza e dei concetti empirici cfr. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo*, cit., pp. 102-104, 148-152.

²⁰⁹ Sull'uso del modello linguistico nei testi kantiani e sul suo significato teorico cfr. C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa, 1999.

²¹⁰ Cfr. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo*, cit., p. 84, 107 e ssg.

²¹¹ *LWiener* 862, it. 106.

²¹² *Ibidem*.

«cercare la connessione di una conoscenza con la nostra facoltà conoscitiva, da cui tale conoscenza deve scaturire»²¹³. Si tratta della medesima operazione di autoanalisi dei processi conoscitivi che serve a valutare i modi del nostro ritenere vero; una sorta di operazione metacognitiva²¹⁴ che consente di chiarire gli scrupoli e di trasformarli in obiezioni confutabili, di svelare la parvenza in cui si annida l'errore, di distinguere, in generale, la convinzione dalla mera persuasione. L'uso della riflessione è reso necessario dalla complessità della nostra facoltà conoscitiva: questa – scrive Kant nella *Wiener Logik* – «è molteplice e tutti i suoi poteri entrano in gioco. Sono tutti fra loro intrecciati e ciascuno agisce in presenza dell'oggetto che gli è adeguato e noi cerchiamo sempre il potere conoscitivo pertinente»²¹⁵. Nel caso dei giudizi provvisori, tuttavia, la riflessione non svolge solo una funzione di controllo dei processi epistemici legati all'assenso; essa determina l'attività stessa del giudicare provvisorio, rendendo possibile l'uso di massime orientative: «Ma i giudizi previ possono assumere man mano una sempre maggiore approssimazione a giudizi determinanti. Nel riflettere occorre che ci siano prima dei giudizi previ. [...] Il nostro intelletto viene dunque diretto da questo tipo di giudizi, che ci offrono i mezzi per il fine della conoscenza»²¹⁶. Il ricorso alla *Überlegung* per l'identificazione di massime orientative, universali e condivisibili, trova una piena fondazione nel quadro della capacità riflettente di giudizio e dei suoi principi (pensare da sé, in modo ampio e in modo coerente e cogente). Questi giustificano infatti l'universalità del giudizio di gusto e, più in generale, l'apertura intersoggettiva del processo di riflessione, indispensabile per l'uso euristico-orientativo dei giudizi provvisori²¹⁷.

Saper giudicare provvisoriamente in modo corretto, mantenendo cioè il giudizio all'interno del suo orizzonte di legittimità, è prerogativa di un intelletto attivo, capace di sfuggire ai pregiudizi attraverso un uso proficuo dell'attività riflessiva. I pregiudizi, infatti, non sono altro che «giudizi provvisori nella misura in cui sono assunti come principi»²¹⁸, ovvero massime provvisorie dell'assenso scambiate erroneamente per ragioni determinanti: «Una ragione soggettiva del ritenere vero prima di ogni riflessione, [intesa] come un'operazione necessaria e oltremodo utile dell'intelletto, può essere detta pre-giudizio [*VorUrteil*]]»²¹⁹. Il pre-giudizio non è tanto un giudizio precipitoso, quanto piuttosto una

²¹³ *LWiener* 863, it. 108.

²¹⁴ Cfr. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo*, cit., p. 107.

²¹⁵ *LWiener* 863, it. 108.

²¹⁶ *LWiener* 861, it. 106.

²¹⁷ Cfr. C. LA ROCCA, *Soggetto e mondo*, cit., pp. 112-119.

²¹⁸ *LPölitz* 548.

²¹⁹ *LBlomberg* 162.

massima del giudicare che, malgrado la sua provvisorietà, viene assunta come determinante a causa della mancanza di riflessione. Kant si esprime molto chiaramente su questo punto già nella *Logik Philippi*: «Una precipitazione [*Übereilen*] nel giudizio è mancanza di indagine. La mancanza di riflessione nel giudizio è il pregiudizio. Il pregiudizio, tuttavia, non significa propriamente un giudizio espresso senza riflessione, bensì una regola, un certo canone del giudicare senza riflessione»²²⁰. Chi giudica sulla base di un pregiudizio opera in uno stato di persuasione, poiché crede di star giudicando in virtù di ragioni oggettive che, in realtà, sono esclusivamente soggettive e private. Il giudizio che ne consegue non è un giudizio errato, ma un criterio errato del giudicare, fondato su cause individuali illusoriamente assunte come principi: «Qui c'è un semplice abbaglio dell'intelletto, che crede di avere ragioni oggettive, e ciò provoca allora in noi un giudizio in cui si mescola la sensibilità. Le fonti principali dei pregiudizi sono perciò i motivi soggettivi, che vengono scambiati erroneamente per ragioni oggettive. Fanno per così dire le veci di principi, poiché i pregiudizi devono essere dei principi»²²¹. Senza riflessione l'intelletto rinuncia inconsapevolmente alla propria spontaneità di giudizio, poiché si lascia guidare da motivi individuali senza trovare in se stesso i criteri del proprio orientamento. Il pregiudizio è pertanto «la tendenza alla ragione passiva, e dunque all'eteronomia»²²².

La confusione tra motivi soggettivi e ragioni oggettive del ritenere vero colloca il pregiudizio nel campo della persuasione e ne sottolinea la stretta parentela con l'errore. Pregiudizi ed errori condividono infatti la medesima natura illusoria, tanto che in alcuni casi Kant tende a sovrapporli. Nelle lezioni di enciclopedia filosofica, ad esempio, si legge: «I giudizi provvisori sono propri di tutte le nostre conoscenze e si verificano costantemente. Se però li si confonde con i motivi veri di un giudizio determinante, ecco che nasce un'illusione, e questo è l'errore»²²³. Indubbiamente il pregiudizio ha origine da un errore di fondo, cioè da un ritenere oggettive ragioni puramente soggettive. Il pregiudizio, tuttavia, ha qualcosa di più del semplice errore: «ogni pregiudizio – infatti – va considerato come un principio di giudizi erronei»²²⁴. Ciò significa che la parvenza alla base del pregiudizio non si riferisce al singolo contenuto conoscitivo, sul quale possiamo emettere un giudizio errato (e dunque falso), ma al principio conoscitivo assunto (erroneamente) come ragione

²²⁰ *LPhilippi* 424.

²²¹ *LWiener* 864-865, it. 111-112.

²²² *KU* 294, it. 393.

²²³ *PhilEnz* 24, it. 147.

²²⁴ *Logik* 75, it. 69.

determinante del nostro assenso. «Occorre perciò distinguere – prosegue la *Logik Jäsche* – la conoscenza falsa che ha origine dal pregiudizio, dalla sua fonte, il pregiudizio stesso»²²⁵. Questo aspetto è confermato anche dal fatto che un pregiudizio è sempre falso *formaliter*, anche qualora risultasse vero nel contenuto²²⁶. Un'interessante *Reflexion* degli anni Novanta distingue molto chiaramente l'influsso della parvenza sulle diverse facoltà conoscitive: «La parvenza va considerata o come illusione dell'intelletto – cioè come fondamento di possibili errori – o come illusione della capacità di giudizio o come illusione della ragione. Nel primo caso essa è parvenza dei sensi [*Sinnenschein*] nel singolo giudizio; nel secondo caso è [parvenza] della capacità riflettente di giudizio (e del pregiudizio), la quale attribuisce all'oggetto ciò che è richiesto per il giudizio comune dalla semplice azione dell'immaginazione; nel terzo caso è parvenza dell'ingegno [*Witz*] e del discernimento [*Unterscheidungsvermögen*] in giudizi generali, la quale considera ciò che pertiene ad alcuni come un legame generale oggettivo»²²⁷. L'illusorietà dell'errore risiede dunque nell'inavvertito influsso dei sensi sull'intelletto, quella del pregiudizio in un misconoscimento delle massime provvisorie del giudicare, riconducibili al Giudizio riflettente. Errore e pregiudizio sono quindi manifestazioni, a livelli differenti, della parvenza che affligge le modalità del nostro giudicare o, più precisamente, le modalità del nostro ritenere vero. La “logica” del pregiudizio, insieme a quella dell'errore, rientra dunque a pieno titolo nell'orizzonte della persuasione.

2.2.4. La metodologia del dubbio: dogmatismo, scetticismo, criticismo

L'incapacità di riflettere adeguatamente rende l'intelletto schiavo delle proprie inclinazioni individuali e ne tramuta l'operato in un semplice meccanismo, retto da massime illusorie del giudicare (pregiudizi). L'intervento della riflessione – e, ad uno stadio ulteriore, dell'indagine – fa in modo che il processo epistemico si mantenga nei binari della conoscenza consapevole, oggettivamente verificabile e condivisibile. Affinché la riflessione sia efficace, questa deve operare in un contesto di generale sospensione

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ «I pregiudizi, inoltre, non sono affatto fonti necessarie di errori, ma è altrettanto certo che ogni conoscenza che è assunta per mezzo di un pregiudizio è già in se stessa sempre falsa rispetto alla forma» (*LBlomberg* 168); «I pregiudizi possono non essere sempre falsi; ma quando io assumo una cosa sulla base di un pregiudizio, questa può essere sì vera, ma il fatto che io la assumo tramite un pregiudizio è logicamente dannoso» (*LPölitz* 551).

²²⁷ R. 2550, AA XVI 441-442.

dell'assenso, in cui si decide volontariamente di non emettere alcun giudizio determinante in merito all'oggetto. Si tratta di un'operazione necessaria in tutti quei casi in cui non si possiedono sufficienti ragioni oggettive a sostegno del ritenere vero o quando si sospetta che esso sia influenzato da cause puramente soggettive. La sospensione scettica dell'assenso costituisce, in entrambi i casi, una forma di "cautela metodologica": in condizioni di dubbio e di incertezza essa impedisce che l'assenso venga concesso o rifiutato in modo illegittimo; in situazioni di parvenza, invece, (errore o pregiudizio) essa scardina il «meccanismo della ragione»²²⁸, contrastando lo stato di passività dell'intelletto con un atto epistemico volontario²²⁹.

Il metodo scettico consente di mantenere il giudizio in una condizione di provvisorietà, evitando così che venga assunto come determinante:

Per quanto riguarda poi, in particolare, il *rinvio* o *sospensione* del nostro giudizio, si tratta del proposito di non lasciar diventare *determinante* un giudizio solo *provvisorio*. Un giudizio provvisorio è quello col quale mi rappresento che ci sono sì più ragioni *a favore* della verità di una cosa che non *contro* di essa, ma che queste ragioni non sono ancora sufficienti per un giudizio *determinante* o *definitivo*, col quale decidermi senz'altro per la sua verità. Il giudicare provvisorio è quindi un giudizio coscientemente solo problematico²³⁰.

Questo passaggio della *Logik Jäsche* mostra l'utilità del metodo scettico in contesti di verosimiglianza, quando il processo di avvicinamento alla certezza richiede che l'approccio soggettivo al giudizio si mantenga nell'alveo dell'opinare problematico²³¹. La *suspensio iudicii* mostra tutta la sua efficacia in relazione al pregiudizio, proprio perché previene qualunque passaggio illecito da un giudizio previo ad uno determinante, impedendo così che l'intelletto assuma un falso principio come massima del suo ritenere vero.

Per essere inteso in senso positivo, il procedimento scettico deve porsi come *suspensio iudicii indagatoria*, in cui si rinvia l'assenso «per ricercare i fondamenti per il giudizio determinante»²³². Solo in questo caso il metodo d'indagine può essere definito propriamente *critico*. Il metodo critico adotta la pratica scettica per scopi di ricerca, per abbattere cioè le pretese del dogmatico tramite la messa in dubbio delle sue asserzioni. Il

²²⁸ *LWiener* 863, it. 109.

²²⁹ Ricordiamo come la sospensione dell'assenso sia l'operazione in cui l'influsso della volontà sull'assenso appare più marcato. Cfr. *supra*, pp. 161-162.

²³⁰ *Logik* 74, it. 67-68.

²³¹ È utile ricordare qui il passo già citato della *Logik Pölitz* in cui Kant associa esplicitamente il giudicare problematico all'opinare: «L'opinare è un giudizio provvisorio di cui non possiamo facilmente fare a meno; tuttavia, bisogna guardarsi bene dal ritenere le opinioni qualcosa di più che semplici opinioni» (*LPölitz* 541).

²³² *Logik* 74, it. 68.

metodo scettico adottato in chiave critica trova la sua massima applicazione in ambito trascendentale, e in particolare nell'uso antitetico della ragione al fine di svelarne la parvenza dialettica: «Questo metodo di assistere a un conflitto di asserzioni o addirittura di provocarlo, non per decidere infine a vantaggio dell'una o dell'altra parte, ma per ricercare se l'oggetto del conflitto non sia forse una mera illusione [...]: questo procedimento, dico, lo si può chiamare metodo scettico»²³³. Uno degli autori moderni che secondo Kant ha saputo applicare con maggior profitto il metodo scettico alla filosofia è David Hume: «[nei suoi scritti] – si legge nella *Logik Blomberg* – egli esamina innanzitutto un lato di una cosa; di questa egli cerca tutte le ragioni possibili e le espone con il miglior stile oratorio. In seguito prende in considerazione anche l'altro lato, lo presenta per esaminarlo in modo del tutto imparziale [ed] espone nuovamente tutte le ragioni contrarie proprio con la medesima eloquenza»²³⁴. La metodologia humeiana è dunque un esempio virtuoso di scetticismo assunto come strumento di indagine filosofica. Per Kant il fine del metodo scettico è quello di «pervenire alla certezza»²³⁵; per farlo bisogna prima mettere alla prova le nostre convinzioni (o presunte tali), instillando il dubbio e sollevando obiezioni: «nessuno – infatti – può essere certo di una cosa se non vengono agitate ragioni in contrario in modo che possa venire determinato quanto si è ancora distanti dalla certezza o quanto le si è vicini»²³⁶. Un'applicazione metodologicamente rigorosa del dubbio non indebolisce quindi la certezza, ma la rafforza, a patto che i dubbi con cui si contrasta l'assunzione acritica e dogmatica della verità siano delle obiezioni oggettive, passibili di risoluzione. L'intento del filosofo critico non è promuovere il dubbio fine se stesso, quanto «spingere l'incertezza fino al grado massimo nella speranza di scoprire così alla fine le tracce della verità»²³⁷. Operazione che è riuscita a Descartes col suo idealismo problematico²³⁸ ma sulla quale ha fallito lo stesso Hume: «egli alla fine si mostra nella sua vera forma, come un vero e proprio scettico; si lamenta dell'incertezza di tutte le nostre conoscenze in generale, mostra quanto poco bisogna fidarsi di esse, e infine rimane nel dubbio, invece di concludere e di stabilire quale conoscenza tra queste due sia vera e quale falsa»²³⁹. Malgrado le premesse, il dubbio

²³³ KrV A 423-424/B 451, it. 651.

²³⁴ *LBlomberg* 217.

²³⁵ *Logik* 84, it. 77.

²³⁶ *Logik* 83, it. 76.

²³⁷ *LWiener* 885, it. 142.

²³⁸ Cfr. KrV B 274-275, it. 427: «L'idealismo problematico [...] è ragionevole e conforme a un modo di pensare filosoficamente fondato: e cioè di non ammettere alcun giudizio decisivo [*entscheidendes*] prima che venga trovata una dimostrazione sufficiente».

²³⁹ *LBlomberg* 217.

humeiano ha come esito il mero scetticismo, inteso come «principio di un'ignoranza costruita ad arte e scientificamente, che mina dalle fondamenta ogni conoscenza, al fine di non lasciar sussistere da nessuna parte, se possibile, alcuna affidabilità e sicurezza nella conoscenza»²⁴⁰. Lo scetticismo, nella sua veste negativa, è dunque una forma di *renunciatio iudicii*²⁴¹, in cui si sospende l'assenso al fine di non emettere mai alcun giudizio. Si tratta, secondo Kant, di un atteggiamento radicale, che non solo va contro le finalità dell'indagine filosofica ma si basa anche su un assunto gnoseologico contraddittorio: «Lo scetticismo – afferma la *Wiener Logik* – è una rinuncia della ragione e contraddice se stesso. Spaccia tutto per parvenza e tuttavia distingue la parvenza dalla verità: dato che ci ammonisce a non prendere nulla per vero, deve pur avere una nota distintiva in base a cui riconoscere la verità, e poiché fornisce la ragione per cui si deve dubitare di tutto, dev'essere pur possibile il contrario»²⁴². Lo scetticismo, se portato all'estremo, si autodistrugge proprio sulla base di quell'assunto scettico con cui ci invita a rigettare qualsiasi verità. Per questo Kant definisce dogmatico lo scetticismo assoluto; dogmatismo e scetticismo costituiscono due facce della stessa medaglia, visto che entrambi sostengono posizioni radicali e opposte nei confronti della verità senza la mediazione della critica. I principi su cui si fondano sono massime che promuovono un uso passivo della ragione, votato al perseguimento acritico della certezza, in un caso, e del dubbio universale, nell'altro. La *Logik Dohna-Wundlacken* riduce quindi la posizione del dogmatico e quella dello scettico a meri pregiudizi: «Lo scetticismo universale è il pregiudizio di assumere ogni conoscenza in generale come incerta. Il dogmatismo è il pregiudizio di assumere la completa certezza della conoscenza senza che si ritenga necessaria la critica della nostra facoltà razionale [*Vernunftvermögen*]]»²⁴³.

Se lo scetticismo va contro i principi di qualunque speculazione razionale, non altrettanto si può dire del metodo scettico, che, opportunamente integrato nell'orizzonte critico, diviene un prezioso alleato dell'indagine filosofica. Il metodo critico trasforma dunque un mero ostacolo del ritenere vero in uno strumento metodologico, indispensabile ai fini della ricerca. Questa “metodologia del dubbio” non può tuttavia essere regolata da norme a priori: in più di un'occasione Kant sottolinea come la sospensione dell'assenso per

²⁴⁰ KrV A 424/B 451, it. 651.

²⁴¹ *LWiener* 860, it. 104.

²⁴² *LWiener* 885, it. 143.

²⁴³ *LDohna* 744. Cfr. anche la coeva R. 2667, AA XVI 459.

scopi euristici necessiti di una «capacità di giudizio allenata»²⁴⁴, generalmente appannaggio di uomini maturi «scaltriti da molta esperienza»²⁴⁵. «Il rinvio del nostro assenso – aggiunge la *Logik Jäsche* – è cosa assai difficile, in parte perché il nostro intelletto è tanto desideroso di ampliarsi, giudicando, e di arricchirsi di conoscenze, in parte perché la nostra tendenza è sempre orientata più verso certe cose che non verso altre»²⁴⁶. Occorre dunque una particolare abilità per rinviare volontariamente il proprio assenso, un'operazione che deve svolgersi «secondo massime»²⁴⁷, attraverso una valutazione, caso per caso, delle contingenze in cui l'intelletto si trova concretamente ad operare. Un talento – per definizione non insegnabile²⁴⁸ – molto simile a quello che serve a chiarire gli scrupoli soggettivi o ad usare con profitto giudizi provvisori come massime orientative. Su quest'ultimo punto Kant si pronuncia molto chiaramente nell'*Antropologia*, dove definisce “sagacia” [*Sagacität*] l'abilità innata di investigare la verità:

Per scoprire qualcosa (che giace nascosto o in noi oppure altrove), in molti casi occorre un talento particolare: quello di sapere quale sia il modo buono di cercare. Si tratta di un dono di natura: quello di saper *giudicare in anticipo* (*iudicium praevium*) dove mai possa trovarsi la verità, di seguire la traccia delle cose, e di saper sfruttare anche i più minuscoli spunti di affinità per scoprire o trovare ciò che si cerca²⁴⁹.

La necessità di appoggiarsi ad un talento naturale e, in ultima istanza, ad una capacità di giudizio allenata, esclude la possibilità di sviluppare una logica euristica del giudicare provvisorio, ipotizzata nella *Wiener Logik* e in altri testi²⁵⁰, ma poi definitivamente accantonata, vista l'incompatibilità col progetto generale di una logica pura: «I giudizi previ – ammette Kant – costituiscono una scienza tanto importante che potrebbe essere un capitolo molto utile della logica, se non fosse troppo complesso per quest'ultima decidere come, ad esempio, trasformare giudizi previ in giudizi determinanti. A ciò occorre la più precisa conoscenza degli oggetti stessi»²⁵¹. Una logica siffatta si porrebbe quindi come un «*organon della filosofia*»²⁵², ovvero una scienza produttrice di nuove verità. Si tratta

²⁴⁴ *LPölit*z 546.

²⁴⁵ *LWiener* 860, it. 104.

²⁴⁶ *Logik* 74, it. 68.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ Cfr. *Anth* 220, it. 223: «Per *talento* (dono di natura) si intende quell'eccellenza della facoltà conoscitiva che non dipende dall'istruzione, ma dalla disposizione naturale del soggetto».

²⁴⁹ *Anth* 223, it. 226.

²⁵⁰ «La [parte della] logica che s'incaricasse di fornire le massime dei giudizi previ sarebbe di grande importanza, sarebbe effettivamente un'euristica di nuove verità: essa però non è stata ancora inventata» (*LWiener* 862, it. 106). Cfr. anche *LPölit*z 546.

²⁵¹ *LWiener* 861, it. 105.

²⁵² *Ibidem*.

ovviamente di un progetto irrealizzabile, visto che la logica pura, per definizione, non può né far riferimento a oggetti né esporre regole per l'uso concreto dell'intelletto. Senza contare che l'attività riflessiva che presiede al funzionamento del giudicare provvisorio è radicata in una capacità riflettente di giudizio cui è impossibile fornire regole.

Queste considerazioni possono essere tranquillamente estese a tutte quelle operazioni intellettuali che presuppongono l'intervento della riflessione, come la stima del sapere verosimile, lo sviluppo soggettivo del dubbio, lo svelamento della parvenza provocata dall'errore e dal pregiudizio e, da ultimo, il rinvio scettico dell'assenso. Tutti casi in cui l'intelletto è chiamato a meditare²⁵³ sui fondamenti del proprio ritenere vero, sviluppando le ragioni immanenti l'assenso e passando le proprie convinzioni al vaglio del confronto intersoggettivo. Tali questioni confluirebbero, almeno in linea teorica, in un'ipotetica logica generale applicata, che tratterebbe «dell'attenzione, dei suoi impedimenti e delle sue conseguenze, dell'origine dell'errore, dello stato di dubbio, di scrupolo, di convinzione e così via»²⁵⁴. Quella della logica applicata è, come abbiamo visto, una questione controversa, un progetto che Kant teorizza a più riprese senza mai svilupparlo in maniera sistematica. Esso tuttavia fornisce una sorta di coerenza tematica ad una dottrina variegata e complessa come quella del *Fürwahrhalten*, in cui questioni logiche si mescolano a temi di carattere gnoseologico, psicologico e antropologico. Se una "logica" (anche descrittiva) dell'opinare è in qualche modo realizzabile, i suoi fondamenti teorici andrebbero rintracciati nella dottrina del Giudizio riflettente, l'unica a poter fornire le massime del suo funzionamento e i presupposti della sua apertura oltre l'orizzonte del soggetto²⁵⁵.

²⁵³ Il riferimento al *Meditieren* è parte integrante della riflessione kantiana sul concetto di *Überlegung*. Per approfondirne gli spunti teorici e il legame con la tradizione illuminista cfr. M. CAPOZZI, *Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic*, in C. CELLUCCI E P. PECERE (a cura di), *Demonstrative and Non-Demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science*, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, Cassino, 2006, pp. 123-181.

²⁵⁴ KrV A 54-55/B 79, it. 173.

²⁵⁵ A questo proposito, Fabbri ipotizza una convergenza tra le massime di un'eventuale logica applicata e le massime della capacità riflettente di giudizio, suggerendo persino che «la stesura della *KU* incarna buona parte dell'impresa che Kant avrebbe dovuto compiere per scrivere una logica applicata». Cfr. C. FABBRIZI, *La logica applicata*, cit., p. 129. Sul significato della *Überlegung* nel contesto della logica generale applicata cfr. anche M. MACBAY MERRIT, *Varieties of Reflection in Kant's Logic*, in «British Journal for the History of Philosophy» XXIII.3, 2015, pp. 478-501.

3. IL *GLAUBE* TRA CREDENZA E FEDE MORALE

Dall'analisi condotta finora appare chiaro come il *Wissen* e il *Meinen* condividano lo stesso retroterra epistemico. Il *Wissen* rappresenta un *Fürwahrhalten* modalmente perfetto, frutto della sufficienza delle ragioni oggettive (e, di conseguenza, di quelle soggettive) a sostegno dell'assenso. Esso corrisponde alla certezza (nelle sue diverse declinazioni) e, dal punto di vista di chi giudica, alla piena convinzione intellettuale. Il *Meinen*, dal canto suo, comprende un numero assai maggiore di stati di credenza, dal semplice opinare a gradi più o meno elevati di ritenere vero, fino ad arrivare all'assenso dato a quell'*analogon* della certezza di matrice ipotetico-induttiva. Se il *Wissen* incarna un ideale epistemico da raggiungere, le forme di ritenere vero ascrivibili al *Meinen* possono essere intese come le tappe di un processo di perfezionamento del fenomeno conoscitivo; un processo che, sebbene non supportato da regole oggettive, può comunque fare affidamento su criteri razionali e massime orientative, che consentono di rimuovere gli ostacoli del ritenere vero e di approssimarsi così alla piena certezza. I momenti e l'esito di questo processo sono tutti riconducibili all'orizzonte della *Überzeugung*: il perseguimento della certezza passa infatti attraverso il progressivo incremento della convinzione soggettiva, attraverso l'aggiunta di ragioni parziali oggettive e il disvelamento di stati di persuasione. Il fine è raggiungere un sapere completo, ovvero un *Fürwahrhalten* del tutto convincente, oggettivo e condivisibile¹.

La convinzione che si intende perseguire passando dal *Meinen* al *Wissen* è di tipo prettamente teoretico: la sua forza deriva da un'indagine razionale condotta su ragioni oggettive del ritenere vero. Chi è convinto manifesta una credenza che si presuppone radicata nell'oggetto, a prescindere dal fatto che la sua convinzione sia completa o meno: infatti è possibile affermare, in condizioni di probabilità, che l'oggetto «è probabile», non solo che è «probabile per me»², proprio come avviene nel caso della certezza («l'oggetto è certo» non semplicemente «è certo per me»). Quella teoretica non è tuttavia l'unica forma di convinzione ammessa da Kant. In numerosi passaggi del *corpus* logico egli attribuisce la

¹ Su questo punto si esprime chiaramente anche Stevenson, quando afferma che il *Meinen* e il *Wissen* rappresentano «differenti gradi nella stessa scala di giustificazione teoretica» (cfr. ID., *Opinion, Belief or Faith, and Knowledge*, cit., p. 86).

² LDohna 742.

qualifica di *Überzeugung* anche al *Glaube*, cioè ad un ritenere vero fondato esclusivamente su ragioni soggettive. La *Logik Jäsche* riassume così la questione:

ogni nostra convinzione è o *logica* o *pratica*. Infatti, quando sappiamo che siamo liberi da ogni fondamento soggettivo e che però il ritenere vero è sufficiente, allora siamo *convinti* o, più precisamente, siamo convinti *logicamente*, ossia in base a fondamenti *oggettivi* (l'oggetto è certo). Il completo ritenere vero in base a fondamenti soggettivi che *dal punto di vista pratico* valgono tanto quanto gli oggettivi è però anch'esso una convinzione; soltanto non è logico, ma *pratico* (*io sono certo*)³.

Questo passaggio del manuale di Jäsche associa tale convinzione pratica alla fede razionale morale [*moralische Vernunftglaube*]⁴, cioè ad un genere (come vedremo) molto specifico di *Glaube*, mentre la *Logik Pölitz* la connette, più genericamente, ad un credere pratico [*praktischer Glaube*], in cui le ragioni soggettive del ritenere vero sono sufficienti a determinare la volontà⁵. In linea generale, possiamo dunque notare come Kant ammetta, accanto a forme di assenso di natura teoretica, anche generi di credenza basati su un tipo di giustificazione non epistemica⁶, ovvero forme di ritenere vero valide da un punto di vista esclusivamente pratico. Rimane aperta la questione su quale sia l'effettivo significato del termine "pratico", e quali siano i tipi di credenza che tale convinzione pratica è chiamata a fondare. Scopo del presente capitolo sarà indagare la natura e l'orizzonte di legittimità di questa *praktische Überzeugung*, i suoi punti di contatto con il versante teoretico e le sue affinità e differenze rispetto alla persuasione. Parallelamente cercheremo di mettere in luce la ricchezza semantica del *Glaube* kantiano, a partire dai suoi risvolti pragmatici, fino al definitivo prevalere della prospettiva morale.

3.1. La semantica empirica del *Glaube*

3.1.1. Credenza storica tra *fides* e sapere empirico

Il razionalismo wolffiano lega il concetto di *fides* o *Glaube* al tema della conoscenza storica, definendo il credere come un *pro vero habere* basato su testimonianza. Per buona parte dei pensatori della *Aufklärung*, dunque, il credere fa parte del sapere empirico, per

³ *Logik* 72, it. 66.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *LPölitz* 542.

⁶ Cfr. A. CHIGNELL, *Kant's Concepts of Justification*, cit., p. 34.

definizione non dimostrabile ed arbitrario. Interessanti in tal senso sono i diversi significati che il *Philosophisches Lexikon* di Walch attribuisce al termine “*Glaube*”: in una prima accezione, il *Glaube* indica la «credenza della probabilità storica [*Glaube der historischen Wahrscheinlichkeit*]», che riferiamo «a cose accadute» e «ricaviamo dal racconto altrui»⁷. Quando parliamo di *historischer Glaube* alludiamo dunque a quel genere di credenza che si presenta «quando diamo l’assenso ad una narrazione» e che «si fonda in parte sulla testimonianza [...] e in parte sulle circostanze della cosa di cui si racconta»⁸. In una seconda accezione, il *Glaube* denota una «credenza della probabilità pratica [*Glaube der praktischen Wahrscheinlichkeit*]», che ha a che fare «con cose future, e precisamente con cose incerte»⁹. Così inteso, il *Glaube* assume i contorni di «una supposizione razionale, [formulata] in situazioni di incertezza secondo le regole della probabilità»¹⁰. L’opera di Walch riassume quindi le due principali dottrine del *Glaube* all’epoca dominanti: quella della *fides historica*, che identifica il *Glaube* con l’*assensus per testimonium*, e quella del *praktischer Glaube*, che intende la credenza come l’assenso dato ad un sapere incerto sulla base di una certezza morale. Uno dei principali sostenitori di questa concezione pratica del *Glaube* è senz’altro Crusius, che parla di un credere razionale in rapporto a fini¹¹.

Tralasciando momentaneamente la concezione pragmatica della credenza, che in Kant ha tutt’altre implicazioni teoriche, ci concentriamo ora sul tema della *fides historica*, con cui Kant entra in contatto grazie alla mediazione di Meier. Nell’*Auszug* sono contenuti tutti i capisaldi della dottrina wolffiana della *fides*: la definizione canonica del *Glaube* come «l’assenso che diamo ad una cosa in virtù di una testimonianza»¹²; la funzione mediatrice del testimone, che deve sottostare a precise regole di credibilità¹³; l’idea che il sapere fondato sulla credenza costituisca, insieme all’esperienza diretta e alla ragione, una delle tre fonti primarie della certezza¹⁴. Il commento al manuale meieriano contenuto nelle logiche precritiche testimonia come Kant, nelle prime fasi della sua riflessione, ritenesse valida l’idea della tripartizione delle fonti conoscitive. Chiaro in proposito è il testo-base della *Logik Bauch*: «Le tre fonti della nostra conoscenza sono: esperienza, ragione,

⁷ J. G. WALCH, *Philosophisches Lexikon*, cit., col. 1781.

⁸ *Ibidem*.

⁹ J. G. WALCH, *Philosophisches Lexikon*, cit., col. 1783.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. *supra*, pp. 126 e ssg.

¹² *Auszug* § 206.

¹³ Cfr. *Auszug* §§ 207-212.

¹⁴ Cfr. *Auszug* § 202.

testimonianze. La prima la otteniamo a posteriori, la seconda a priori, e la terza in maniera mediata attraverso l'assenso e il credere»¹⁵. L'accostamento della *fides historica* alle altre due principali fonti conoscitive è conforme al principio wolffiano del *connubium rationis, experientiae et fidei*, che Meier ripropone nel suo *Auszug*¹⁶ e che Kant accoglie nella *Logik Blomberg*: «L'unione di tutte queste tre fonti della conoscenza si basa sul fatto che esse hanno come fondamento non una, ma molte prove. Il credere richiede sempre un connubio [*connubium*] con le altre fonti conoscitive, vale a dire con la ragione e con l'esperienza, affinché divenga evidente e convincente»¹⁷.

Analizzando il concetto di *fides* nelle logiche *Blomberg* e *Philippi*, Kant distingue nettamente la credenza rivolta a cose [*Glaube an Sachen*] da quella rivolta a persone [*Glaube an Person*], qualificando la prima come l'assenso concesso per scopi pratici e la seconda come l'assenso dato ad una testimonianza: «Ritener vero qualcosa direttamente nel grado che è necessario all'azione significa credere. Mentre ritenere vero qualcosa in base alla dichiarazione di un altro significa credere a qualcuno»¹⁸. La credenza accordata al testimone è ulteriormente suddivisa in storica e morale: la prima viene concessa solo sulla base del racconto altrui, senza tener conto delle qualità morali del testimone; la seconda, invece, «richiede che si abbia una particolare fiducia [*Zutrauen*] verso una persona, [nel fatto] che essa si dimostrerà buona e onesta»¹⁹. La semplice credenza storica consiste dunque in un ritenere vero rivolto a fatti già accaduti, a cui crediamo attraverso la mediazione di uno o più testimoni. L'oggetto di una credenza morale, invece, è qualcosa che deve ancora accadere, poiché dipende dalla buona condotta di colui che promette e verso il quale riponiamo una certa fiducia: «Ad esempio – spiega la *Logik Philippi* – se qualcuno dichiara la propria discendenza nobile, allora manifestiamo in merito una credenza storica. Se invece qualcuno promette qualcosa, allora manifestiamo una credenza morale. Bisogna essere fedeli [*treu*] nel promettere e sinceri [*wahr*] nel raccontare»²⁰. Il *moralischer Glaube* descritto qui fa dunque riferimento ad un tipo di moralità ancora distante da quella teorizzata nella *Metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*: non si tratta di moralità intesa come conformità alla legge morale – e basata su presupposti di natura pratica (i postulati) oggetto di fede – quanto piuttosto di un'etica della virtù, circoscritta

¹⁵ *LBauch* 150. Cfr. R. 2750, AA XVI 497.

¹⁶ Cfr. *Auszug* § 215.

¹⁷ *LBlomberg* 249.

¹⁸ *LPhilippi* 448.

¹⁹ *LBlomberg* 242.

²⁰ *LPhilippi* 449.

alla sfera pragmatica. Questo *moralischer Glaube* precritico, più che un'autentica fede morale, esprime dunque un'ideale del tutto contingente di *fides*, intesa come *fiducia* nel comportamento virtuoso del prossimo. La *Logik Blomberg* associa questa forma di credenza morale al cosiddetto *Religionsglaube*, cui Kant sembra attribuire un certo valore etico-religioso legato alla ricompensa dei comportamenti virtuosi:

La credenza religiosa [*Religions-Glaube*] non è semplicemente storica, ma morale, poiché si ritiene vero qualcosa in base ad una promessa, e per questo si intraprendono certe azioni, nella speranza di raccoglierne in futuro buone conseguenze. Attraverso questa credenza si deve sperare che ci sarà un mondo futuro e futuri premi e punizioni di queste azioni. Tutti gli uomini virtuosi possiedono una credenza naturale, morale, poiché si crede che le buone azioni saranno di per sé ricompensate, malgrado non si sia ricevuta alcuna particolare promessa di ciò²¹.

Il *Religionsglaube* possiede, tuttavia, un significato più ampio; esso indica, genericamente, una credenza basata su una speranza futura, di cui quella relativa alla ricompensa ultraterrena delle virtù rappresenta solo un caso particolare, di per sé escluso dal discorso logico: «Qui tuttavia – prosegue la *Logik Blomberg* – non parliamo affatto di questa credenza morale – intesa in chiave religiosa –, sebbene essa sia la più degna di considerazione e la più perfetta»²². Il *Religionsglaube* in senso lato indica quel genere di fiducia verso l'onestà altrui su cui si fondano i rapporti interpersonali e il rispetto reciproco. È la *fides* che sta alla base di qualunque «vincolo necessario della società»²³, quel genere di credenza senza la quale «non potrebbe esistere alcuna repubblica e alcun affare pubblico [*gemeines Wesen*], e non potrebbero aver luogo nemmeno i patti»²⁴. Il *Religionsglaube* consiste dunque «nella fedeltà [*Treue*] che bisogna mostrare nella vita civile»²⁵ e che fa sentire il proprio peso in tutti quegli ambiti del vivere comune in cui è necessario mantenere la parola data. Un esempio tipico è quello dell'attività creditizia:

La fedeltà è sempre richiesta a chi promette qualcosa, in modo che egli mantenga ciò che ha promesso; la fiducia [*Glaube*], tuttavia, è richiesta a colui al quale è promesso qualcosa, in modo tale, cioè, che egli assuma come vero il fatto che l'altro manterrà la sua promessa. Entrambi devono essere legati l'un l'altro. Perché se anche tutti mostrassero fedeltà, ma nessuno avesse fiducia, non potrebbero avere luogo accordi, etc., né tantomeno se tutti avessero fiducia [*glauben*] ma nessuno volesse mostrarsi fedele. La fiducia è dunque molto

²¹ *LBlomberg* 243.

²² *Ibidem*.

²³ *LPhilippi* 449.

²⁴ *LBlomberg* 242.

²⁵ *LPhilippi* 449.

importante nel vivere comune. Se nessuno volesse fare credito [*creditieren*] le cose si metterebbero davvero molto male, perché non si può sempre pagare subito in contanti²⁶.

Al di fuori delle logiche precritiche, Kant usa raramente il concetto di *moralischer Glaube* in questa accezione peculiare. Alcune evidenze testuali più tarde, tuttavia, mostrano come egli continui a ritenere legittimo l'accostamento del *Glaube* alla *fides* in senso giuridico, soprattutto per descrivere analogicamente la fede riposta nella realizzazione del sommo bene. Un caso interessante è rappresentato dalla R. 2792, che Adickes riconduce alla tarda fase ω , e che Jäsche trascrive per intero nella *Logik*:

Fides è propriamente la fedeltà [*Treue*] nel patto o la fiducia [*Zutrauen*] soggettiva reciproca nel fatto che l'uno manterrà all'altro la propria promessa. Fedeltà e fiducia [*Glaube*]. La prima, quando il patto è stato stipulato; la seconda, quando si deve concluderlo. Per analogia, la ragion pratica è per così dire il *promittente* [*promittens*], l'uomo il *promissario* [*promissarius*] e il bene che ci si aspetta dall'azione l'*oggetto della promessa* [*promissum*]²⁷.

Siamo di fronte ad un uso del concetto di *fides* simile a quello già adottato nella *Logik Blomberg* per descrivere la natura del *Religionsglaube* in ottica morale. Si tratta ovviamente di un parallelismo che richiede la massima cautela, vista l'enorme distanza concettuale che separa il discorso precritico dalla nozione di speranza teorizzata nel *Canone della ragion pura* e successivamente sviluppata nella seconda *Critica*.

L'uso contingente del *moralischer Glaube* in fase precritica è evidenziato anche dal fatto che il *Glaube*, inteso come fiducia nel prossimo, è considerato un presupposto indispensabile della stessa *fides historica*. I requisiti di affidabilità del testimone, in linea con la tradizione wolffiana, sono considerati da Kant tanto logici quanto morali. Quelli logici includono: «1) La capacità di fare esperienza. [...] 2) La capacità di trattenere e conservare fedelmente l'esperienza fatta; o avere una buona memoria. 3) [La capacità] di dichiarare in modo distinto l'esperienza fatta»²⁸. Tali requisiti logici devono essere

²⁶ *LBlomberg* 242-243. In questo passo della *Logik Blomberg* si è deciso di tradurre il tedesco “*Glaube*” con “fiducia”, anziché col più generico “credenza”, per rendere meglio il senso del testo kantiano.

²⁷ R. 2792, AA XVI 513. Cfr. *Logik* 67, it. 63 n. Significativa in tal senso è anche la nota in KU 471, it. 851, dove Kant descrive appunto la fede come «fiducia [*Vertrauen*] nella promessa della legge morale». Un ulteriore riferimento è contenuto infine in un'annotazione marginale alla *Logik Bauch*: «*Fides* è fedeltà nel mantenimento di una promessa. Ad essa appartengono: a) *promissum*, ciò che è promesso b) *promissarius*, colui al quale è promesso [qualcosa] e c) *promittens*, colui che promette all'accettante (*promissario*). Così anche la ragion pratica promette qualcosa – quando tu agisci secondo il dovere. Probabilmente nell'altro mondo» (*LBauch*, RT 109, p. 254).

²⁸ *LBlomberg* 244. Come sottolinea giustamente Gelfert, in Kant la valutazione dei requisiti logici di affidabilità del testimone, riassumibili nel concetto meieriano di *Tüchtigkeit* o *dexteritas*, non assume mai una

accompagnati anche dalla buona disposizione d'animo del testimone, che dev'essere disposto a raccontare la verità²⁹. Kant, tuttavia, aggiunge un elemento ulteriore: non può infatti esserci credenza storica senza una certa dose di credenza morale, ovvero di fiducia nella sincerità di chi riferisce il fatto³⁰. Questo aspetto è ben sottolineato dalla differenza che sussiste tra l'incredulità [*Ungläubigkeit*] e la sfiducia [*Unglaube*]³¹: la prima si presenta quando «non si vuole dare l'assenso ai fondamenti logici di una testimonianza»³². Le sue cause non risiedono quindi «in una certa mancanza del cuore, ma della conoscenza, in una certa inesperienza, poiché non si conoscono le ragioni dell'altro e non se ne riconosce l'importanza»³³. La sfiducia, al contrario, presenta una connotazione prettamente morale, se con morale ci si riferisce appunto all'assenza di *fides* nella buona volontà del prossimo:

La sfiducia [*Unglaube*]³⁴ può essere intesa in senso morale quando si ha una mancanza di fiducia [*Zutrauen*] verso il carattere morale di un testimone. Chi possiede una tale sfiducia morale [*moralischer Unglaube*] ritiene tutti gli uomini bugiardi, non si fida di nessuno, non crede ad alcuna promessa, ma dubita sempre della sincerità delle altre persone. La sfiducia morale è contraria al fondamento [*Fundament*] morale di ogni società umana. Senza fedeltà e fiducia [*Glaube*], come è stato mostrato sopra, non può sussistere alcuno Stato³⁵.

La pura credenza storica, separata da qualunque valutazione morale del testimone, non è religiosa ma teologica; non indica la fiducia nella realizzazione di eventi futuri (promesse o patti) o nella sincerità del prossimo, ma l'assenso dato ad una testimonianza relativa a fatti già accaduti. Spiega Kant nella *Logik Philippi*: «La credenza teologica [*theologischer Glaube*], esattamente come quella storica, non ha nessun rapporto con la fedeltà; essa è logica e si riferisce a cose presenti o passate»³⁶. La *fides historica*, in linea con quanto

connotazione probabilistica. Cfr. A. GELFERT, *Kant on Testimony*, in «British Journal for the History of Philosophy» XIV.4, 2006, pp. 631-632.

²⁹ Per i wolffiani la *sinceritas* e la *dexteritas testis* erano i due principali requisiti di verità della testimonianza: cfr. Wolff (*Logica tedesca*, cap. VII, § 5, it. 207), Knutzen (*Elementa* § 304), Baumgarten (AL1 § 361), Meier (*Auszug* § 211).

³⁰ Su questo aspetto insiste anche A. GELFERT, *op. cit.*, pp. 633-636, che rimarca altresì il parallelismo tra il divieto di mentire e la condanna della sfiducia verso il prossimo.

³¹ Traduciamo qui “*Unglaube*” con “sfiducia” per distinguerlo dall’*Unglaube* in senso religioso (miscredenza). Al contrario dell’incredulo [*Ungläubisch*], «il miscredente [*Ungläubig*] è colui che non vuole ammettere nulla in base a ragioni morali sufficienti, semplicemente perché non può divenirne certo su basi teoretiche», denotando così una «mancanza di interesse morale» (R. 2783, AA XVI 509). Come lo scettico (l’*Ungläubig* in senso pragmatico) non agisce per fiducia nel prossimo, così il miscredente (l’*Ungläubig* in senso etico-religioso) «non fa nulla in base alla fede (in un altro mondo)» (*ibidem*).

³² *LBlomberg* 249.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Qui Young corregge “*Glaube*” con “*Unglaube*”: cfr. I. KANT, *Lectures on Logic*, cit., p. 198.

³⁵ *LBlomberg* 248-249.

³⁶ *LPhilippi* 449.

sostenuto dai wolffiani, verte unicamente su cose d'esperienza. Di più: essa è la fonte principale della conoscenza empirica e lo strumento per sopperire ai limiti dell'esperienza diretta:

La maggior parte della nostra conoscenza deriva dal credere, e senza il credere dovremmo rinunciare a moltissime conoscenze storiche. Non avremmo nessuna conoscenza più grande di quella, al massimo, del luogo e del tempo in cui viviamo. È dunque un grande strumento della conoscenza storica quello di adottare le esperienze degli altri; in questo modo possiamo venire a conoscenza di ciò che è accaduto 1000 anni prima di noi e 1000 miglia lontano da noi³⁷.

L'idea del *Glaube* come fonte autonoma di conoscenza, complementare rispetto all'esperienza e alla ragione, viene definitivamente accantonata nelle logiche della maturità. Nella *Logik Busolt*, ad esempio, Kant dichiara esplicitamente che «il credere non è una fonte conoscitiva»³⁸, così come nella R. 2769: «solo due fonti conoscitive: ragione ed esperienza; poiché il credere è un'esperienza mediata attraverso un'esperienza testimoniata da altri»³⁹. Decisivo, infine, è un passo della *Logik Dohna-Wundlacken*: «L'Autore indica 3 [fonti della nostra conoscenza]: esperienza, ragione e credenza. Esse non sono di tre tipi ma solo di due: 1. razionale, 2. empirico. Esiste una fede razionale [*Vernunftglaube*], ma solo dal punto di vista pratico – questa non è dunque una fonte separata ma sempre solo ragione, che è o teoretica o pratica. Ogni esperienza è duplice, immediata o mediata. Di quest'ultimo genere è la credenza storica»⁴⁰. Il credere non rappresenta dunque una sorgente alternativa di conoscenza ma un modo del ritener vero, che può basarsi, a seconda dei casi, su ragioni puramente razionali o empiriche. In ambito razionale il ricorso al *Glaube* è ammissibile solo in un'ottica morale, se con *Glaube* si intende la vera e propria fede nei contenuti pratici della ragione. In contesto empirico, invece, la credenza storica va semplicemente ad estendere la portata dell'esperienza diretta, senza assumere uno statuto epistemico autonomo. Ne deriva una netta distinzione nell'uso e nel significato del concetto di *Glaube* a seconda del contesto di riferimento:

Si può perciò suddividere il credere in: fede razionale [*Vernunftglaube*] e credenza storica [*historischer Glaube*]. Esiste una fede razionale del tutto fondata, che però non può mai elevarsi al rango di sapere; e, dal punto di vista pratico, può essere un ritener vero tanto forte

³⁷ *LBlomberg* 245.

³⁸ *LBusolt* 651.

³⁹ AA XVI 502.

⁴⁰ *LDohna* 749.

quanto la certezza più grande, solo gli mancano i *requisita* logici. La credenza storica può essere un sapere effettivo e non può essere distinto da questo⁴¹.

A rigore, la credenza storica non potrebbe nemmeno essere definita *Glaube*, visto che il *Glaube* è propriamente un *Fürwahrhalten* logicamente incompleto ma basato su ragioni soggettive sufficienti. La credenza storica non deriva da ragioni soggettive: essa è un ritenere vero sostenuto da ragioni esclusivamente teoretiche, e in questo non è diversa dal sapere. Prosegue la *Warschauer Logik*:

Ad esempio: chiedo a qualcuno qual è la capitale della Spagna; lui risponde: credo Madrid; per questo lo si dovrebbe disapprovare molto; dovrebbe rispondere: è Madrid, lo so per certo. [...] Noi possiamo assumere con la medesima certezza la testimonianza di un altro come [se fosse] la nostra stessa esperienza. Nella prima vi è qualcosa di ingannevole, ma anche nella seconda⁴².

La conoscenza che ricaviamo dal racconto di un testimone non è oggetto di credenza, ma di sapere, tanto che la *Wiener Logik* non esita ad attribuirle una certezza di tipo storico⁴³. Kant si rifiuta quindi di considerare l'esperienza indiretta meno affidabile di quella diretta: «Certamente – scrive nella *Wiener Logik* – la testimonianza altrui, che noi accettiamo, è soggetta a tanti rischi quanti sono gli errori cui è soggetta la nostra personale esperienza. Tuttavia con la testimonianza altrui possiamo avere la stessa certezza dataci dalla nostra esperienza. Il credere dunque è dello stesso genere del sapere. [...] Ciò che conosciamo mediante la ragione non lo possiamo sempre sapere. Possiamo invece sapere ciò che conosciamo mediante la credenza storica»⁴⁴. Lo *historischer Glaube*, dunque, rientra a pieno titolo nel campo della conoscenza empirica, e come tale è modalmente assimilabile al sapere. Kant si esprime molto chiaramente su questo punto:

Cose di fede sono perciò I) non oggetti della conoscenza empirica. Anche la cosiddetta fede storica [*historischer Glaube*] non può quindi propriamente essere chiamata fede e venire contrapposta, in quanto tale, al sapere. Il ritenere vero in base a una testimonianza non è distinto né per grado né per specie dal ritenere vero derivante da esperienza personale⁴⁵.

⁴¹ *LWarschauer* 601.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Cfr. *LWiener* 891, it. 152-153: «certezza empirica. Essa si basa su esperienze proprie o altrui, quando ritengo la cosa certa in base a tali testimonianze. Si chiama anche certezza storica». Sulla riconduzione della credenza storica al sapere insiste anche O. R. SCHOLZ, *Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeit. Kant über das Zegnis anderer*, in V. GERHARDT, R. P. HORSTMANN, R. SCHUMACHER (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung», Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, de Gruyter, Berlin, 2001, pp. 829-839.

⁴⁴ *LWiener* 896, it. 160.

⁴⁵ *Logik* 68-69, it. 62.

Il termine *Glaube*, riferito a questo genere di ritenere vero, è un mero residuo terminologico, che deriva da una tradizione da cui Kant prende nettamente le distanze. Due sono gli aspetti della dottrina wolffiana della *fides* che Kant contesta maggiormente: l'idea che la conoscenza empirica diretta e quella indiretta possiedano un tipo di certezza differente e che la fede nelle Sacre Scritture sia una forma specifica di *assensus per testimonium*. Per quanto riguarda il primo punto, Kant si discosta dai wolffiani negando l'eterogeneità gnoseologica tra esperienza immediata e mediata e, soprattutto, riconducendo entrambe alla sfera del sapere, un ritenere vero che si pretende apodittico pur vertendo su un contenuto conoscitivo modalmemente assertorio. La certezza che ricaviamo da una testimonianza è la stessa che abbiamo facendo esperienza in prima persona, visto che entrambe sono sottoposte agli stessi rischi di falsificazione. La credenza storica, venendo di fatto a coincidere col sapere empirico, può essere indirizzata esclusivamente a fatti d'esperienza, e solo in casi particolari a contenuti razionali, qualora il testimone possieda una ragione infallibile. È quanto accade, ad esempio, in matematica: «La matematica ha una ragione infallibile»⁴⁶, perché il matematico è l'unico che può procedere in modo dimostrativo per costruzione concettuale, escludendo il rischio di errore. «Grandi matematici – quindi – ammettono nella loro disciplina delle proposizioni senza magari esser passati attraverso le dimostrazioni»⁴⁷, basandosi cioè unicamente sui risultati ottenuti da altri matematici. Un altro caso peculiare è quello della testimonianza divina, la sola che «possiamo ammettere come infallibilmente vera»⁴⁸ per via della natura onnisciente del testimone. Tuttavia, ridurre la fede nella verità rivelata a un mero *Glaube* di tipo storico significa misconoscere il valore morale della fede, la cui fondatezza deriva esclusivamente da ragioni di natura pratica. Sotto questo aspetto, la fede vera e propria – intesa cioè come *Vernunftglaube* – è irriducibile tanto al sapere quanto alla credenza storica, appartenenti entrambi all'orizzonte teoretico. Kant si rifiuta di accostare l'*assensus per testimonium* alla fede in senso religioso, andando contro una tendenza assai diffusa non solo tra i wolffiani ma anche tra gli autori empiristi. Nell'*Essay*, ad esempio, Locke definisce la fede [*faith*] come «l'assenso [*assent*] concesso a una qualsiasi proposizione [...] sulla base della fiducia [*credit*] accreditata a chi la propone come proveniente da Dio»⁴⁹. Da questo punto di vista

⁴⁶ *LWiener* 896, it. 161.

⁴⁷ *LWiener* 895, it. 159.

⁴⁸ *LWiener* 896, it. 161.

⁴⁹ J. LOCKE, *An Essay concerning human understanding*, ed. it. a cura di V. CICERO, M. G. D'AMICO, P. EMANUELE, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano, 2007, pp. 1299-1301.

la fede in Dio non è epistemicamente diversa da qualunque altra credenza [*belief*] fondata sull'*empiria* e sulla testimonianza, e dotata, per questo, di un grado di probabilità paragonabile alla piena certezza⁵⁰. L'unica differenza risiede nel livello di certezza attribuibile alla fede in virtù dell'infalibilità della rivelazione:

Oltre alle proposizioni fin qui menzionate, ne esiste un altro tipo che esige il più alto grado del nostro assenso sulla base della pura testimonianza, sia che la cosa proposta sia conforme oppure no alla comune esperienza e al corso ordinario delle cose. La ragione di ciò è che la testimonianza proviene da Uno che non può ingannare, né può essere ingannato, ossia da Dio stesso. Questo comporta una sicurezza al di là di ogni dubbio, un'evidenza senza eccezioni. Tale testimonianza viene chiamata col nome particolare di *rivelazione*, e il nostro assenso a essa si chiama *fede*⁵¹.

Locke giustifica la razionalità della fede proprio sottolineandone il carattere mediato: la fede è una specie di *belief*, un assenso razionale fondato su una testimonianza (la rivelazione) parimenti razionale: «la rivelazione – infatti – è la ragione naturale estesa a un nuovo insieme di scoperte comunicate immediatamente da Dio e della cui verità si fa garante la ragione mediante le testimonianze e le prove, da essa offertaci, che tali scoperte provengono da Dio»⁵². Al contrario, la razionalità del *Vernunftglaube* kantiano deriva dal fatto che l'assunzione di verità su basi pratiche scaturisce da un bisogno della ragione che opera come facoltà legislatrice a priori. La fede kantiana è razionale proprio perché trova esclusivamente nella ragione morale il proprio fondamento, senza il bisogno di ricorrere alla mediazione divina. La completa separazione dal piano della credenza storica è dunque la condizione indispensabile della sua forza e della sua autonomia.

3.1.2. Credenza pragmatica

Tra il *Glaube* inteso in senso storico, epistemologicamente accostabile al sapere, e il *Glaube* concepito come fede razionale morale, del tutto eterogeneo rispetto al primo, Kant introduce una terza forma di credenza, che egli definisce “pragmatica”: «Una tale credenza contingente, la quale sta tuttavia a fondamento dell'uso reale dei mezzi per certe azioni, io la chiamo credenza pragmatica»⁵³. L'idea stessa di un *pragmatischer Glaube* è resa

⁵⁰ Cfr. J. LOCKE, *Essay*, cit., pp. 1245-49.

⁵¹ J. LOCKE, *Essay*, cit., p. 1257.

⁵² J. LOCKE, *Essay*, cit., p. 1319. La rivelazione, in quanto basata sulla ragione naturale proveniente da Dio, non ha niente a che fare con l'entusiasmo, ossia con un «terzo fondamento dell'assenso, [...] il quale, accantonando la ragione, vorrebbe determinare senza di essa cosa sia la rivelazione» (*ivi*, p. 1317).

⁵³ KrV A 824/B 852, it. 1159.

possibile dal significato molto ampio che Kant attribuisce sia al termine “*Glaube*” – interpretabile come credenza o come fede – sia all’aggettivo “pratico”: «l’ambito pratico a cui ci si riferisce qui – precisa Kant nel *Canone* – o è quello dell’abilità [*Geschicklichkeit*] oppure è quello della moralità: il primo è rivolto a fini arbitrari o contingenti, il secondo, invece, è rivolto a fini assolutamente necessari»⁵⁴. Questa duplice accezione del pratico trova una formulazione sistematica e definitiva nella dottrina degli imperativi elaborata nella seconda *Critica*: gli imperativi «o determinano le condizioni della causalità dell’essere razionale, come causa efficiente, semplicemente riguardo all’effetto e alla sufficienza ad esso, o determinano soltanto la volontà, sia questa sufficiente o no all’effetto. I primi sarebbero imperativi ipotetici, e conterrebbero semplici precetti dell’abilità; i secondi invece sarebbero imperativi categorici e soltanto leggi pratiche»⁵⁵. L’orizzonte di validità del *pragmatischer Glaube* è appunto quello relativo a fini contingenti. Gli oggetti verso cui si può manifestare una credenza pragmatica sono infatti le condizioni ipoteticamente necessarie a perseguire un determinato scopo. «Questa necessità – sottolinea Kant – è soggettiva, e sarà sufficiente solo in senso relativo, nel caso io non conosca nessun’altra condizione sotto la quale quel fine sia raggiungibile»⁵⁶. La credenza pragmatica, al pari di quella storica, sorge dunque in contesto empirico, poiché è rivolta alla realizzazione di fini contingenti stabiliti arbitrariamente; la prima, tuttavia, merita maggiormente l’appellativo di “*Glaube*”, dato che la convinzione che da essa deriva è basata su ragioni soggettive sufficienti (benché incomplete dal punto di vista logico). Il credere storico è più propriamente un sapere, cioè un ritenere vero fondato oggettivamente sull’esperienza e fonte, per questo, di piena certezza empirica. Da questo punto di vista, «il credere a un testimone non è affatto diverso dal ritenere vero tramite la propria esperienza, né rispetto al grado né rispetto al genere [*Art*]»⁵⁷. Nel caso di una credenza pragmatica, invece, l’assenso che si dà a una conoscenza è teoreticamente incompleto (e in questo risulta simile all’opinare); la sua forza deriva semmai da ragioni soggettive sufficienti a motivare l’azione. Kant si esprime su questo punto in una lunga ed articolata *Reflexion* risalente agli anni Novanta: «[Il credere] è un modo del ritenere vero coscientemente imperfetto e, se lo consideriamo limitato a un tipo particolare di oggetti (che sono di esclusiva pertinenza del credere), si distingue dall’opinare non per il grado, ma per il

⁵⁴ KrV A 823/B 851, it. 1157.

⁵⁵ KpV 20, it. 37.

⁵⁶ KrV A 824/B 852, it. 1159.

⁵⁷ R. 2765, AA XVI 501 (1780 ca.).

rapporto che ha, in quanto conoscenza, con l'agire»⁵⁸. Un tipico esempio di credenza subordinata alla realizzazione di scopi contingenti è la diagnosi medica:

Il medico, di fronte ad un malato che sia in pericolo, *deve fare qualcosa*, ma non conosce la malattia: egli osserva i sintomi e giudica – poiché non sa fare di meglio – che si tratti di tisi. La sua credenza, *anche secondo il suo proprio giudizio*, è una credenza semplicemente contingente, e forse un altro medico potrebbe giudicare meglio. Una tale credenza contingente, la quale sta tuttavia a fondamento dell'uso reale dei mezzi per certe azioni, io la chiamo credenza pragmatica⁵⁹.

Il caso del medico illustra chiaramente le condizioni in cui si trova il soggetto quando manifesta una credenza pragmatica:

1. egli opera in uno stato di incertezza: il medico “non conosce la malattia” che affligge il paziente
2. è consapevole che la propria credenza è teoreticamente insufficiente: il medico sa di non avere elementi oggettivi sufficienti per formulare una diagnosi
3. le sue ragioni soggettive sono contingenti e, in quanto tali, rivedibili: “forse un altro medico potrebbe giudicare meglio”
4. deve agire, e per farlo ha bisogno che il proprio ritenere vero sia sostenuto da ragioni soggettive valide: il medico non metterebbe a repentaglio la vita del paziente sulla base di una mera congettura

Gli ultimi due punti sono i più rilevanti, poiché sono quelli che maggiormente contraddistinguono la credenza pragmatica rispetto ad altre forme di ritenere vero. Se ci limitassimo a considerare i punti 1 e 2, il *pragmatischer Glaube* risulterebbe del tutto sovrapponibile all'opinare, anch'esso caratterizzato dalla natura incerta dell'assenso e dalla consapevolezza della sua insufficienza teoretica. Il punto 3 è invece fondamentale per separare la credenza pragmatica dalla fede razionale: le ragioni soggettive a sostegno della prima sono infatti valide solo in relazione ad un fine contingente. Il soggetto che esprime una credenza pragmatica fonda il proprio assenso su *Gründe* che egli (ed egli soltanto) considera validi in vista di uno scopo, pur sapendo che qualcun altro, nelle stesse condizioni, avrebbe potuto giudicare diversamente. Nel caso della fede morale, invece, il credere si riferisce alle condizioni per la realizzazione di fini assolutamente necessari: la necessità ipotetica di tali condizioni sarà pertanto ritenuta «sufficiente in senso assoluto e

⁵⁸ R. 2793, AA XVI 513. Questa *Reflexion* si trova interamente trascritta in *Logik* 67, it. 61 n.

⁵⁹ KrV A 824/B 852, it. 1159 (corsivo mio).

per chiunque, nel caso io sappia con certezza che nessuno può conoscere altre condizioni che conducano al fine proposto»⁶⁰. L'assenso riservato a questo genere di oggetti si presenta, dunque, come una fede necessaria, del tutto diversa dalla credenza contingente rivolta a fini specifici. Il punto 4, infine, mette in luce l'aspetto più caratteristico del *Glaube* in generale, e di quello pragmatico nello specifico, ovvero l'interesse del soggetto nei confronti della cosa ritenuta vera. Esplicita in proposito è la R. 2483: «Senza l'interesse ad assumere qualcosa non vi è credenza pratica»⁶¹. Al contrario di chi opina, chi crede è pronto ad agire sulla base della propria credenza, anche assumendosi il rischio del fallimento. Il medico è disposto a somministrare una cura, della cui efficacia non è certo, proprio perché *vuole* salvare la vita del suo paziente e *crede* che il rimedio escogitato sia utile a questo scopo. Il coinvolgimento soggettivo imposto dal *Glaube* è ben esemplificato anche dal caso del commerciante:

Così per la parte del pubblico che non ha niente a che vedere con il commercio dei cereali, la previsione d'un cattivo raccolto è un semplice opinare, dopo una siccità persistente per tutta la primavera è per essa un sapere, mentre per il commerciante il cui fine è di trarre profitto da questo commercio e che è lì per questo, il fatto che il raccolto andrà male è un credere, ed egli dovrà pertanto risparmiare le sue scorte perché in questo caso deve prendere una qualche decisione sul da farsi, visto che ciò tocca le sue faccende ed i suoi affari⁶².

Il ritenere vero del commerciante, così come quello del medico, non è semplicemente problematico, ma assertorio: entrambi sono pronti ad asserire la verità di qualcosa poiché, in assenza di *Gründe* oggettivi, sono mossi da ragioni soggettive sufficienti. Per questo nella *Logik* Kant sostiene che verso gli oggetti del credere «non si può opinare niente, anzi nemmeno addurre probabilità»⁶³. Questa affermazione, pur riferendosi al *Glaube* inteso come fede morale, può essere usata anche per sottolineare la natura non epistemica del credere pragmatico: il *Glaube*, anche se rivolto a fini contingenti, si basa su fondamenti soggettivi, non su ragioni di carattere teoretico. Ciò non significa, ovviamente, che chi crede non ritenga probabile la cosa creduta: il medico o il commerciante non agirebbero se non considerassero quantomeno verosimile l'oggetto del loro credere. Il senso dell'affermazione kantiana è che il *Fürwahrhalten*, anche se corroborato da un certo grado di probabilità, non può diventare un credere finché non entrano in gioco ragioni soggettive (in senso pragmatico o morale) a suo sostegno. L'idea che occorra manifestare in contesto

⁶⁰ KrV A 824/B 852, it. 1159.

⁶¹ AA XVI 389.

⁶² FM 298, it. 192-193.

⁶³ *Logik* 67, it. 61.

pragmatico un assenso tanto forte da essere definito *Glaube* è stata contestata da diversi studiosi: Chignell e Pasternack, ad esempio, mettono in discussione la validità epistemica della credenza pragmatica e tendono ad identificarla con l'opinione. Entrambi insistono sul fatto che il soggetto, ai fini dell'azione, non ha bisogno di ritenere vero in modo assertorio l'oggetto del proprio agire, ma solo di operare sulla base di un sapere teoreticamente insufficiente. Il medico può formulare la sua diagnosi semplicemente constatando che è probabile che il suo paziente abbia la tisi, senza che il suo assenso abbia la necessaria sufficienza soggettiva per essere qualificato come credere⁶⁴. Ferma restando la presenza nel credere pragmatico di elementi di natura teoretica – inerenti alla probabilità della cosa ritenuta vera –, la tesi kantiana secondo cui l'agire sia retto da credenze può essere interpretata come un tentativo di giustificare la razionalità dei processi cognitivi in contesto pragmatico: chi persegue un determinato fine non può agire senza credere che sussistano le condizioni per la realizzabilità di tale fine⁶⁵. In tal senso, il *pragmatischer Glaube* esprime il bisogno – razionalmente giustificato in campo pragmatico – di ritenere veri in modo assertorio i presupposti per il conseguimento di scopi contingenti, esattamente come il *moralischer Glaube* esprime il bisogno, in senso morale, di avere fede nei postulati pratici per il conseguimento del sommo bene.

Al contrario del *Vernunftglaube* – che è legato a fini necessari ed è per questo saldo e immutabile –, il credere pragmatico può variare nel grado, analogamente a quanto avviene con l'opinare in ambito teoretico: «la credenza pragmatica potrà avere solo un determinato grado, che potrà anche aumentare o diminuire a seconda della diversità di interessi che vi entrano in gioco»⁶⁶. Il livello di convinzione espresso in una credenza pragmatica non può essere né calcolato né stimato, come accade con la probabilità e la verosimiglianza, ma solo messo alla prova attraverso una scommessa. La scommessa, infatti, è ritenuta da Kant lo strumento ideale non solo per valutare la forza dell'assenso ma anche per svelare la presenza di quel coinvolgimento soggettivo che contraddistingue il *Glaube* rispetto all'opinare e al sapere: «Si può opinare qualcosa senza credere, quando cioè si hanno più ragioni a favore che contro la conoscenza. In questo caso io ritengo vero qualcosa senza che ciò abbia un influsso sulle nostre azioni. Sapere, al contrario, non significa altro che

⁶⁴ Cfr. A. CHIGNELL, *Belief in Kant*, cit., p. 343 e L. PASTERNAK, *Kant's Doctrinal Belief in God*, cit., p. 206.

⁶⁵ In questa direzione si muove la linea interpretativa di Gava, che propone un interessante parallelismo tra il *pragmatischer Glaube* di Kant e la dottrina crusiana del credere pratico. Cfr. ID., *Kant and Crusius on Belief*, cit.

⁶⁶ KrV A 825/B 853, it. 1159.

conoscere qualcosa con certezza. Nel credere, invece, vi è un grado tanto elevato del ritenere vero che si potrebbe scommettere sul fatto che qualcosa sia vero»⁶⁷. Per Kant, dunque, la scommessa non è solo legata al calcolo oggettivo delle probabilità, ma anche alla valutazione degli interessi pragmatici necessari alla credenza, quest'ultimi assenti nell'opinione: «L'opinare – precisa la *Wiener Logik* – è un ritenere vero in base ad un principio conoscitivo che non è sufficiente né soggettivamente né oggettivamente. Se ritengo vero qualcosa, ad esempio che esista un passaggio attraverso il Mar Glaciale [Artico], ma sono consapevole che la mia conoscenza in tema è ancora incerta e insufficiente in rapporto all'oggetto, allora si tratta di un'opinione. Se non mi soddisfa neppure e non sono disposto a scommetterci sopra è anche soggettivamente insufficiente»⁶⁸. Da un punto di vista puramente speculativo, l'opinare e il credere sono del tutto equivalenti, come mostrano i punti 1 e 2 nell'esempio del medico. Quello che cambia sono i fondamenti soggettivi che rendono il credere idoneo all'agire pragmatico; una prospettiva che non riscontriamo nell'opinione, visto che «sulla base di una conoscenza che si riduce ad un mero opinare non ci si può arrischiare a fare qualcosa»⁶⁹.

Se escludiamo però il fattore di coinvolgimento soggettivo imposto dal credere, il *pragmatischer Glaube* e il *Meinen* presentano un altro punto in comune: entrambi sono espressione di una *Überzeugung* incompleta. La convinzione teoretica che si manifesta nell'opinare può essere nulla – nel caso di una mera opinione teoreticamente insufficiente – o essere più o meno elevata nel grado, a seconda della vicinanza al sapere. In entrambi i casi, però, essa non arriva al livello della piena certezza. Nel caso della convinzione pragmatica accade qualcosa di simile: la *Überzeugung* legata alla credenza, pur essendo sufficiente a fondare l'azione, non è completa né dal punto di vista logico (essendo il *Glaube* oggettivamente insufficiente) né dal punto di vista pratico, visto che le ragioni soggettive a sostegno dell'agire sono rivolte ad un fine arbitrario. Chi crede in base a semplici regole della prudenza possiede una convinzione che lui stesso sa essere incompleta: il medico, «anche secondo il suo proprio giudizio», è consapevole che la sua «è una credenza semplicemente contingente»⁷⁰. La stessa cosa vale per il commerciante: egli è disposto ad impegnarsi in un'impresa commerciale perché crede (non semplicemente opina) che ne trarrà un profitto; la sua convinzione pragmatica, per quanto sufficiente a

⁶⁷ *LBlomberg* 241-242.

⁶⁸ *LWiener* 850, it. 89.

⁶⁹ *LWiener* 850, it. 90.

⁷⁰ *KrV A 824/B 852*, it. 1159.

spingerlo ad agire, non basta però a renderlo certo: egli sa bene che la sua credenza è necessaria solo in vista del fine prefissato e che essa può mutare a seconda delle circostanze (o persino essere considerata insufficiente da qualcun'altro). La credenza pragmatica possiede, dunque, una qualche forma di sufficienza soggettiva – che ci autorizza a classificarla come *Glaube* – ma resta il fatto che tale sufficienza soggettiva è valida «solo in senso relativo»⁷¹, cioè in base alle condizioni in cui il soggetto opera e in rapporto agli scopi che intende perseguire. Una *praktische Überzeugung* del tutto completa non è quindi raggiungibile su basi pragmatiche, a partire da una mera credenza, ma solo su basi morali, in virtù di una salda fede.

3.2. «Um zum Glauben Platz zu bekommen»: dimensioni della fede

3.2.1. *Vernunftglaube* e certezza morale

Se si considera la certezza dal punto di vista pratico, questa può essere intesa in due sensi: «La certezza pratica è duplice: 1) certezza pragmatica e 2) certezza morale. Quando una conoscenza in sé probabile è un fondamento altrettanto sicuro delle azioni secondo le regole della prudenza, come se fosse completamente certa, allora questa è una certezza pragmatica. Quando invece una conoscenza in sé probabile è un fondamento altrettanto sicuro dell'azione secondo le regole della moralità [*Sittlichkeit*], come se fosse completamente certa, allora questa è una saggezza morale [*moralische Weisheit*]]»⁷². Con queste prime riflessioni condotte nella *Logik Blomberg* Kant contesta apertamente la definizione tradizionale di certezza morale. Il termine “certezza morale” – a partire da Descartes e, successivamente, dai logici di *Port-Royal* – era usato per indicare un genere peculiare di certezza, inferiore nel grado alla certezza geometrica ma sufficientemente elevato da risultare adatto all'uso pragmatico e alla conoscenza storica basata sulla testimonianza⁷³. Con questo specifico significato, il concetto di certezza morale viene accolto dalla tradizione wolffiana immediatamente precedente a Kant: vi fanno riferimento

⁷¹ KrV A 824/B 852, it. 1159.

⁷² *LBlomberg* 200.

⁷³ Una breve ricostruzione dell'uso della certezza morale nella filosofia moderna è contenuta in L. FONNESU, *Kant on «moral certainty»*, cit., pp. 183-186.

Baumgarten⁷⁴, Knutzen⁷⁵ e Meier, che, nella *Vernunftlehre*, associa la certezza morale alla probabilità per scopi pratici:

La probabilità è capace di diversi gradi. Più sono numerose e grandi le ragioni che conosciamo per ritenere vera una cosa, e maggiore è la loro preponderanza [*Übergewicht*] rispetto alle ragioni contrarie, oppure più sono poche e piccole le ragioni contrarie che conosciamo, allora più probabile è la conoscenza e più improbabile è il suo contrario. La probabilità può essere tanto grande da essere quasi una certezza completa; e qui vi è un certo grado della probabilità che si definisce certezza morale; poiché esso dev'essere ritenuto uguale alla certezza matematica in relazione alla nostra condotta assennata [*klug*], razionale e virtuosa⁷⁶.

Sempre restando fedele alla tradizione, Meier considera la *moralische Gewissheit* particolarmente utile nel campo della *fides historica*, dove è impossibile raggiungere una certezza dimostrata: «Dato che non possiamo dimostrare né l'abilità né la sincerità del testimone umano, la credenza fornisce soltanto una probabilità, e tutt'al più solo una certezza morale»⁷⁷. In un passaggio della *Logik Blomberg*, Kant si scaglia contro questa concezione probabilistica della certezza morale:

La maggior parte, [se non] quasi tutti gli autori, non conoscono affatto la certezza morale, ma la considerano come una qualsiasi probabilità. Ad esempio, è incerto che esistano abitanti sulla luna, ma tuttavia è sempre probabile. Alcuni considerano questo un giudizio morale, ma non è questo il caso, poiché un tale giudizio non ha alcun influsso sul comportamento. È una probabilità logica e una mera speculazione⁷⁸.

Un giudizio sommamente probabile non basta, di per sé, a generare una certezza morale, anche ammesso che esso risulti sufficiente a fondare l'agire. In quest'ultimo caso, infatti, esso produrrebbe una certezza pratica, ma non propriamente morale:

⁷⁴ La certezza morale è definita da Baumgarten come quel genere di certezza in cui la possibilità dell'opposto è esclusa solo in via ipotetica (cfr. AL2 § 19, *supra*, p. 69), in modo diretto o attraverso una dimostrazione in senso lato (cfr. AL2 § 519, *supra*, p. 76).

⁷⁵ Knutzen si discosta parzialmente dalla tradizione per via del trattamento non probabilistico della certezza morale, che egli fonda sull'esclusione dell'opposto contraddittorio sulla base delle regole immutabili della volontà (cfr. *Elementa* § 318). Per Knutzen la certezza morale non va confusa con il sapere probabile (cfr. *Elementa* § 332), ma va posta sullo stesso piano della certezza geometrica e di quella fisica (cfr. *Elementa* §§ 321-322, *supra*, p. 54). In linea con la tradizione, invece, è la decisione di far rientrare la certezza morale nell'ambito della *fides per testimonium* (cfr. *Elementa* § 323).

⁷⁶ *Vernunftlehre* § 207. Cfr. anche *Vernunftlehre* § 245 e *Auszug* § 175.

⁷⁷ *Auszug* § 215. Riferendosi alla conoscenza dell'immortalità dell'anima, Meier attribuisce però alla certezza morale un significato etico, più in linea con la futura dottrina kantiana della *moralische Gewissheit*. Cfr. C.W. DYCK, *G.F. Meier and Kant on the Belief in the Immortality of the Soul*, cit., pp. 85-87.

⁷⁸ *LBlomberg* 200-201.

Nulla è un giudizio morale se non quello che ha un rapporto con il mio agire. Quando qualcuno dunque deve agire e le ragioni sono semplicemente probabili, allora le ragioni che possiedono la probabilità più grande producono la certezza pratica⁷⁹.

La certezza associata ad una conoscenza sommamente probabile e assunta per scopi pratici è una certezza puramente pragmatica, valida secondo le regole della prudenza, ma del tutto indipendente dall'ambito morale. La certezza pragmatica e quella morale dunque, pur essendo entrambe qualificate come "pratiche", vanno mantenute distinte: «Molti autori – si lamenta Kant nella *Logik Philippi* – mescolano insieme certezza pragmatica e morale. Solo tardi si sono scoperti i confini della seconda. La certezza morale è qualcosa che si riferisce alle leggi morali»⁸⁰. Tentativi di circoscrivere la *moralische Gewissheit* al solo ambito morale erano effettivamente già stati compiuti. È probabile che Kant, in questa sua affermazione riportata nella *Logik Philippi*, si riferisca al lavoro di Lambert, che nel suo *Neues Organon* distingue due possibili significati attribuibili alla certezza morale: uno più vago, legato alla probabilità del sapere empirico, ed uno più specifico, inerente alla fondazione del giudizio morale vero e proprio⁸¹. Non è da escludere nemmeno un riferimento all'opera di Crusius: questi, infatti, da un lato rimane fedele alla tradizione, definendo la *moralische Gewissheit* come la più alta forma di certezza raggiungibile tramite la via della probabilità⁸²; dall'altro, però, associa tale forma di certezza al *Glaube* in senso stretto, ossia al credere razionale legato o a scopi contingenti o ad una legalità di tipo morale e teologico⁸³. La decisione di Kant di separare, in questa fase della sua riflessione, la certezza morale da quella pragmatica potrebbe essere stata ispirata proprio dalla lettura di Crusius, che distingue a sua volta la certezza pratica in base ad un'obbligatorietà della prudenza e ad un'obbligatorietà di tipo legale. Le *Regeln der Sittlichkeit* che nel Kant precritico fondano la certezza morale sono tuttavia diverse dalla *gesetzliche Verbindlichkeit* descritta da Crusius: quest'ultima è un tipo di legalità basata sul rispetto del volere divino, mentre le prime sono norme che regolano l'agire morale dell'individuo senza rimandare a principi di natura teologica. Grazie ad esse possiamo divenire moralmente certi dell'esistenza di Dio o della possibilità di una vita futura⁸⁴, ma anche di fatti empirici,

⁷⁹ LBlomberg 201.

⁸⁰ LPhilippi 434.

⁸¹ Cfr. J. H. LAMBERT, *Neues Organon*, Leipzig, 1764, rist. anast. Olms, Hildesheim, 1965, §§ 250-253. Cfr. L. FONNESU, *Kant on «moral certainty»*, cit., pp. 187-188.

⁸² Cfr. *supra*, pp. 123-124.

⁸³ Cfr. *supra*, p. 126.

⁸⁴ Dell'esistenza di Dio e della vita dopo la morte si può acquisire una certezza logica, anche se con maggior difficoltà: cfr. LBlomberg 200. Queste pagine della *Logik Blomberg* recuperano in parte le riflessioni

dipendenti dalle azioni umane. Nella *Logik Blomberg* Kant fa l'esempio del creditore: «Quando chiedo dei soldi a qualcuno e non so se li ho già ricevuti oppure no, e l'altro, il mio presunto debitore, [sa] altrettanto poco se mi ha già pagato o meno, allora, in base alla morale, non posso esigere nulla di più da lui, sebbene sia logicamente incerto se qualcosa sia stato già pagato o meno»⁸⁵.

Ben presto, tuttavia, la certezza morale assume nelle riflessioni kantiane un significato molto più specifico: da generico fondamento dell'agire morale, essa diviene espressione di una convinzione pratica connessa a fini necessari, ossia di quella modalità del ritenere vero che Kant definisce fede razionale morale [*moralischer Vernunftglaube*]. Circoscrivendo progressivamente la *moralische Gewissheit* al solo campo della fede, Kant sottolinea il significato prevalentemente morale da attribuire al *Glaube* e la sua indipendenza dal campo della *fides historica*. Un'indicazione chiara in tal senso è contenuta già nel testo-base della *Logik Bauch*:

[La *fides*], tuttavia, non è un ritenere vero *ob testimonium alterius*, poiché la conoscenza che io ho ottenuto dai resoconti altrui è completamente certa, mentre la *fides* è semplicemente una certezza morale e ha luogo solo presso esseri moralmente e civilmente retti [*gut moralischen und gutgesitteten*]. La *fides* è una presupposizione necessaria della condizione di ogni moralità. Ad esempio che esiste un Dio, una resurrezione, una ricompensa dopo la morte; questo ha certezza morale, perché queste cose sono necessarie. La moralità, la certezza morale, è solo soggettiva e la possiedono solo quelle persone che non sono indifferenti da un punto di vista pratico, cioè coloro che sono moralmente ben disposti [*gut moralisch gesinnt*]⁸⁶.

Il nesso tra *Vernunftglaube* e certezza morale è rimarcato anche da alcune *Reflexionen* risalenti ai primi anni Settanta. Significativa è la R. 2447 – «Ciò che è fondato sulla fede razionale è moralmente certo»⁸⁷ – così come la R. 2446: «Dell'immutabilità della fede razionale. Essa si chiama propriamente certezza morale; essa però non è un sapere ma solo un credere, come per la giuria. Quando bisogna per forza esprimere un giudizio, e precisamente in base fondamenti morali, e non è lecito rimanere *in suspensa*, allora questo giudizio è necessario»⁸⁸.

contenute nello scritto sulla *Deutlichkeit*, dove si attribuiva la massima evidenza ai principi della teologia naturale (cfr. UDG 296-297, it. 242-243). Tuttavia, nella *Untersuchung* Kant fa un uso ancora tradizionale della certezza morale, descrivendola come una «certezza per approssimazione» (UDG 297, it. 243).

⁸⁵ *Ibidem*. Un altro esempio di certezza morale applicata all'agire pratico è esposto in *LPhilippi* 434: «Nel giuramento è moralmente certo che uno non giuri qualora abbia anche il minimo sospetto di non essere innocente».

⁸⁶ *LBauch* 127-128.

⁸⁷ AA XVI 372

⁸⁸ AA XVI 371.

Un'esposizione sistematica del *Glaube* in termini di fede razionale, portatrice di una *moralische Gewissheit*, è contenuta nel *Canone della ragion pura*. In questa sede Kant perviene al concetto di *Vernunftglaube* specificando progressivamente il significato del termine *Glaube* e i diversi ambiti del suo utilizzo. Una prima delimitazione avviene escludendo dal campo del credere tutto ciò che si configura come oggetto del *Meinen* o del *Wissen*. L'opinare, per sua natura insufficiente, si rivolge ad oggetti di cui si possiede una conoscenza teoretica incompleta e la cui verità dev'essere assunta come semplicemente problematica. Di pertinenza del sapere sono invece conoscenze assolutamente certe, meritevoli di un assenso apodittico: certezze di natura empirica e certezze razionali date a priori (in ambito matematico, metafisico e morale). L'opinare e il sapere esauriscono pertanto l'intero orizzonte della conoscenza speculativa ottenibile su basi logiche, dai gradi più bassi dell'opinare problematico – da cui ha inizio la ricerca della verità – fino alla massima convinzione teoretica, oggettivamente valida e comunicabile. Per trovare l'esatta collocazione del credere non resta quindi che rivolgersi all'ambito pratico, l'unico in cui la sufficienza soggettiva del *Glaube* trova una sua piena giustificazione: «è esclusivamente in riferimento all'ambito pratico che il ritenere vero, insufficiente teoreticamente, può essere detto credere»⁸⁹. Riducendo l'orizzonte di validità del credere all'ambito pratico, Kant cerca di scongiurare qualunque interpretazione in chiave persuasiva del *Glaube*: «Nel credere – dichiara la *Warschauer Logik* – riteniamo [la conoscenza] soggettivamente sufficiente; dunque qui non c'è persuasione ma convinzione»⁹⁰. Il rischio di identificare il credere con la persuasione è concreto: come è possibile, infatti, distinguere una persuasione da un credere legittimo, essendo entrambi basati su *Gründe* di natura soggettiva? Stando alla definizione fornita nella *Logik Pölitz*, «la persuasione è l'elemento soggettivo [*das Subjektive*] del ritenere vero, nella misura in cui non vi è contenuta alcuna ragione oggettiva [*Grund des Objectiven*]»⁹¹. Il principale limite della persuasione non risiede nella sua soggettività, dato che anche la convinzione non è altro che «lo stato del soggetto in cui è impossibile che egli ritenga vero il contrario»⁹². Persuasione e convinzione, così come la certezza, si riferiscono ai modi del *Fürwahrhalten*, quindi all'attività puramente soggettiva del giudicare. La convinzione, per quanto soggettiva, può vantare però un legame più forte con l'oggetto, proprio in virtù della sua sufficienza logica: la *Überzeugung* è un «ritener

⁸⁹ KrV A 823/B 851, it. 1157.

⁹⁰ *LWarschauer* 571-572.

⁹¹ *LPölitz* 542.

⁹² *Ibidem*.

vero soggettivamente necessario, perciò deve avere anche nell'oggetto il proprio fondamento»⁹³. Tale pretesa di oggettività non può essere avanzata da chi è persuaso, visto che «nella persuasione non sono presenti ragioni logiche, che siano cioè valide per tutti»⁹⁴. La *Überredung* possiede un'oggettività solo presunta, derivata dalla confusione tra ragioni oggettive e cause soggettive. Le modalità incomplete di assenso (opinare e credere) si differenziano dalla persuasione per motivi differenti. Il *Meinen*, innanzitutto, non presenta nulla di illusorio (chi opina è cosciente dell'insufficienza del proprio ritenere vero); in secondo luogo, l'opinare getta le basi per il conseguimento di un sapere logicamente fondato. Il *Glaube*, al contrario, non ha alcun legame (neanche problematico) con la componente logico-oggettiva del conoscere: esso non è un sapere né può diventarlo. Il discrimine con la persuasione risiede pertanto nella razionalità delle ragioni del credere – fondate sui principi della moralità oggetto di sapere – e soprattutto nel valore pratico che si attribuisce a tali ragioni. La *praktische Überzeugung* derivata dal *Glaube*, pur condividendo con la persuasione l'insufficienza teoretica, si basa su ragioni soggettive sufficientemente salde da determinare la volontà. La peculiarità della convinzione pratica, rispetto alla persuasione e alla stessa convinzione logica, è l'interesse che il soggetto manifesta quando ritiene vero qualcosa in modo assertorio:

Qual è la differenza tra una convinzione sufficiente dal punto di vista logico ed una sufficiente dal punto di vista pratico? Se siamo liberi da ogni interesse e in noi vi è convinzione, allora essa è logica [...]. Questa convinzione si definisce anche speculativa; se invece abbiamo un interesse in ciò, allora essa è pratica, ovvero è sufficiente a orientarci [*bestimmen*] verso qualcosa [...]⁹⁵

Il coinvolgimento del soggetto nell'esprimere un credere saldo è descritto anche nella *Wiener Logik*, dove si mette in luce non solo l'eterogeneità ma persino la superiorità, in termini morali, delle ragioni del *Glaube* rispetto a quelle del *Wissen*:

La fede nella verità è salda solo in senso pratico e il suo fondamento è soltanto soggettivo. Al sapere uno perviene mediante la propria convinzione intellettuale con l'intelletto più distaccato, cosicché è capace di rendere anche agli altri distinto e certo ciò che egli sa. Perciò il sapere non è necessario in presenza di una saldissima convinzione⁹⁶.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *LWiener* 853, it. 94.

La forza della convinzione pratica è ovviamente diversa a seconda degli in gioco. Nel caso di un interesse contingente la forza della convinzione dipenderà dal grado di probabilità della cosa creduta e dal livello di coinvolgimento soggettivo. L'intensità di una credenza pragmatica si misura dunque in base al rischio che il soggetto è disposto a correre in vista di uno scopo:

Chi intraprende [*unternimmt*] qualcosa deve rischiare secondo la propria opinione. Questa credenza può essere una credenza del tutto razionale ed io posso *subjective* avere una ragione tanto sufficiente per ritenere vero qualcosa che posso assumere in conseguenza la mia decisione conoscitiva [*Erkenntnissentschließung*]. Ad esempio la semina, lo sbarco, ecc. si basano su questo. Si crede che il seme spunterà, che il tal giorno soffierà il vento da levante, il tal altro quello da ponente. Nondimeno di tutte queste cose non si può essere certi e si hanno soltanto ragioni soggettive del ritenere vero⁹⁷.

Diversamente stanno le cose in rapporto a fini necessari, in cui l'interesse soggettivo nel ritenere vero qualcosa è basato su motivazioni di carattere etico. Il fine necessario, in vista del quale non basta avere una credenza contingente ma una fede salda, è quello imposto dalla legge morale:

[Nella fede morale], infatti, è assolutamente necessario che accada qualcosa, cioè che io dia seguito in tutte le sue parti alla legge morale. In questo caso il fine è stabilito in modo ineludibile, e secondo ogni mia conoscenza vi è un'unica condizione possibile, grazie alla quale questo fine sia connesso con tutti quanti gli altri fini, e in tal modo abbia validità pratica: la condizione cioè che vi sia un Dio e un mondo futuro⁹⁸.

Il fine che la legge morale ci impone di realizzare è il sommo bene, come perfetta equivalenza tra agire virtuoso e felicità. Un tale fine è posto come necessario da leggi a priori della ragione, conosciute in modo apodittico. L'oggetto del *Vernunftglaube* non è dunque la legge morale (di per sé oggetto di sapere), né il fine che essa ci comanda di perseguire, quanto le condizioni per la realizzabilità del sommo bene: «Dio e una vita futura – infatti – sono, secondo i principi della ragion pura, due presupposti inseparabili dall'obbligazione che la ragion pura stessa ci impone»⁹⁹. L'assenso che si dà all'esistenza di Dio e all'immortalità dell'anima, in quanto presupposti necessari in vista di un fine parimenti necessario, non può assumere le forme di una mera credenza contingente ma di una fede razionale, che, in termini di convinzione soggettiva, risulta più salda di qualunque sapere. Un *pragmatischer Glaube* non produce certezza, ma solo un certo grado di

⁹⁷ *LWiener* 852, it. 93.

⁹⁸ KrV A 828/B 856, it. 1163.

⁹⁹ KrV A 811/B 839, it. 1141.

convinzione pratica, variabile da individuo a individuo a seconda del contesto e degli scopi prefissati. La convinzione che deriva dalla fede, al contrario, è completa e immutabile, proprio perché è accompagnata da una certezza morale del tutto indipendente da quella logica:

quella convinzione [nell'esistenza di Dio e di una vita futura] non è una certezza logica, ma morale, e, poiché essa si basa su fondamenti soggettivi (sull'intenzione morale [*moralische Gesinnung*]), non potrò dire: è moralmente certo che vi sia un Dio ecc., bensì: io sono moralmente certo, ecc. Ciò significa che la fede in un Dio e in un altro mondo è così intessuta con la mia intenzione morale, che se non corro certo il rischio di perdere quest'ultima, tanto meno devo preoccuparmi che possa mai essermi strappata la prima¹⁰⁰.

La differenza tra una fede salda e una credenza pragmatica emerge anche dall'atteggiamento del soggetto di fronte alla cosa ritenuta vera. In più di un'occasione Kant distingue l'atto epistemico del credere da quello del sapere associando il primo alla scommessa e il secondo al giuramento. Una testimonianza in proposito è fornita dalla precritica R. 2450, che riporta il seguente schema: «Opinare, ritener vero; credere, scommettere; sapere, giurare»¹⁰¹. Altrettanto chiara è un'aggiunta alla medesima *Reflexion*: «Un ritener vero insufficiente accompagnato da consapevolezza è opinare. Un ritener vero sufficiente, convinzione. Se questa è soggettivamente necessaria da un punto di vista pratico: credere (scommettere), se è necessaria oggettivamente da un punto di vista logico: sapere (giurare)»¹⁰². Come mostrato in precedenza, la propensione a scommettere sulla cosa ritenuta vera è un criterio estrinseco per valutare il livello di coinvolgimento del soggetto e il grado di convinzione che accompagna la sua credenza. La scommessa è uno strumento utile soprattutto a quantificare l'intensità soggettiva di un credere pragmatico, per mettere cioè alla prova la solidità di una convinzione in rapporto ad un fine contingente. Ciò corrobora l'idea che ogni credenza, per quanto fondata su ragioni soggettive, presupponga sempre una certa valutazione della probabilità dell'oggetto. La propensione al rischio legata allo scommettere è infatti proporzionale al grado di certezza posseduta: nessuno si azzarderebbe a fare una puntata altamente rischiosa se non ritenesse di avere molte *chances* di successo, cioè se non ritenesse assai probabile che la sua puntata risulterà vincente. Non a caso Kant parla della scommessa riferendosi ai giochi d'azzardo, dove la valutazione delle

¹⁰⁰ KrV A 829/B 857, it. 1165.

¹⁰¹ AA XVI 373.

¹⁰² AA XVI 374. Le aggiunte alla R. 2450 sono di difficile datazione: Adickes le fa risalire ad un periodo compreso tra la metà degli anni Settanta e i primi anni Ottanta (se non addirittura ad un periodo successivo al 1790).

ragioni della credenza si fonda sulla stima della probabilità oggettiva: «Quando due giocano in modo equo, allora scommettono l'uno contro l'altro, e chi dichiara che, in una serie infinita di lanci, nessuno [dei due giocatori] risulterà vincente, dev'esserne assolutamente certo. Perché, se non fosse certo, chiunque potrebbe scommettere contro di lui che la sua puntata risulterà perdente, cioè egli potrebbe contraddire se stesso. Invece egli può scommettere due a uno che, in un numero molto elevato di lanci, uno dei due deve perdere qualcosa»¹⁰³. In alcuni passaggi del *corpus* logico Kant sembra considerare lecito il ricorso alla scommessa anche per la valutazione delle ragioni di fede in opposizione al sapere:

Il sapere è un ritener vero oggettivamente sufficiente, quando conosco qualcosa in base a ragioni logiche. Talvolta conosco qualcosa sulla base di ragioni pratiche, cioè credo fermamente in qualcosa di cui però non possiedo un sapere [*welches ich aber nicht weiß*]; così sono, ad esempio, molte verità religiose. Una prova [per verificare] se chi afferma qualcosa sa o semplicemente crede è la scommessa; con essa si può capire quanto è grande il ritener vero soggettivo¹⁰⁴.

Nel *Canone della ragion pura* Kant distingue la scommessa su cose di fede e quella relativa a fatti empirici solo in base al grado: chi esprime una credenza pragmatica può essere disposto a scommettere una certa somma di denaro, ma non certo a mettere in gioco il bene più prezioso che possiede, ovvero la felicità di un'intera vita. Per osare tanto, occorre avere una fede razionale, salda quanto un sapere:

Spesso uno enuncia le sue proposizioni con una risolutezza così certa e sicura, che sembra avere completamente rimosso ogni timore di sbagliare. Una scommessa lo rende perplesso. A volte vediamo che egli possiede una persuasione che può essere valutata un ducato, ma non certo dieci ducati: e difatti, egli rischia sì, quel primo ducato, ma di fronte a dieci ducati si rende conto di quel che prima non aveva notato, e cioè che potrebbe anche darsi che si sia sbagliato. Se ci si immagina poi di dover scommettere sulla felicità della vita intera, il nostro giudizio trionfale si dilegua e noi diventiamo alquanto esitanti, e scoprendo così per la prima volta che la nostra fede non riesce ad arrivare tanto lontano¹⁰⁵.

Queste pagine della *KrV* richiamano il celebre argomento pascaliano della scommessa sull'esistenza di Dio, che Kant potrebbe aver conosciuto direttamente o tramite la mediazione dei logici di *Port-Royal*¹⁰⁶. Qualunque sia la fonte del discorso kantiano,

¹⁰³ R. 2592a, AA XVI 433. Di datazione incerta (1764-68, meno probabile 1769 o 1771-77).

¹⁰⁴ *LWarschauer* 571. Cfr. anche il relativo passo in *LHechsel* 353: «Per analizzare la credenza di un altro, e come se la sia procurata, si ha a disposizione un esperimento, ovvero la scommessa».

¹⁰⁵ *KrV* A 824-825/B 852-853, it. 1159.

¹⁰⁶ Cfr. A. ARNAULD, P. NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, Paris, 1683, tr. it. a cura di R. Simone, *Logica o arte di pensare*, in *Grammatica e logica di Port-Royal*, Ubaldini, Roma, 1969, p. 390-391. L'argomento

sappiamo per certo che la legittimità dell'*argumentum ab utili* – per cui si decide di ritenere vero qualcosa nella speranza di trarne vantaggio – è sottoposta a pesanti critiche fin dalla *Logik Philippi*: «Vi è una certa slealtà – afferma Kant – nel fatto di preoccuparsi sempre così tanto della prassi nelle proposizioni teoretiche. Ciò deriva dal fatto che si adotta un *Argumentum ab utili, a tuto*, anziché la ragione. Si vuole dimostrare la verità della proposizione dall'utilità che ne deriva. Se una proposizione è utile, non diventa per questo vera»¹⁰⁷. Altrettanto negative sono le parole della *Logik Dohna-Wundlacken*: «Il miglior argomento è sempre quello *ad tutum*, cioè nel caso in cui si assume la cosa più sicura [*das Sicherste*]. È astuto, ma non sempre giunge alla verità»¹⁰⁸. L'*argumentum ab utili* non è solo inefficace dal punto di vista logico – dato che non si può inferire in modo certo la verità di qualcosa a partire dalla sua utilità¹⁰⁹ – ma è anche moralmente disdicevole, soprattutto se applicato a questioni di fede. Su questo punto Kant si sofferma lungamente nella *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*:

Su una tale illusione che eleva la slealtà nelle professioni di fede a principio basilare [...], si fonda la cosiddetta massima di sicurezza nelle cose di fede (*argumentum a tuto*): se è vero ciò che io professo di Dio, allora ho colpito nel segno; se è falso, ma d'altra parte, non ha in sé nulla di illecito, allora l'ho creduto solo inutilmente – ciò che non era certo necessario –, ma mi sono aggravato solo d'una molestia, che ad ogni modo non è delitto. Il pericolo derivante dalla slealtà di una simile scusa, la *violazione della coscienza*, il dare per certa una cosa davanti a Dio stesso, pur sapendo che essa è di tal natura da non permetterci un'assicurazione simile con fiducia assoluta; tutto ciò per l'*ipocrita non ha importanza*¹¹⁰.

della scommessa è riportato in B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di B. Nacci, Utet, Torino, pp. 148-151. Un riferimento diretto ai *Pensieri* di Pascal è contenuto nella R. 1571, AA XVI 9. Fonnesu indica come probabile fonte di Kant anche l'opera di Lessing *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. Cfr. ID., *Kant on «moral certainty»*, cit., p. 193 n.

¹⁰⁷ *LPhilippi* 435-436. Cfr. anche *LPhilippi* 422: «È strano che alcuni logici abbiano adottato in logica un argomento *a tuto* o *ab utili*, dove si ritiene vera una cosa per via della grande utilità che se ne trae e del danno che ne deriverebbe qualora non la si ritenesse vera. Tali argomenti sono dannosi per la filosofia, distruggono la reputazione della ragione».

¹⁰⁸ *LDohna* 736.

¹⁰⁹ L'*argumentum ab utili*, più che un principio rigoroso d'inferenza, è uno strumento dialettico che mira a persuadere, facendo leva sulle inclinazioni soggettive dell'interlocutore. Non a caso la *Logik Blomberg* accosta l'*argumentum ab utili*, insieme a quello *ab odio*, alle inclinazioni causa del pregiudizio: «Le inclinazioni sono assai seducenti; quella di superarle costantemente è certamente l'arte più grande, sebbene sia quasi impossibile; e così è anche in logica, sia con gli argomenti *ab utili*, sia con quelli *ab odio*. E questo avviene soprattutto quando questa o quella cosa si mescola con un interesse degli uomini, sia esso prossimo o lontano, generale o particolare [...]» (*LBlomberg* 162). La forza persuasiva dell'*argumentum ab utili* è sottolineata anche nei *Sogni di un visionario*: «Ma perché mai i comuni racconti che riscuotono tanta fede, o che per lo meno sono così mal combattuti, [...] si insinuano anche nei sistemi, sebbene non abbiano a loro favore la prova del vantaggio (*argumentum ab utili*), che fra tutte è la più persuasiva?» (AA II 317, tr. it. *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in I. KANT, *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e A. Pupi, Laterza, Bari, 1990, p. 349).

¹¹⁰ *Rel* 188-189, it. 210.

L'ipocrisia di voler basare la propria fede su una scommessa, nella speranza di ottenerne un vantaggio nell'aldilà, va contro il principale postulato della coscienza [*Gewissen*] morale, che ci impone di non «tentar nulla, se dubitiamo che ciò non sia retto»¹¹¹. La coscienza – definita come la «facoltà del giudizio morale [*moralische Urteilskraft*], la quale giudica [*richten*] sé stessa»¹¹² – è ciò che consente alla ragione di valutare il proprio operato, per scoprire se essa ha agito in modo consapevolmente retto. La coscienza impone quindi la «consapevolezza della rettitudine» come un dovere, fungendo da baluardo contro il probabilismo, che è, per inverso, «il principio, secondo cui la mera opinione che un'azione possa essere retta sia già sufficiente a compierla»¹¹³. L'unica massima della prudenza che è lecito seguire in contesto religioso dev'essere fondata sull'intenzione morale e sui principi morali puri, in modo da non andare contro i dettami della coscienza:

La vera *massima di sicurezza* [*Sicherheitsmaxime*], la sola compatibile con la religione, prescrive esattamente il contrario: tutto ciò che, come mezzo o condizione della salvezza, è portato alla mia conoscenza non mediante la mia propria ragione, ma solo mediante la rivelazione, e che posso ammettere nella mia professione di fede soltanto mediante una fede storica, ma che d'altronde non contrasta coi *principi puri morali*; tutto ciò non posso certo crederlo ed affermarlo come sicuro, ma nemmeno posso scartarlo come certamente falso. Tuttavia, senza decidere in nessun modo su questo punto, io calcolo che quanto possa esservi di salutare, verrà a mio vantaggio, sempre che io non me ne sia reso, in qualche modo, indegno per la *mancaza d'intenzione morale* nella mia buona condotta. In questa massima è racchiusa la vera *sicurezza morale* [*moralische Sicherheit*], cioè quella che vale davanti alla coscienza [...]; mentre, al contrario, v'è il più grave pericolo e la maggiore incertezza nel preteso *mezzo prudenziale* [*Klugheitsmittel*], per evitare, con astuzia, le conseguenze nocive, che potrebbero derivarmi dalla non professione, appunto perché, così, si sta per ambedue i partiti e perciò si perdono i vantaggi dell'uno e dell'altro¹¹⁴.

La devozione motivata da un freddo calcolo probabilistico si traduce, quindi, in una vuota professione di fede, condotta in modo passivo senza il minimo richiamo al credere razionale e ai principi della morale pura¹¹⁵.

Anche considerando la fede da un punto di vista esclusivamente epistemico – come modalità dell'adesione soggettiva a verità sovrasensibili –, risulta parimenti impossibile ricorrere alla scommessa per mettere alla prova o, peggio, per alimentare le convinzioni

¹¹¹ *Rel* 185, it. 206.

¹¹² *Rel* 186, it. 207.

¹¹³ *Ibidem* (traduzione modificata). Sull'argomento cfr. J. TIMMERMANN, *Quod dubitas, ne feceris: Kant on using conscience as a guide*, in «Studi Kantiani» XXIX, 2016, pp. 163-168; R. SCHLÜSSER, *Kant und die Kasuistik: Fragen zur Tugendlehre*, in «Kant-Studien» CIII, 2012, pp. 70-95.

¹¹⁴ *Rel* 189, it. 210-211 (corsivo mio).

¹¹⁵ Cfr. *Rel* 187, it. 209: «Dunque vi può forse essere verità in ciò che è creduto, ma contemporaneamente insincerità nel crederlo (o anche nella semplice professione interna di questa fede); e questo è in sé condannabile».

morali. Pretendere di rafforzare la propria fede attraverso un mero calcolo dei costi-benefici è insensato per due ragioni: la prima è che un autentico credere, pur essendo razionale, non può essere indotto né fortificato da argomentazioni di carattere logico, che facciano leva su ragioni oggettive del ritenere vero. Il *Vernunftglaube* è retto da *Gründe* soggettivi sufficienti solo dal punto di vista morale, e dunque non necessita di alcuna giustificazione teoretica: nella fede «il ritenere vero è necessariamente libero, ossia non è determinato da fondamenti di verità oggettivi, indipendenti dalla natura e dall'interesse del soggetto»¹¹⁶. Il secondo motivo è che l'assenso non è sotto il controllo diretto della volontà: «L'intelletto non si può sottomettere per nessun altro motivo al nostro volere se non nella misura in cui viene posto in esercizio. Per il resto la sua convinzione si basa su ragioni, non su decisioni»¹¹⁷. Ciò significa che, in presenza di ragioni (oggettive e/o soggettive) sufficienti, non siamo liberi né di negare né di concedere il nostro assenso. Chi pretende, dunque, di indurre se stesso ad avere fede si inganna: decidere volontariamente di credere in qualcosa – per di più ricorrendo a stratagemmi concettualmente deboli e moralmente disprezzabili – è assurdo quanto pretendere di negare l'assenso ad un assioma geometrico sulla base del mero arbitrio. Un credere autoimposto, qualora fosse possibile, non ci permetterebbe inoltre di distinguere l'autentica fede in presupposti necessari della ragion pratica dalla credenza in vuote chimere, frutto di un desiderio privato: «Quand'anche con l'intelletto potessimo persuaderci di ciò che desideriamo, ciascuno si creerebbe con l'intelletto felici chimere a suo piacimento se queste chimere prodotte dalla volontà non dovessero cedere alla confutazione dell'intelletto»¹¹⁸. La fede è qualcosa che si alimenta attraverso l'uso moralmente retto della ragione e la sottomissione ai suoi imperativi. Il dovere di promuovere il sommo bene è imposto dalla ragion pratica, ma l'ultimo passo verso la fede nei postulati pratici – condizioni indispensabili per la realizzabilità del sommo bene – deriva da un bisogno, moralmente necessario, radicato nella ragione stessa. La fede morale non è il frutto di una costrizione, ma il risultato di una *moralische Gesinnung* correttamente orientata:

Siccome il promuovimento del sommo bene, e quindi la supposizione della sua possibilità, è oggettivamente (ma solo in virtù della ragion pratica) necessario, ma nello stesso tempo il modo, in cui vogliamo concepire come possibile questo bene, sta alla nostra scelta, nella quale però un *libero interesse* della ragion pura pratica ci decide ad ammettere un saggio autore del mondo; così, il principio che determina in ciò il nostro giudizio, è bensì soggettivo

¹¹⁶ *Logik* 70, it. 63.

¹¹⁷ *LWiener* 859, it. 103.

¹¹⁸ *Ibidem*.

come bisogno, ma nello stesso tempo, come mezzo di promuovere ciò che è oggettivamente (praticamente) necessario, è anche il *principio di una massima del ritenere vero dal punto di vista morale*, cioè una fede della ragion pura pratica. Questa fede non è dunque *comandata*, ma è derivata dalla stessa *intenzione morale* come una determinazione libera del nostro giudizio, vantaggiosa al fine morale (comandato), concorde inoltre col bisogno teoretico della ragione di ammettere l'esistenza di questo saggio autore, e porla a base dell'uso della ragione¹¹⁹.

La scommessa è dunque tanto utile in campo pragmatico – per valutare la forza della convinzione e la predisposizione al rischio in situazioni di probabilità – quanto è dannosa in ambito morale, dove si hanno ragioni soggettive necessarie. La convinzione pratica di chi possiede un *Vernunftglaube* è completa e salda; di conseguenza, egli non deve metterla alla prova con una scommessa ma darne testimonianza tramite giuramento, al pari di chi sa. Il giuramento serve infatti a manifestare l'assoluta sufficienza delle ragioni del ritenere vero, siano esse di natura teoretica o morale:

La sufficienza del ritenere vero (nella fede) può venir messa alla prova con la *scommessa* o col *giuramento*. Per la prima è necessaria la sufficienza *comparativa*, per il secondo la sufficienza *assoluta* di fondamenti *oggettivi*, al posto dei quali, nel caso che essi manchino, è tuttavia valido un ritenere vero sufficiente in senso puramente soggettivo¹²⁰.

Al pari della scommessa, il giuramento non può indurre a credere, ma solo dar prova di una fede morale già presente, in quanto scaturita da ragioni soggettive necessarie¹²¹. Il giuramento, inoltre, più che uno strumento per manifestare ad altri la propria fede, è prima di tutto un atto introspettivo, un «mezzo di costrizione alla veracità», con cui «saggiare se la convinzione regga anche la prova di un interrogatorio interiore, sotto giuramento, circa ciò che si confessa»¹²². Ne consegue che il giuramento è un atto libero e volontario, che

¹¹⁹ KpV 145-146, it. 319 (corsivo mio). Altrettanto chiara nel sottolineare il ruolo della *moralische Gesinnung* nella determinazione della fede è la *Logik Jäsche*: «Quanto più grande è l'intenzione morale di un uomo, tanto più solida e viva sarà anche la sua fede in tutto ciò che egli sente di dover necessariamente (da un punto di vista pratico) accettare o presupporre a partire dall'interesse morale». Un'interessante ricostruzione del significato che Kant attribuisce alla *moralische Gesinnung* in relazione al *Glaube* e alle altre modalità del ritenere vero è fatta da S. R. PALMQUIST, *What is Kantian Gesinnung? On the Priority of Volition Over Metaphysics and Psychology in Religion Within the Bounds of Bare Reason*, in «Kantian Review» XX.2, 2015, pp. 235-264.

¹²⁰ *Logik* 73, it. 67. Cfr. anche la corrispondente R. 2493, AA XVI 393, usata da Jäsche come fonte e di datazione incerta (1790 ma probabilmente retrodatabile alla metà degli anni Sessanta).

¹²¹ Cfr. *Metaphysik der Sitten*, AA VI 486 n., tr. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006, p. 597: «sarebbe assurdo giurare seriamente che vi è un Dio (perché ciò deve essere già stato postulato prima di fare un qualsiasi giuramento)».

¹²² *Über das Mißlingen*, AA VIII 268 n., tr. it. *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, in I. KANT, *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, a cura di F. Desideri, Marinetti, Genova, 1990, p. 36 n.

non può essere comandato da un' autorità esterna. L' uso coercitivo che se ne fa nei tribunali è dovuto alla spudoratezza con cui gli uomini mentono a loro stessi e agli altri:

Il giuramento (*tortura spiritualis*), come mezzo per costringere alla veracità dinnanzi ad un tribunale umano, non solo viene consentito, ma è addirittura ritenuto indispensabile: una triste prova della scarsa considerazione dell' uomo per la verità, persino nel tempio della pubblica giustizia [...]. Ma gli uomini simulano anche la convinzione, che loro non possiedono perlomeno nella maniera e nel grado che pretendono, persino nelle loro confessioni interiori¹²³.

La possibilità di giurare sulla propria fede, esattamente come accade col sapere, esclude ulteriormente il rischio di identificare la convinzione pratica con la mera persuasione. Chi è persuaso fonda il proprio ritenere vero su motivi soggettivi che egli confonde per oggettivi. La parvenza che si annida in qualunque persuasione la rende intrinsecamente vacillante, e quindi incapace di superare la prova della scommessa¹²⁴ e, a maggior ragione, quella del giuramento, per il quale è richiesta una convinzione assolutamente salda.

Vi è inoltre un aspetto del giuramento che getta ulteriore luce sulla natura peculiare della fede. Il giuramento è prima di tutto un atto privato, un' operazione con cui il soggetto sonda le profondità dell' animo per saggiare la forza delle proprie convinzioni. Da questo punto di vista, il giuramento svolge un ruolo analogo a quello ricoperto, sul versante speculativo, dai processi di riflessione: l' analisi dei meccanismi epistemici alla base dell' assenso, che si rivolge, nel caso della riflessione, ai fondamenti teoretici del *Fürwahrhalten* e, nel caso del giuramento, alle ragioni pratiche che alimentano il *Glaube*. Essendo un' operazione principalmente individuale, il giuramento non può venir imposto, almeno in linea di principio, da un' autorità esterna, se non come semplice *escamotage* per smascherare l' insincerità altrui. Se il giuramento è, dunque, un' azione libera, impossibile da comandare, altrettanto libero è il modo del *Fürwahrhalten* di cui il giuramento è chiamato a rendere conto. Il *Vernunftglaube* è per definizione un «ritener vero libero»¹²⁵, tale in virtù del fatto che io «[lo] assumo per ragioni morali, [...] nella certezza che non può mai venire provato il contrario»¹²⁶. Chiara in proposito è la *KpV*:

¹²³ *Ibidem*. Sull'ingiustizia (di principio) e sulla necessità (di fatto) del giuramento come mezzo coercitivo nei tribunali cfr. anche *Metaphysik der Sitten*, AA VI 303-305, tr. it. cit., pp. 217-221.

¹²⁴ «Il criterio abituale per stabilire se quel che uno asserisce sia una semplice persuasione o almeno una convinzione soggettiva, cioè una fede salda, è la scommessa» (KrV A 824/B 852, it. 1159).

¹²⁵ KU 472, it. 851.

¹²⁶ *Logik* 67, it. 61.

Potrebbe quasi sembrare che questa fede razionale sia qui annunciata come un comando, quello cioè di ammettere il sommo bene come possibile. Ma *una fede comandata è un non senso* [*Unding*]. Senonché, [...] si vedrà come non possa punto esser comandato l'ammettere questa possibilità, e non si esiga nessuna intenzione pratica di ammetterla, ma come la ragione speculativa la debba ammettere *senza esserne richiesta*; nessuno infatti può voler affermare che sia impossibile in sé per gli esseri razionali nel mondo meritare di esser felici in conformità alla legge morale, in relazione a un possesso di questa felicità proporzionata a questo merito¹²⁷.

Il *Glaube*, al pari del giuramento autentico, non può venir comandato dall'esterno se non come fede servile, cioè come un insieme di articoli di fede derivati dalla tradizione e imposti dall'autorità religiosa¹²⁸. Lo stesso accade a livello individuale: il soggetto non può costringere sé stesso a credere, ma solo autoimporsi vuoti atteggiamenti devozionali.

Kant, tuttavia, si spinge oltre: la fede non è solo una libera assunzione di verità su basi pratiche, che sfugge ad ogni imposizione (esterna o interna), ma anche un fenomeno epistemico privato, impossibile da comunicare. Su questo punto si esprime chiaramente la *Logik Jäsche*:

Il credere non dà perciò nemmeno, a causa dei suoi fondamenti solo soggettivi, alcuna convinzione che si lasci comunicare e che imponga il consenso universale, come fa invece la convinzione che deriva dal sapere. Solo *io stesso*, posso essere certo della validità e immutabilità della mia fede pratica e la mia fede nella verità di una proposizione o nella realtà di una cosa è ciò che, in rapporto a me, tiene il posto di una conoscenza, pur senza esserlo¹²⁹.

A questo passo fa eco un'affermazione contenuta nella *Logik Dohna-Wundlacken*: «Il credere è un ritener vero privato [*Privatfürwahrhalten*], che è sufficientemente certo soltanto per me. Per questo non posso ancora dire: lo so»¹³⁰. Il carattere privato della fede si ripercuote anche sulla certezza morale di cui essa è portatrice; una certezza completa, pari a quella logica, ma inevitabilmente circoscritta alla dimensione soggettiva: «La certezza è la sufficienza [*Zulänglichkeit*] oggettiva del ritener vero. Nella fede è soggettiva. Qui posso solo dire: io sono certo. Ma nella certezza: è certo, questo è universalmente valido [*allgemeingültig*]»¹³¹. La convinzione pratica che scaturisce dalla fede presenta quindi un carattere peculiare: da un lato, essa è tanto salda da risultare non solo passibile di giuramento (come il sapere), ma addirittura superiore alla stessa convinzione logica;

¹²⁷ KpV 144, it. 315-317 (corsivo mio). Sulla volontarietà dell'atto di fede e sui rapporti tra morale e religione cfr. B. DÖRFLINGER, *Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants*, in N. FORSTER (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Meiner, Hamburg, 2004, in part. pp. 217-223.

¹²⁸ Cfr. *Rel* 187, it. 208-209.

¹²⁹ *Logik* 70, it. 63-64. Cfr. R. 2498, AA XVI 394.

¹³⁰ *LDohna* 732.

¹³¹ *LDohna* 734.

dall'altro, la sua dipendenza dall'interesse soggettivo la rende incomunicabile, al pari della persuasione:

[La convinzione pratica] è sufficiente a indirizzarci [*bestimmen*] verso qualcosa, ma non possiamo comunicarla a nessun altro, poiché l'interesse è qualcosa di soggettivo e non possiamo suscitare in altri un interesse su ciò che ci sta a cuore [*woran wir es haben*]¹³².

Quello della comunicabilità della fede è un tema controverso e di difficile interpretazione¹³³. Riferita al *Fürwahrhalten* in generale, la questione della *Mittelbarkeit* non fa che rimarcare la frattura insanabile tra speculazione e prassi, sapere e fede. Una dicotomia alimentata dalla diversa natura dei fondamenti dell'assenso e dal divario tra due usi antitetici della ragione. L'insistenza di Kant sull'incomunicabilità della fede serve dunque a ribadire la natura non speculativa delle ragioni del *Glaube*, sottoposte a criteri di giustificazione diversi da quelle del *Wissen*: «i fondamenti soggettivi del ritenere vero – come sono quelli che possono produrre la fede – non riscuotono alcuna approvazione nelle questioni speculative, dato che essi non si tengono liberi da ogni ausilio empirico, né si possono comunicare in egual misura ad altri»¹³⁴. Questo aspetto si ripercuote anche sul modo in cui Kant interpreta il fenomeno dell'incredulità, per il quale adopera due espressioni differenti:

Incredulo [*ungläubisch*] è chi non vuole assumere, in base alla testimonianza, niente che non sia sufficientemente assodato da risultare sapere. In questo caso si deve supplire con molte assunzioni arbitrarie per poter fare il tentativo di raggiungere conoscenze certe. Generalmente, costui è diffidente [*misstrauisch*] e sospettoso [*argwöhnisch*]. Miscredente [*ungläubig*] è chi non vuole ammettere nulla in base a ragioni sufficienti dal punto di vista morale, relative all'osservanza pratica del dovere, solo perché non può divenirne certo dal punto di vista teoretico. Costui manifesta una carenza d'interesse morale. Il miscredente [*der Ungläubige*] non fa nulla in base alla fede (in un altro mondo) [...]¹³⁵.

La coppia di aggettivi *ungläubisch* e *ungläubig*, usati con questo significato, deriva da una rilettura dei termini *Ungläubigkeit* e *Unglaube*, indicanti, rispettivamente, l'incredulità e la sfiducia verso una testimonianza. Il sostantivo *Unglaube* – e l'aggettivo corrispondente

¹³² LPölitz 542.

¹³³ Sull'argomento rimandiamo ai recenti articoli di L. FONNESU, *Kant on private faith and public knowledge*, cit., pp. 361-390 e di J. TRULLINGER, *Kant's two Touchstone for Conviction: the Incommunicable Dimension of Moral Faith*, in «The Review of Metaphysics», LXVII.2, 2013, pp. 369-403.

¹³⁴ KrV A 823/B 851, it. 1157.

¹³⁵ R. 2783, AA XVI 508-509 (1780-89, forse 1776-78). Cfr. anche RR. 2782, 2784, AA XVI 508-509. Sulla differenza tra *ungläubisch* e *ungläubig* cfr. inoltre KU 472, it. 853; WDO 146, it. 65; LDohna 750; LBauch, RT 109, pp. 253-254.

ungläubig – assumono una connotazione più espressamente morale, intesa però in un’ottica non contingente (relativa cioè alla sincerità del testimone) bensì etico-religiosa (inerente alla vera e propria fede in Dio e in una vita futura). L’*Unglaube*, più che la sfiducia o l’incredulità pratica, indica prevalentemente la miscredenza, la mancanza di fede propria di un soggetto moralmente indifferente. La dimensione morale dell’*Unglaube*¹³⁶ lo rende molto più difficile da combattere della semplice incredulità. Si può convincere l’incredulo adducendo ragioni oggettive e comunicabili, che egli può condividere (ad esempio, chiamando in causa altri testimoni o aggiungendo ulteriori informazioni sull’evento testimoniato). Il miscredente, al contrario, non può essere convertito altrettanto facilmente, perché non si hanno a disposizione argomentazioni logiche per spingerlo a credere. Le ragioni morali a sostegno del *Glaube* sono soggettive e incomunicabili, e la fede stessa è un atto spontaneo, impossibile da comandare. Non si può dunque suscitare una convinzione morale al pari di una teoretica. L’unica strategia adottabile nei confronti del miscredente è quella di fare leva su argomentazioni extralogiche che, sebbene insufficienti a generare una convinzione pratica, possono comunque avvicinarlo all’autentica fede. L’argomento più efficace è quello che invoca i limiti della ragione speculativa in ambito trascendente per instillare il timor di Dio: «quand’anche uno dovesse essere lontano dall’interesse morale per mancanza di buone disposizioni d’animo [*guter Gesinnungen*], gli resterebbe abbastanza, tuttavia, per fargli temere un’esistenza divina e una vita futura. Per questo, infatti, è sufficiente che egli non possa addurre come pretesto nessuna certezza riguardo alla non esistenza di un tale essere e di una vita futura»¹³⁷. Un argomento simile è esposto anche nella terza *Critica*, dove Kant suggerisce di combattere la miscredenza dogmatica mostrando le carenze della ragion teoretica e cercando di sciogliere i dubbi che rendono la fede vacillante: «Una miscredenza dogmatica non può però coesistere con una massima morale dominante nel modo di pensare [...]; lo può, invece, una fede nel dubbio [*Zweifleglaube*], per la quale la mancanza di convinzione mediante fondamenti della ragione speculativa è solo un ostacolo, al quale un discernimento critico nei confini di quest’ultima può togliere influenza sul comportamento, compensandolo col prevalere di un ritener vero pratico»¹³⁸. Nonostante questi argomenti siano alimentati dalla consapevolezza

¹³⁶ Significativa in proposito è la R. 2767, AA XVI 502: «La miscredenza può essere imputata [*imputirt*], ma non la mancanza di credenza storica».

¹³⁷ KrV A 830/B 858, it. 1165-67.

¹³⁸ KU 472, it. 853. Sul legame tra comunicabilità della fede e comunicabilità del giudizio di gusto nella terza *Critica* cfr. L. FONNESU, *Kant on private faith and public knowledge*, cit., pp. 383-386.

che non esistono uomini del tutto indifferenti verso le leggi morali¹³⁹, Kant ammette che tali argomenti sono sufficienti, semmai, a generare una fede negativa, un *analogon* della moralità utile solo ad arginare «l'irrompere delle intenzioni cattive»¹⁴⁰. Una fede autentica può dunque sorgere solo riconoscendo l'autonomia della sfera pratica e l'universalità soggettiva delle ragioni del *Glaube*.

3.2.2. Credenza dottrinale e giudizio riflettente.

Una tendenza riscontrabile negli scritti kantiani – specialmente in quelli più tardi, risalenti alla stesura della terza *Critica* – è quella di un progressivo restringimento della sfera del *Glaube* a tematiche morali. Il prevalere della prospettiva morale in relazione al *Glaube* viene promosso da Kant in due modi: separando l'ambito pragmatico da quello etico e rimuovendo qualsiasi elemento di carattere speculativo – specie se riguardante il problema dell'esistenza di Dio – dall'orizzonte del credere.

Il primo aspetto coinvolge quei generi di credenza maggiormente legati alla sfera empirica: la credenza storica e quella pragmatica. La prima, pur continuando ad essere definita *Glaube*, viene ricondotta interamente al sapere empirico, perdendo qualsiasi connotazione di carattere pratico. La seconda viene usata per esprimere forme incomplete di convinzione pragmatica, sufficienti in rapporto a fini arbitrari ma del tutto inadatti dal punto di vista morale. Se la credenza storica è dunque modalmente assimilabile al sapere, quella pragmatica risulta sotto molti aspetti (legame con l'*empiria*, dipendenza dai gradi di probabilità, incompletezza della convinzione, ecc.) più vicina alla categoria del *Meinen* che a quella del *Glaube*, alla quale però continua ad appartenere per via del nesso che la lega alla sfera dell'agire.

Il secondo aspetto – quello relativo all'eliminazione della componente speculativa – riguarda invece una forma più specifica di *Glaube*, che Kant definisce “dottrinale”. Il *doktrinaler Glaube* fa la sua comparsa nel *Canone della ragion pura* in parziale contrapposizione alla credenza pragmatica. Quest'ultima definisce l'assenso assertorio basato su ragioni teoreticamente incomplete ma sufficienti (dal punto di vista soggettivo) a fondare l'azione. La credenza pragmatica si presenta dunque in quelle situazioni in cui

¹³⁹ «L'animo umano (come credo accada necessariamente ad ogni essere razionale) assume un interesse naturale per la moralità, sebbene esso non sia esclusivo né praticamente preponderante. Provate a rafforzare e ad accrescere questo interesse, e troverete la ragione molto docile e persino più illuminata tanto da unificare con l'interesse pratico anche quello speculativo» (KrV A 830/B 858, it. 1165 n.).

¹⁴⁰ KrV A 830/B 858, it. 1167.

disponiamo di una conoscenza più o meno probabile, in grado però di spingerci ad agire in vista di un fine contingente, verso cui manifestiamo un certo interesse. In questi frangenti, il nostro ritenere vero non è né un opinare (incapace di motivare l'azione), né un sapere (teoreticamente completo). La credenza pragmatica può però diventare un sapere, se, come accade con l'opinione, si attua «una progressiva integrazione dello stesso genere di ragioni»¹⁴¹. Ciò non avviene nel caso della credenza dottrinale, che si rivolge a conoscenze teoretiche impossibili da sottoporre a verifica diretta. La credenza dottrinale, tuttavia, merita comunque l'appellativo di “*Glaube*” perché il ritenere vero assertorio è supportato dall'idea che l'oggetto del credere potrebbe venir confermato da un'ipotetica operazione di verifica. La credenza dottrinale presenta quindi anch'essa un legame con la componente pratica, anche se del tutto peculiare:

Ora, sebbene noi quando ci riferiamo ad un oggetto non possiamo intraprendere nulla, e sebbene quindi il ritenere vero sia semplicemente teoretico, tuttavia in molti casi noi possiamo concepire e immaginarci un'impresa per la quale pensiamo di avere ragioni sufficienti, se vi fosse un mezzo per stabilire la certezza di una cosa: ma questo vuol dire allora che nei giudizi semplicemente teoretici si trova un *analogon* dei giudizi pratici, e al ritenere vero che è proprio di tali giudizi teoretici si addice la parola credenza, che possiamo chiamare credenza dottrinale¹⁴².

Nel *Canone* Kant prevede due possibili utilizzi della credenza dottrinale. Il primo riguarda quegli oggetti d'esperienza che abbiamo buone ragioni di ritenere veri, ma che non possono diventare oggetto di sapere in quanto non verificabili. L'esempio canonico è quello dell'esistenza di vita extraterrestre:

Se fosse possibile stabilirlo mediante una qualche esperienza, scommetterei allora tutto ciò che possiedo che almeno in uno dei pianeti che vediamo vi sono degli abitanti. L'affermare dunque, da parte mia, che anche negli altri mondi vi sono degli abitanti non costituisce una semplice opinione, ma una salda fede (sulla cui esattezza arriverei a rischiare molti beni della mia vita)¹⁴³.

Il *doktrinaler Glaube* rivolto ad oggetti empirici non è animato dunque da un interesse soggettivo nella realizzazione di un fine, bensì dalla consapevolezza che l'oggetto del ritenere vero è altamente probabile. Il nesso con la componente pratica si riduce, in questo caso, alla mera possibilità di una verifica sperimentale. La fiducia che possano esistere

¹⁴¹ WDO 141, it. 57.

¹⁴² KrV A 825/B 853, it. 1159-61.

¹⁴³ KrV A 825/B 853, it. 1161. L'esempio degli abitanti su altri pianeti è usato anche da Meier per discutere della conoscenza probabile (cfr. *Auszug* § 171).

abitanti su altri pianeti è corroborata dai numerosi indizi a favore di questa ipotesi e dalla convinzione – appunto pragmatica – che future osservazioni la potranno confermare: «Che possano esserci degli abitanti sulla luna – scrive Kant sempre nella *KrV* –, anche se nessun uomo li ha mai percepiti, dev'essere ammesso senza dubbio, ma significa solo che nel progresso possibile dell'esperienza noi potremmo incontrarli»¹⁴⁴. L'uso del *Glaube* per indicare questo genere di credenze è promosso anche nella *Logik Busolt*: «Il credere vale propriamente solo per le conoscenze pratiche. Ma talvolta lo si usa anche con quelle empiriche, ad esempio se vi siano abitanti sulla luna»¹⁴⁵. Significativa è anche un'aggiunta alla R. 2489, dove Kant parla di un credere teoretico empiricamente non confutabile: «Un ritenere vero soggettivo considerato sufficiente perché so che nessuno mi confuterà. Ad esempio la luna ha degli abitanti. Fede razionale teoretica [*theoretischer Vernunftglaube*]»¹⁴⁶.

Il secondo ambito di applicazione della credenza dottrinale è quello trascendente, relativo alla prova fisicoteologica dell'esistenza di Dio:

Ora dobbiamo confessare che la dottrina dell'esistenza di Dio rientra nella credenza dottrinale. Infatti, [...] l'unità conforme a scopi costituisce una condizione così grande dell'applicazione della ragione alla natura, che io non posso trascurarla [...]. D'altra parte, io non conosco altra condizione che possa rendere tale unità un filo conduttore per la ricerca naturale, se non quella di presupporre che una somma intelligenza abbia ordinato tutto in questo modo, secondo i suoi fini più sapienti. Di conseguenza, presupporre un saggio creatore del mondo costituisce la condizione per uno scopo che è sì contingente, ma non irrilevante, vale a dire quello di avere una guida nell'indagine della natura. L'esito dei miei tentativi conferma così di frequente l'utilità di questo presupposto – e nulla può essere addotto contro di esso in modo decisivo –, che direi troppo poco se chiamassi il mio ritenere vero semplicemente un opinare, giacché anche sotto l'aspetto teoretico si può dire che io creda fermamente in un Dio. In questo caso, però, la fede non è in senso rigoroso una fede pratica, bensì dev'essere chiamata fede dottrinale, quella che la teologia della natura (fisicoteologia) deve produrre sempre e necessariamente¹⁴⁷.

¹⁴⁴ KrV A 493/B 521, it. 737. L'incapacità di rilevare l'esistenza di abitanti su altri pianeti è dovuta ai limiti della nostra facoltà rappresentativa, come Kant sottolinea in una delle sue prime *Reflexionen*: «La possibilità o l'impossibilità della conoscenza è oggettiva o soggettiva; la prima è determinata dall'impossibilità dell'oggetto, la seconda dall'impossibilità della sua rappresentazione. La conoscenza certa di abitanti sulla luna è soggettivamente impossibile, mentre l'opinione [che esista il] purgatorio lo è oggettivamente» (R. 2114, AA XVI 240, 1752-55).

¹⁴⁵ *LBusolt* 639. Un concetto simile è esposto anche nella precritica R. 2756, AA XVI 499 (fine anni Sessanta o precedente), in cui Kant associa, come farà successivamente nel *Canone*, il credere in cose teoretiche alla scommessa: «Si può chiamare credere anche un fondamento teoretico del ritenere vero, poiché su di esso si potrebbe scommettere. Ad esempio che esistono abitanti sulla luna».

¹⁴⁶ AA XVI 392. Il corpo della *Reflexion* è databile ai primi anni Ottanta; le aggiunte risalgono invece ad un periodo compreso tra la fine del 1780 e il 1790.

¹⁴⁷ KrV A 826/B 854, it. 1161.

La fede dottrinale in Dio, al contrario di quella morale, è supportata da un'argomentazione puramente speculativa, che fa leva su due fattori: il primo è la constatazione dell'armonia e dell'unità della natura, che ci spinge con forza a ritenere vera l'esistenza di un essere sommo; il secondo – che incarna la componente più specificamente pratica del credere dottrinale – è l'uso di una tale assunzione di verità come “filo conduttore per la ricerca naturale”¹⁴⁸. Il risvolto pragmatico che ci autorizza definire *Glaube* questo genere di ritenere vero riguarda l'uso regolativo delle idee di ragione e, nello specifico, l'uso del concetto di un'intelligenza somma «per ottenere la massima unità sistematica nell'uso empirico della nostra ragione»¹⁴⁹. La fede dottrinale in Dio è quella che scaturisce dalla necessità (razionale) di considerare le cose del mondo «come se ricevessero la loro esistenza da una somma intelligenza»¹⁵⁰, e quindi di adottare l'idea di Dio come un concetto euristico, finalizzato al perseguimento della «massima unità sistematica»¹⁵¹.

Questo genere particolare di fede in Dio – ammette però Kant – «ha in sé qualcosa di vacillante: spesso, a causa di difficoltà che si incontrano nella speculazione, noi siamo allontanati da essa, sebbene poi non possiamo fare a meno di ritornarvi sempre»¹⁵². Il credere dottrinale, benché alimentato da un'esigenza speculativa della ragione, produce una convinzione meno salda di quella morale, che deriva da una legge necessaria (e dunque immutabile) della ragion pratica. L'utilizzo del termine *Glaube* in chiave teoretico-dottrinale serve a rimarcare non solo la natura pragmatica di questo genere di credenza (unità conforme a scopi nell'indagine della natura), ma anche i limiti della speculazione in ambito trascendentale: «In questi casi il termine fede esprime modestia dal punto di vista oggettivo, ma al tempo stesso esprime salda fiducia da un punto di vista soggettivo»¹⁵³. Se il ritenere vero dottrinale è effettivamente un *Glaube*, esso non può essere chiamato ipotesi, poiché l'ipotesi in senso stretto consiste in un'assunzione teoretica di verità per scopi sistematici. Assumere l'esistenza di Dio come ipotesi significherebbe avere una conoscenza di tale concetto molto più ampia di quella che possiamo effettivamente esibire: «infatti, ciò che io assumo anche solo come ipotesi, devo conoscerlo nelle sue proprietà, se non altro

¹⁴⁸ Cfr. L. PASTERNAK., *Kant's Doctrinal Belief in God*, cit., pp. 210-211.

¹⁴⁹ KrV A 670/B 698, it. 961.

¹⁵⁰ KrV A 671/B 699, it. 961.

¹⁵¹ KrV A 678/B 715, it. 981.

¹⁵² KrV A 827-826/B 855-856, it. 1163.

¹⁵³ KrV A 827/B 855, it. 1163.

quel tanto che mi permetta di escogitare, se non il concetto, almeno la sua esistenza»¹⁵⁴. Non bisogna inoltre dimenticare che Kant nella *Disciplina della ragion pura* vieta l'uso delle ipotesi in sede trascendentale, se non per scopi polemici. Tuttavia, se intendiamo l'ipotesi non in un'ottica scientifica – come opinione adottata a principio sulla base di processi induttivi e analogici – ma in un senso più generale – come semplice assunzione problematica di verità – l'uso di questo termine per riferirsi alla fede teoretica in Dio risulta ammissibile. Ne abbiamo conferma dal saggio sull'orientarsi, in cui Kant definisce il bisogno teoretico di ammettere l'esistenza di Dio come «una mera ipotesi razionale [*Vernunfthypothese*], cioè un'opinione che per ragioni soggettive è sufficiente per ritenere vero qualcosa»¹⁵⁵. Questo genere di ipotesi è completamente diverso dall'ipotesi scientifica, il cui compito è spiegare i fenomeni della natura: una *Vernunfthypothese* assunta in tal senso condurrebbe infatti a vuote ipotesi trascendentali¹⁵⁶ e a pure fantasticherie [*Träumerei*]¹⁵⁷.

Ben altrimenti stanno le cose con il concetto di un essere originario primo, inteso come intelligenza suprema e al tempo stesso come sommo bene. Infatti non solo la nostra ragione sente già un bisogno di porre il concetto dell'illimitato a fondamento di ciò che è limitato, e quindi di tutte le altre cose, ma questo bisogno giunge a presupporre anche l'esistenza dell'illimitato, senza la quale sarebbe impossibile rendere ragione in modo soddisfacente sia della contingenza dell'esistenza delle cose nel modo, sia soprattutto della finalità e dell'ordine che ovunque si incontrano in misura tanto ammirevole¹⁵⁸.

Il credere dottrinale con cui assumiamo l'esistenza di Dio quale ipotesi razionale presenta tuttavia il limite – già sottolineato nella *KrV* – di dipendere da un'argomentazione teoretica di per sé vacillante, in grado di suscitare «una fede che basta a tranquillizzare» ma che non può certo esigere «una sottomissione incondizionata»¹⁵⁹. Il *doktrinaler Glaube* scaturisce da un bisogno speculativo della ragione, inevitabilmente meno saldo di un bisogno pratico:

¹⁵⁴ *Ibidem*. Un concetto analogo è sostenuto in KU 466, it. 835: «Di ciò che deve servire come ipotesi per la spiegazione della possibilità di un fenomeno dato dev'essere pienamente certa almeno la possibilità». La possibilità della presupposizione – ricordiamo – è uno dei prerequisiti fondamentali dell'ipotesi. Cfr. *supra*, p. 267.

¹⁵⁵ WDO 141, it. 58.

¹⁵⁶ KrV A 772/B 800, it. 1093.

¹⁵⁷ WDO 137, it. 52.

¹⁵⁸ WDO 137-138, it. 52-53.

¹⁵⁹ KrV A 624/B 653, it. 903.

Il bisogno della ragione può essere visto da una duplice prospettiva: in primo luogo nel suo uso teoretico, in secondo luogo nel suo uso pratico. Il primo bisogno [...] è soltanto condizionato, cioè dobbiamo supporre l'esistenza di Dio se *vogliamo giudicare* le cause prime di tutto il contingente, soprattutto nell'ordine dei fini realmente posti nel mondo. Di gran lunga più importante è il bisogno della ragione nel suo uso pratico, poiché è incondizionato e noi siamo costretti a presupporre l'esistenza di Dio non solo quando vogliamo giudicare, ma perché *dobbiamo giudicare*¹⁶⁰.

La ragion pratica impone di agire in maniera incondizionata sulla base della sola legge morale, allo scopo di perseguire il sommo bene. Per far sì che il sommo bene divenga però il fine del mio agire morale, «io devo supporre la possibilità, e quindi anche le condizioni, e cioè Dio, la libertà e l'immortalità»¹⁶¹. Il bisogno della ragion pratica di ammettere l'esistenza di Dio come condizione della realizzabilità del sommo bene conduce quindi ad una fede morale salda, che ha per oggetto non una mera ipotesi razionale ma postulati pratici¹⁶². Al contrario, la forza del credere dottrinale risente dei limiti della ragione teoretica, incapace di arrivare oltre un certo livello di convinzione: «poiché la conclusione da un effetto a una causa determinata, come lo dobbiamo pensare in Dio, è sempre incerta e dubbiosa, una tale supposizione non può essere portata a un grado più alto di quello che, per noi uomini, è l'opinione più razionale [*allervernünftigsten Meinung*]»¹⁶³.

Per via delle sue limitazioni, la credenza dottrinale viene alla fine posta ai margini della riflessione sul *Glaube*, che nella *Critica del Giudizio* assume un significato espressamente morale: «la fede che si riferisce a oggetti particolari che non sono oggetti di sapere o opinare possibile (nel qual caso essa, principalmente nell'ambito storico, dovrebbe chiamarsi credulità [*Leichtgläubigkeit*] e non fede [*Glaube*]) è interamente morale»¹⁶⁴. Cose di fede [*Glaubenssachen*] sono dunque *solo* quegli oggetti «che devono essere pensati a priori in riferimento all'uso doveroso della ragione pratica pura, [...] ma che sono trascendenti per l'uso teoretico della ragione»¹⁶⁵. Questa lettura ristretta del *Glaube* trova conferma nella *Logik Jäsche* – in cui si dichiara che la fede razionale morale è l'unica che «va chiamata fede nel significato più proprio di questa parola»¹⁶⁶ – e nella tarda *Logik Dohna-Wundlacken*, che recita: «Oggetto di fede è ciò che deve [*soll*] essere ritenuto vero e di cui

¹⁶⁰ WDO 139, it. 54.

¹⁶¹ KpV 142, it. 313.

¹⁶² «Un bisogno della ragion pura nel suo uso speculativo conduce soltanto a ipotesi; quello invece della ragion pura pratica a postulati» (KpV 142, it. 311).

¹⁶³ KpV 142, it. 311.

¹⁶⁴ KU 472, it. 851.

¹⁶⁵ KU 469, it. 843.

¹⁶⁶ *Logik* 72 n., it. 66.

non si ha alcun sapere. [...] La fede razionale [*Vernunftglaube*] si chiama fede [*fides*] per antonomasia»¹⁶⁷.

Il ridimensionamento della credenza dottrinale coinvolge sia l'ambito empirico sia quello trascendentale. Per quanto riguarda il primo aspetto, abbiamo visto come i fenomeni empirici possono diventare oggetto di un *doktrinaler Glaube* nella misura in cui risultano tanto probabili da indurci a considerarli ipoteticamente veri, qualora fossero sottoposti a una verifica diretta. Rispetto al *pragmatischer Glaube*, in cui la componente pratica risulta preponderante, la credenza dottrinale relativa a cose empiriche sembra dipendere maggiormente dal grado di probabilità della cosa ritenuta vera. Si tratta dunque di un *Fürwahrhalten* la cui sufficienza soggettiva – necessaria per poterlo definire *Glaube* – risiede nella convinzione che la verità dell'oggetto sarebbe con ogni probabilità confermata, se solo l'oggetto stesso fosse esperibile direttamente. Da questo punto di vista, la credenza dottrinale risulta molto vicina all'opinione probabile, anch'essa rivolta a cose d'esperienza e vincolata ai limiti della nostra facoltà rappresentativa. Kant è evidentemente consapevole di questa vicinanza, tanto che nella terza *Critica* riduce gli oggetti del credere dottrinale a semplici cose d'opinione:

le cose d'opinione sono in ogni caso oggetti di una conoscenza d'esperienza [*Erfahrungserkenntnis*] almeno possibile in sé (oggetti del mondo sensibile), che però è impossibile per noi solo per il grado da noi posseduto di questa facoltà. [...] Ammettere abitanti razionali di altri pianeti è una cosa dell'opinione; infatti se potessimo avvicinarci a questi, cosa che in sé è possibile, stabiliremmo con l'esperienza se esistono o no; ma non ci avvicineremo mai tanto ad essi, e così si resta all'opinare¹⁶⁸.

Per quanto riguarda invece l'ambito trascendentale, il ridimensionamento del *doktrinaler Glaube* procede di pari passo con la critica alla prova fisicoteologica. Nella *KrV* Kant aveva negato a quest'ultima ogni valore dimostrativo, pur riconoscendole la capacità di accrescere «la fede in un sommo creatore, al punto da trasformarla in una convinzione irrefutabile»¹⁶⁹. Nella terza *Critica* Kant contesta questa capacità della fisicoteologia di produrre convinzione, finendo addirittura per ridurla ad un mero argomento persuasivo:

Di questa specie di pseudo-prova è quella che viene condotta nella teologia naturale, [...] quando s'invoca la gran quantità di elementi di prova di un'origine delle cose della natura secondo il principio dei fini e si utilizza il fondamento solo soggettivo della ragione umana,

¹⁶⁷ *LDohna* 734.

¹⁶⁸ *KU* 467, it. 839.

¹⁶⁹ *KrV* A 624/B 652, it. 901.

cioè la tendenza che le è propria [...] a pensare un unico principio al posto di molti [...]. [...] Se poi vengono qui messi in moto anche i moventi morali dell'animo, congiungendovi con forza oratoria (della quale sono ben degni) un vivo interesse, ecco che ne sorge una persuasione della sufficienza oggettiva della prova [...]»¹⁷⁰.

I motivi per cui l'argomento fisicoteologico produce una parvenza di convinzione sono essenzialmente due: il primo è che un principio soggettivo, ovvero quello finalistico radicato nella capacità riflettente di giudizio, viene usato per asserire l'esistenza di Dio come supremo garante della finalità della natura, producendo così uno slittamento dal piano teleologico a quello teologico¹⁷¹; il secondo è che «nell'inferenza s'insinua e mescola inavvertitamente il fondamento di prova morale»¹⁷², senza che questo apporti un reale contributo alla forza persuasiva dell'argomento finalistico: «il fondamento di prova morale dell'esistenza di Dio propriamente non è che semplicemente integri quello teleologico-fisico facendone una prova completa, bensì è una prova particolare, che supplisce alla mancanza di convinzione derivante dall'altro»¹⁷³. Il valore – e l'utilità – del credere dottrinale in Dio vengono dunque contestati minando le sue fondamenta metafisiche. La necessità di ricorrere a un *Glaube* puramente teoretico – assertorio benché vacillante – per riferirsi al concetto di Dio come supremo garante dell'ordine finalistico cade dinnanzi alla dottrina matura della capacità riflettente di giudizio, in grado, da sola, di giustificare la finalità della natura senza il bisogno di presupporre l'esistenza di un ente sommo. Il concetto di Dio può senz'altro essere concepito in base a fini, ma solo in virtù di una «massima della capacità di giudizio riflettente», cioè di un «principio di valutazione che non ci fa certo in alcun modo avanzare nella spiegazione delle cose della natura e della loro origine»¹⁷⁴. Il concetto di una suprema causa ordinatrice può dunque essere ammesso solo come criterio orientativo fondato sulla *reflektierende Urteilskraft*, ma non può certo diventare oggetto di un credere dottrinale alimentato da una fisicoteologia:

[questa] può dunque certamente giustificare il concetto di una causa intelligente del mondo quale concetto (che serve solo soggettivamente, per la costituzione della nostra facoltà conoscitiva) della possibilità delle cose che possiamo renderci comprensibile secondo fini,

¹⁷⁰ KU 461-462, it. 823-825.

¹⁷¹ «Se dunque s'introduce nella scienza naturale e nel suo contesto il concetto di Dio per rendersi comprensibile la finalità della natura e poi si adopera a sua volta questa finalità per dimostrare che esiste un Dio, allora in nessuna di queste due scienze c'è consistenza interna; e un ingannevole diallele rende incerta ciascuna di esse facendo trapassare gli uni negli altri i loro confini» (KU 381, it. 615).

¹⁷² KU 477, it. 865-867.

¹⁷³ KU 478, it. 867.

¹⁷⁴ KU 437, it. 759.

ma non può determinare ulteriormente questo concetto né in un intento teoretico né in uno pratico¹⁷⁵.

Contestando la fisicoteologia, Kant non fa che ribadire l'autonomia e l'unicità dell'orizzonte pratico e della relativa modalità del ritenere vero. Se una fede teoretico-dottrinale in Dio, fondata su una teologia finalistica, non può venir ammessa, l'unica fede realmente sostenibile – l'unica degna di tale nome – è quella basata su una prova morale, la cui forza risiede proprio nell'indipendenza da qualunque elemento teoretico, incluso quello teleologico:

La prova morale (che però, certamente, prova l'esistenza di Dio solo in prospettiva pratica, ma anche imprescindibile) conserverebbe perciò pur sempre la sua forza qualora non incontrassimo nel mondo proprio alcuna materia (o nient'altro che una materia dubbia) per la teleologia fisica¹⁷⁶.

Con la *Critica del Giudizio* Kant rimuove, quindi, ogni residuo teoretico dalla trattazione religiosa del *Glaube*, portando così a compimento l'intento, annunciato nella prima *Critica*, di «metter da parte il sapere per far posto alla fede»¹⁷⁷.

¹⁷⁵ *Ibidem*. L. PASTERNAK., *Kant's Doctrinal Belief in God*, cit., pp. 216 fa riferimento alla dottrina del giudizio riflettente nella *KU* per ridimensionare l'importanza teoretica attribuita da Chignell al *doktrinaler Glaube* (cfr. A. CHIGNELL., *Belief in Kant*, cit., pp. 349-350). La tesi di Chignell è invece accolta ed ulteriormente approfondita da M. PICKERING, *Kant's Theoretical Reasons for Belief in Things in Themselves*, in «Kant-Studien» CVII.4, 2016, pp. 589-616.

¹⁷⁶ *KU* 478, it. 869.

¹⁷⁷ KrV B XXX.

CONCLUSIONI

Il lavoro svolto ci ha consentito di mettere in luce l'unità tematica che caratterizza la dottrina kantiana del *Fürwahrhalten*. La riflessione di Kant sui modi del ritenere vero non si riduce a qualche sporadico accenno, per di più contenuto in sezioni marginali dei suoi scritti, né funge da mero supporto teorico e terminologico a questioni morali, come numerosi passi delle opere a stampa potrebbero far a credere. Il *Glaube* ricopre senz'altro un ruolo di primo piano nella dottrina del ritenere vero, sia per la varietà di fenomeni epistemici che comprende – da forme contingenti di credenza alle diverse manifestazioni del credere religioso – sia per l'importanza che riveste nello sviluppo di temi centrali dell'etica kantiana, su tutti quello della certezza morale e della fede in Dio. Ciononostante, l'analisi del materiale inedito, specialmente del *corpus* logico, ha evidenziato due aspetti fondamentali: il primo è che l'indagine sul *Glaube*, per quanto ricca ed articolata, rappresenta solo una parte di una riflessione molto più vasta sulle modalità dell'assenso in generale; il secondo è che il concetto di *Fürwahrhalten* rappresenta la chiave di volta di una teoria epistemologica variegata e complessa, frutto di un'indagine che ha impegnato Kant per tutto l'arco della sua attività filosofica.

L'importanza della teoria del *Fürwahrhalten* per il pensiero di Kant emerge da due elementi, che abbiamo illustrato separatamente nel corso della trattazione: da un lato, il fatto che la riflessione kantiana sul ritenere vero rappresenti l'esito di un continuo confronto con la tradizione logica dell'illuminismo tedesco, una tradizione da cui prende parzialmente le distanze, elaborando soluzioni originali ai problemi teorici inerenti la certezza e l'assenso soggettivo; dall'altro, il fatto che la dottrina del *Fürwahrhalten* occupi una posizione centrale all'interno della logica kantiana e dell'epistemologia critica nel suo complesso.

Il primo aspetto – su cui ci siamo soffermati nella prima parte della tesi – è stato messo in luce analizzando le principali dottrine dell'assenso elaborate dai logici tedeschi del primo Settecento, tenendo ben distinta la corrente razionalista da quella thomasiana. L'analisi ha mostrato come le nozioni di assenso e di ritenere vero (nelle rispettive varianti latine e tedesche: “*assensus-Beifall*”, “*pro vero habere-für wahr halten*”) fossero ampiamente diffuse nella letteratura logica prekantiana. Già Wolff ricorre sistematicamente al termine *assensus* per approfondire problematiche connesse al tema della certezza, come la

distinzione tra forme legittime e infondate di *cognitio* (*scientia, opinio, fides*, da un lato, errore e pregiudizio, dall'altro) o la natura della convinzione intellettuale. Il lavoro di Wolff funge da paradigma per quegli autori che si richiamano esplicitamente alla sua logica, pur arricchendola con istanze provenienti da altre tradizioni (Knutzen) o sviluppandone autonomamente i nodi teorici (Baumgarten e Meier). Il confronto tra questi autori ha evidenziato la tendenza, sempre più marcata in ambiente wolffiano, a dare risalto alle componenti soggettive del conoscere, specie per quel riguarda il tema della *Gewissheit*. Questa tendenza si traduce nel maggior peso attribuito alla nozione di assenso, che, specialmente nella logica di Meier, diviene il concetto cardine per descrivere i fenomeni soggettivi legati all'acquisizione della certezza e del sapere scientifico.

Sul versante pietista, un contributo fondamentale su questi temi è dato da Crusius, che, in un quadro di marcato psicologismo logico, pone al centro della sua riflessione sulla certezza il concetto di *Vorwahrhalten*, neologismo coniato dal *pro vero habere* wolffiano. Crusius dà un ulteriore impulso agli studi logici sull'assenso, approfondendo la questione della volontarietà del ritenere vero – assente nei razionalisti – e il tema della fede (*Glaube*), che egli affronta in chiave teologica e morale in aperto contrasto con la dottrina wolffiana della *fides*.

Il wolffismo “moderato” di Meier e la logica di Crusius rappresentano le due fonti principali del *Fürwahrhalten* kantiano. L'analisi condotta sul materiale inedito del periodo precritico ha mostrato come Kant, nelle prime fasi della sua riflessione logica, segua i dettami teorici del discorso meieriano, adottando il ritenere vero come punto di vista privilegiato per lo studio della *Gewissheit*. Ereditata da Meier è la concezione generale della certezza come conoscenza della verità, così come l'ampio ricorso al principio di ragion sufficiente e l'interesse verso lo studio del pregiudizio. Questi motivi di matrice razionalista si arricchiscono di temi estranei a tale tradizione, primo su tutti quello della volontarietà dell'assenso, che Kant mutua dalla logica di Crusius. Di derivazione crusiana è anche il ricorso ai sostantivi *Vor-* e *Fürwahrhalten*, con ogni probabilità assunti per rimarcare la centralità dell'assenso nell'indagine sulla certezza.

Per assistere al definitivo prevalere della prospettiva del *Fürwahrhalten* sul concetto meieriano di certezza come conoscenza perspicua del vero bisogna attendere gli sviluppi della logica critica, in particolare quelli relativi al tema della modalità dei giudizi. Nel quadro della nuova logica generale pura – liberata da ogni residuo ontologico e psicologico – la dottrina matura del *Fürwahrhalten* diventa lo strumento teorico con cui Kant reinterpretava in chiave modale il tema della certezza, spostando definitivamente l'attenzione

dal problema dell'acquisizione della verità oggettiva alle modalità relazionali intrinseche al processo conoscitivo. I modi del ritenere vero diventano, da generi di conoscenza, forme epistemiche della relazione, necessarie a definire l'assunzione di verità a livello modale. I principi e le regole di questa assunzione di verità, essendo rivolte all'uso concreto dell'intelletto, rientrerebbero in un'ipotesi logica generale applicata, i cui contenuti, benché mai esplicitamente sistematizzati da Kant, sono ampiamente trattati nelle sezioni dedicate alla perfezione logica della conoscenza secondo la modalità. Quello della reinterpretazione dell'assenso in chiave modale è un aspetto cruciale del discorso kantiano: esso evidenzia, da un lato, la volontà di Kant di dare al ritenere vero un inquadramento teorico sistematico, al fine di superare la visione tradizionale della certezza come conoscenza della verità; dall'altro, l'intento di elaborare una dottrina unitaria della modalità, che integri il piano logico-proposizionale (modi dei giudizi) e quello trascendentale (modi delle categorie e postulati del pensiero empirico) con la componente logico-epistemica dell'assenso.

Ciò ben testimonia lo sforzo da parte di Kant di includere la riflessione sul ritenere vero nel sistema trascendentale, facendo del *Fürwahrhalten* lo strumento teorico per trattare alcuni dei temi cardine del criticismo: il problema dell'oggettività dei contenuti conoscitivi, la legittimità dei processi euristici nel perseguimento della certezza, il tema dell'accesso al trascendente. Questioni che trovano nella tripartizione dei modi dell'assenso (*Wissen*, *Meinen* e *Glauben*) una prospettiva di analisi privilegiata e in larga parte innovativa: la dottrina del *Fürwahrhalten* ha infatti il merito di porre al centro dell'indagine i processi soggettivi di acquisizione della verità che caratterizzano l'atto concreto del conoscere. La suddivisione wolffiana del *pro vero habere* assume dunque in Kant una portata epistemologica molto più vasta, il cui peso all'interno del sistema critico è stato messo in luce nella seconda parte del lavoro.

Visto dalla prospettiva dell'assenso, il problema dell'oggettività si risolve in un'indagine sulla natura e sui fondamenti del ritenere vero necessario. Sotto questo aspetto, il *Wissen* rappresenta il fulcro della riflessione kantiana sulla certezza, interamente incentrata sui modi soggettivi del giudicare, anziché sulle modalità oggettive del giudizio. L'indagine sul *Wissen* ci ha permesso di illustrare il legame tra ritenere vero e capacità riflettente di giudizio, un legame che ribadisce, da un lato, il punto di vista soggettivo offerto dalla dottrina dell'assenso, dall'altro la commistione tra tematiche logiche ed elementi di matrice trascendentale. Per quanto concerne la questione del *Wissen* nello specifico, l'occasionale incongruenza tra la modalità oggettiva dei giudizi e quella

soggettiva del *Fürwahrhalten* consente a Kant di estendere i tradizionali confini dello *scire* wolffiano, includendovi forme di conoscenza non dimostrata e promuovendo un modello di certezza razionale non necessariamente limitato all'orizzonte matematico.

In maniera analoga, pur non disdegnando lo studio del calcolo probabilistico, Kant affronta il tema della conoscenza probabile concentrandosi sulle ragioni parziali della credenza e sui meccanismi di acquisizione progressiva della verità. Al centro di questa riflessione Kant pone il concetto di opinare, che, liberato da ogni connotazione negativa, diviene la principale nozione epistemica per inquadrare i modi del giudicare problematico. La prospettiva del *Meinen* fornisce quindi una chiave di lettura univoca per lo studio delle forme incomplete di conoscenza, portatrici di un grado più o meno elevato di convinzione, e delle dinamiche soggettive coinvolte nella formulazione di un sapere almeno parzialmente fondato. L'analisi ha inoltre mostrato come il percorso che conduce dall'opinare al sapere sia in gran parte retto da processi euristici, fondati su massime del giudizio riflettente con cui orientare la ricerca intellettuale e rimuovere gli ostacoli che minano la solidità del ritenere vero. Anche dalla prospettiva del *Meinen* viene dunque ribadito il nesso, sia teorico sia metodologico, tra *Fürwahrhalten* e *Uteilskraft*, un nesso che potrebbe perfino suggerire, in un'ottica più generale, un possibile punto di contatto fra questioni di logica applicata e tematiche sviluppate nella terza *Critica*.

Il punto di vista soggettivo offerto dal *Fürwahrhalten* si è infine rivelato cruciale per l'analisi di quei modi della credenza basati su convinzioni di natura pratica, e per questo esclusi sia dall'orizzonte del sapere sia da quello dell'opinare. Kant fa leva sulla varietà semantica del termine "*Glaube*" per includere nella sua dottrina del credere modi del ritenere vero che spaziano dalla semplice credenza contingente alla vera e propria fede su basi morali. Sul fronte empirico, l'interesse di Kant si concentra sullo statuto epistemico della credenza pragmatica, vista anche la riconduzione della *fides historica* al campo del sapere. In ambito morale, le peculiarità del *Vernunftglaube* vengono invece messe in luce distinguendo la contingenza del credere pragmatico dalla necessità della certezza morale ed eliminando ogni ingerenza della ragion teoretica dal campo ristretto della fede.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

Opere di Kant

Gesammelte Schriften, Bd. I-XXII: Preussische Akademie der Wissenschaften; Bd. XXIII: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; ab Bd. XXIV: Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900 e ssg.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, ed. it. a cura di M. Bertani e G. Garelli, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino, 2010.

Briefwechsel, ed. it. a cura di O. Meo, *Epistolario filosofico: 1761-1800*, il melangolo, Genova, 1990.

Die Metaphysik der Sitten, ed. it. a cura di G. Landolfi Petrone, *Metafisica dei costumi*, Bompiani, Milano, 2006.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, ed. it. a cura di A. Poggi e M. Olivetti, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari, 2007.

Kritik der reinen Vernunft, ed. it. a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano, 2004.

Kritik der praktischen Vernunft, ed. it. a cura di F. Capra e S. Landucci, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 2008.

Kritik der Urteilskraft, ed. it. a cura di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, Bur, Milano, 2007.

Lectures on Logic, transl. by J. M. Young, Cambridge University Press, 1992.

Logica di Vienna, a cura di B. Bianco, Angeli, Milano, 2007.

Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, ed. it. a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Bari, 2010.

Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften I-II, hrsg. von T. Pinder, Meiner, Hamburg 1998.

- Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, ed. it. a cura di P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Bompiani, Milano, 2015.
- Philosophische Enzyklopädie*, ed. it. a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano, 2015.
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, ed. it. a cura di P. Carabellese e H. Hohenegger, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Laterza, Bari, 2007.
- Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, tr. it. *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e A. Pupi, Laterza, Bari, 1990, pp. 349-407.
- Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, tr. it. *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, in *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, a cura di F. Desideri, Marinetti, Genova, 1990, pp. 23-38.
- Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, tr. it. *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica*, in *Contro Eberhard: la polemica sulla Critica della ragion pura*, a cura di C. La Rocca, Giardini, Pisa, 1994, pp. 58-137.
- Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, tr. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e A. Pupi, Laterza, Bari, 1990, pp. 215-248.
- Was heißt sich im Denken orientieren*, ed. it. a cura di F. Volpi e P. Dal Santo, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano, 2011.
- Welches sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat*, tr. it. *Quali sono i reali progressi compiuti dalla metafisica in Germania dai tempi di Leibniz e di Wolff*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Laterza, Bari, 1991, pp. 149-238.

Opere di altri autori

- ARNAULD, A., NICOLE, P., *La logique ou l'art de penser*, Paris, 1683, tr. it. a cura di R. Simone, *Logica o arte di pensare*, in *Grammatica e logica di Port-Royal*, Ubaldini, Roma, 1969, p. 81-391.
- BAUMGARTEN, A. G., *Acroasis logica in Christianum L.B. De Wolff*, Halle, 1761, Nachdruck in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. III, Bd. 5, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1973.
- BAUMGARTEN, A. G., *Aesthetica*, Frankfurt a. d. Oder, 1750 (vol. I), 1758 (vol. II), rist. anast. Olms, Hildesheim, 1986, ed. it. a cura di S. Tedesco, F. Caparrotta, A. Li Vigni, E. Romano, *L'Estetica*, Aesthetica edizioni, Palermo, 2000.
- BAUMGARTEN, A. G., *Alex. Gottl. Baumgarten, Philosophiae quondam in Academia Viadrina Professoris p.o. celeberrimi, Acroasis logica, acta, et in systema redacta, a Ioanne Gottlieb Toellnero, Philosophiae in eadem Academia Prof. p.o. Theologiae p.e., editio secunda*, Halle, 1773.
- BAUMGARTEN, A. G., *Ethica philosophica*, Halle, (1740), ³1763, rist. anast. Olms, Hildesheim, 1969.
- BAUMGARTEN, A. G., *Kollegium über die Aesthetik*, rist. in B. Poppe, *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Berna-Leipzig, 1907, pp. 65-258, ed. it. a cura di S. Tedesco, L. Amoroso, *Lezioni di Estetica*, Aesthetica edizioni, Palermo, 1998.
- BAUMGARTEN, A. G., *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle, 1735, ed. it. a cura di F. Piselli, *Meditazioni filosofiche su alcuni aspetti del poema*, Vita e Pensiero, Milano, 1992.
- BAUMGARTEN, A. G., *Metaphysica*, Halle, (1739), ⁴1757, in AA XIV, XV, XVII.
- BAUMGARTEN, A. G., *Philosophische Briefe von Aletheophilus*, Frankfurt und Leipzig, 1741.
- BAUMGARTEN, A. G., *Sciagraphia Encyclopaediae philosophicae*, Halle, 1769.
- J. BERNOULLI, *Ars conjectandi*, Basilea, 1713.

- BILFINGER, G. B., *Praecepta logica cum ipsius quadam orationem de praecipuis quibusdam discendi regulis ex comparatione corporis et animi eruditi*, Jena, 1739, rist. anast. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2002.
- CRUSIUS, C. A., *Anweisung vernünftig zu leben, darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden*, Leipzig, 1744, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Bd. 1, Olms, Hildesheim, 1969.
- CRUSIUS, C. A., *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*, Lipsiae, 1743.
- CRUSIUS, C. A., *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, Leipzig, 1745, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Bd. 2, Olms, Hildesheim, 1964.
- CRUSIUS, C. A., *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*, Leipzig, 1747, in *Die philosophischen Hauptwerke*, hrsg. von G. Tonelli, Bd. 3, Olms, Hildesheim, 1965.
- HAMANN, J. G., *Gedanken über meinen Lebenslauf*, in *Sämtliche Werke*, Bd. II, hrsg. von J. Madler, Herder, Wien, 1949-1953.
- KIESEWETTER, J. G. K. C., *Grundriß einer allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen. Zum Gebrauch für Vorlesungen. Begleitet mit einer weitem Auseinandersetzung für diejenigen die keine Vorlesungen darüber hören können*, Bd. II, Berlin, (1796), Leipzig, ³1825, rist. in Bruxelles, 1973.
- KNUTZEN, M., *Elementa philosophiae rationalis seu Logicae cum generalis tum specialioris mathematica methodo in usum auditorum suorum demonstrata*, Regiomonti et Lipsiae, 1747, rist. anast. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1991.
- KNUTZEN, M., *Philosophischer Beweiß von der Wahrheit der Christlichen Religion, darinnen die Nothwendigkeit einer geoffenbarten Religion insgemein, und die Wahrheit oder Gewißheit der Christlichen insbesondere, aus ungezweifelten Gründen der Vernunft nach Mathematischer Lehr-Art dargethan und behauptet wird*, Königsberg, (1740), ⁴1747.
- KNUTZEN, M., *Systema causarum efficientium, seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsi illustris Leibnitii principiis superstructa*, Lipsiae, (1734), ²1745.
- KNUTZEN, M., *Vernünfftige Gedanken von den Cometen, darinnen deren Natur und Beschaffenheit nebst der Art und den Ursachen ihrer Bewegung untersucht und*

- vorgestellt, auch zugleich eine kurze Beschreibung von dem merkwürdigen Cometen des jetztlaufenden Jahres mitgetheilet wird, Frankfurt und Leipzig, 1744.
- LAMBERT, J. H., *Neues Organon*, Leipzig, 1764, rist. anast. Olms, Hildesheim, 1965.
- LEIBNIZ, G. W., *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Halle, 1860, rist. anast. Olms, Hildesheim, 1963.
- LOCKE, J., *An Essay concerning human understanding*, ed. it. a cura di V. Cicero, M. G. D'Amico, P. Emanuele, *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano, 2007.
- MEIER, G. F., *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, (1748-1750), ²1754-1759, rist. anast. in *Documenta Linguistica*, Olms, Hildesheim-New York, 1976.
- MEIER, G. F., *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, (1752), ²1760, in AA XVI, pp. 1-872.
- MEIER, G. F., *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, Halle, 1766, ed. it. a cura di H. P. Delfosse, N. Hinske, P. Rumore, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, Edizioni ETS, Pisa, 2005.
- MEIER, G. F., *Metaphysik*, Halle, (1755), ²1765, rist. anast. Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2007.
- MEIER, G. F., *Vernunftlehre*, Halle, (1752), ²1762, hrsg. von R. Pozzo, Olms, Hildesheim-Zürich, 2015.
- MENDELSSOHN, M., *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. I, hrsg. von F. Bamberger, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1971.
- PASCAL, B., *Pensées*, ed. it. a cura di B. Nacci, *Pensieri*, Utet, Torino, 2014.
- THOMASIUS, C., *Ausübung der Vernunftlehre*, Halle, 1691, rist. anast. Olms, Hildesheim, 1968.
- WALCH, J. G., *Philosophisches Lexikon*, Leipzig, (1726), ⁴1775, rist. anast. Olms, Hildesheim, 1968.
- WOLFF, C., *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, imprimis Dei atque naturae cognitionem via sternitur*, Francofurti et Lipsiae (1731), ²1737, in *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 4, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim, 1964.
- WOLFF, C., *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae (1730), ²1736, in *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. III, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim-New York, 1977.
- WOLFF, C., *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Francofurti et Lipsiae (1728), ³1740, in *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 1.1-3, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1983.

- WOLFF, C., *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae praeprae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Francofurti et Lipsiae (1732), ²1738, in *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 5, hrsg. von J. École, Olms, Hildesheim, 1968.
- WOLFF, C., *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Halle (1713), ¹⁴1754, in *Gesammelte Werke*, Abt. I, Bd. 1, hrsg. von H. W. Arndt, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2006, ed. it. a cura di R. Ciafardone, *Logica tedesca*, Bompiani, Milano, 2011.
- WOLFF, C., *Horae subsecivae marburgenses*, Francofurti et Lipsiae, 1729, in *Gesammelte Werke*, Abt. XXXIV, Bd. 1, hrsg. von J. École und H. W. Arndt, Olms, Hildesheim, 1983.

Letteratura secondaria

- ADICKES, E., *Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses*, AA XIV, pp. XVII-LXII.
- ADICKES, E., *Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie*, Mohr, Tübingen, 1913.
- AMOROSO, L., *A. G. Baumgarten, I. Kant, Il battesimo dell'estetica*, Edizioni ETS, Pisa, 1996.
- ANGELELLI, I., *On the Origins of Kant's "Transcendental"*, in «Kant-Studien» LXIII, 1972, pp. 117-122.
- BARONE, F., *Logica formale e logica trascendentale – Da Leibniz a Kant*, vol. I, Edizioni Unicopoli, Milano, 1999.
- BASSO, P., *Il secolo geometrico - La questione del metodo matematico in filosofia da Spinoza a Kant*, Le Lettere, Firenze, 2004.
- BECK, W., *Early German philosophy: Kant and his predecessors*, Harvard University Press, Cambridge, 1969.
- BIANCO, B., *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, in *Fede e sapere. La parabola dell'Aufklärung tra pietismo e idealismo*, Morano, Napoli, 1992, pp. 31-84.

- BORGHERO, C., *L'analisi da Descartes a Kant*, in «Giornale critico della filosofia italiana» LXXXIV, 2005, pp. 462-469.
- BORGHERO, C., *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Angeli, Milano, 1983.
- BOSWELL, T., *Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1991.
- BRANDT, R., *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*, Meiner, Hamburg, 1991.
- CAMPO, M., *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese, 1953.
- CAPOZZI, M., *Kant e la logica*, vol. I, Bibliopolis, Napoli, 2002 (rist. 2013).
- CAPOZZI, M., *Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic*, in C. Cellucci e P. Pecere (a cura di), *Demonstrative and Non-Demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science*, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, Cassino, 2006, pp. 123-181.
- CAPOZZI, M., *Le inferenze del Giudizio riflettente nella logica di Kant: l'induzione e l'analogia*, in «Studi Kantiani» XXIV, 2011, pp. 11-48.
- CAPOZZI, M., *Le ipotesi nell'epistemologia di Kant*, in V. M. Abrusci, C. Cellucci, R. Cordeschi, V. Fano (a cura di), *Atti del Convegno triennale della Società Italiana di Logica e Filosofia delle Scienze*, Roma 3-5 gennaio 1996, Edizioni ETS, Pisa, 1998, pp. 89-102.
- CAPOZZI, M., *Sillogismi e proposizioni singolari: due aspetti della critica di Wolff a Leibniz*, Il Mulino, Bologna, 1982.
- CASSIRER, E., *Storia della filosofia moderna: il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, vol. II, ed. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino, 1952.
- CASULA, M., *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Mursia, 1973.
- CATALDI MADONNA, L., *Kant und der Probabilismus der Aufklärung*, in «Aufklärung» VII.1, 1992, pp. 25-41.
- CATALDI MADONNA, L., *La filosofia della probabilità nel pensiero moderno. Dalla Logique di Port-Royale a Kant*, Cadmo, Roma, 1988.
- CATALDI MADONNA, L., *La riabilitazione dei pregiudizi: i "Beyträge" di Georg Friedrich Meier*, in «Studi Kantiani» XX, 2007, pp. 133-138.
- CATALDI MADONNA, L., *Probabilità e ipotesi nella "Logica" di Kant*, in «Filosofia e società» IX, 1992, pp. 31-48.

- CATALDI MADONNA, L., *Wahrscheinlichkeit und wahrscheinliches Wissen in der Philosophie von Chr. Wolff*, in «Studia Leibnitiana» XIX, 1987, pp. 2-40.
- CENTI, B., *Alcuni aspetti del concetto di «Fürwahrhalten» nella Critica della ragion pura*, in G. Funke (Hrsg.), *Akten des V. Internationalen Kant-Kongresses 1981*, Bd. 2, Bonn, 1982, pp. 634-641.
- CHANDLER, D., *Kant's exposition of "Fürwahrhalten" in KrV B 848-850*, in G. Funke (Hrsg.), *Akten des V. Internationalen Kant-Kongresses 1981*, Bd. 2, Bonn, 1982, pp. 642-652.
- CHIGNELL, A., *Kant's Concepts of Justification*, in «Nous» XLI.1, 2007, pp. 33-63.
- CHIGNELL, A., *Belief in Kant*, in «Philosophical Review» CXVI, 2007, p. 323-360.
- CONRAD, E., *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*, FMDA, Abt. II, Bd. 9, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994.
- DASTON, L., *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton University Press, 1988.
- DE ANGELIS, E., *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Istituto di Filosofia, Pisa, 1964.
- DÖRFLINGER, B., *Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants*, in N. Forster (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Meiner, Hamburg, 2004, pp. 207-223.
- DYCK, C. W., *G. F. Meier and Kant on the Belief in the Immortality of the Soul*, in C. W. Dyck e F. Wunderlich (ed. by), *Kant and his German Contemporaries*, Cambridge University Press, 2018, pp. 76-93.
- ENGFER, H. J., *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1982.
- ERDMANN, B., *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leopold Voss Verlag, Leipzig, 1876.
- FABBRIZI, C., *La logica applicata. Logica e condizioni empiriche soggettive nella filosofia di Kant*, Aracne, Roma, 2012.
- FONNESU, L., *Kant on «moral certainty»*, in L. Cataldi Madonna, P. Rumore (Hrsg.), *Kant und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 2011, pp. 183-204.

- FONNESU, L., *Kant on Private Faith and Public Knowledge*, in «Rivista di Filosofia» CVI.3, 2015, pp. 361-390.
- FRIEDMAN, M., *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, 1992.
- GAVA, G., *Kant and Crusius on Belief and Practical Justification*, in «Kantian Review» (in corso di pubblicazione).
- GAWLICK, G., *G. F. Meiers Stellung in der Religionsphilosophie der deutschen Aufklärung*, in N. Hinske (a cura di), *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus*, Heidelberg, 1989, pp. 157-176.
- GELFERT, A., *Kant on Testimony*, in «British Journal for the History of Philosophy» XIV.4, 2006, pp. 627-652.
- GRÜNEWALD, B., *Modalität und empirisches Denken. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Modaltheorie*, Meiner, Hamburg, 1986.
- HINSKE, N., *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, in R. Ciafardone, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, ed. ted. a cura di N. Hinske, R. Specht, Reclam, Stuttgart, 1990, pp. 427-434.
- HINSKE, N., *Georg Friedrich Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis. Noch eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantschen Antinomienlehre*, in C. Cesa, N. Hinske (Hrsg.), *Kant und sein Jahrhundert*, Peter Lang, Frankfurt a. M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, 1993, pp. 103-146.
- HINSKE, N., *Kant-Index*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986 e ssg.
- HINSKE, N., *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1970.
- HINSKE, N., *Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik: Studien zum Kantschen Logikcorpus*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1998, tr. it. *Illuminismo e critica della ragione: studi sul corpus logico kantiano*, Edizioni della Normale, Pisa, 1999.
- HOFMANN, D.V., *Gewißheit des Fürwahrhaltens. Zur bedeutung der Wahrheit im Fluss des Lebens bei Kant und Wittgenstein*, W. de Gruyter, Berlin, 2000.
- HÖWING, T., *Kant on Opinion, Belief, and Knowledge*, in Id. (ed. by), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, De Gruyter, Berlin, 2016, pp. 201-222.
- KANZIAN, C., *Kant und Crusius 1763*, in «Kant-Studien» LXXXIV, 1993, pp. 399-407.
- KLEMME, H., *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*, Meiner, Hamburg, 1994.

- KUEHN, M., *Kant: una biografia*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- LA ROCCA, C., *Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant*, in H. F. Klemme, M. Pauen, M.-L. Raters (Hrsg.), *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Hässlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Aisthesis, Bielefeld, 2006, pp. 19-64.
- LA ROCCA, C., *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa, 1999.
- LA ROCCA, C., *Soggetto e mondo: studi su Kant*, Marsilio, Venezia, 2003.
- LAMACCHIA, A., *La formazione del criticismo nei primi scritti kantiani (1746-1770)*, Levante, Bari, 1995.
- LAMARRA, A., PIMPINELLA, P., *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus di A. G. Baumgarten. Testo, indici e concordanze*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1993.
- LANGE, S. G., *Leben Georg Friedrich Meiers*, Halle, 1778.
- LU-ADLER, H., *Kant and the Normativity of Logic*, in «European Journal of Philosophy» XXV.2, 2017, pp. 207-230.
- MCBAY MERRIT, M., *Varieties of Reflection in Kant's Logic*, in «British Journal for the History of Philosophy» XXIII.3, 2015, pp. 478-501.
- MACGREGOR, A. P., *Dexteritas and Humanitas: Gellius 13. 17. 1 and Livy 37. 7. 15*, in «Classical Philology» LXXVII.1, 1982, pp. 42-48.
- MATTEY, G. J., *Kant's Theory of Propositional Attitudes*, in «Kant-Studien» LXXVII.4, 1986, pp. 423-440.
- MEERBOTE, R., *Kant's Use of the Notions 'Objective Reality' and 'Objective Validity'*, in «Kant-Studien» LXIII.1, 1972, pp. 51-58.
- MENZEL, A., *Die Stellung der Mathematik in Kants vorkritischer Philosophie*, in «Kant-Studien» XVI, 1911, pp. 139-213.
- NONNENMACHER, B., *Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft: Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in Kants Postulatenlehre*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Hrsg.), «Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht», *Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, De Gruyter, Berlin, 2013, pp. 919-924.
- NUCHELMANS, G., *Judgment and proposition. From Descartes to Kant*, North-Holland, Amsterdam-Oxford-New York, 1983.

- O'NEILL, O., *The public use of reason*, in Id., *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989, pp. 28-50.
- PALMQUIST, S. R., *What Is Kantian Gesinnung? On the Priority of Volition Over Metaphysics and Psychology in Religion Within the Bounds of Bare Reason*, in «Kantian Review» XX.2, 2015, pp. 235-264.
- PASTERNAK, L., *Kant's Doctrinal Belief in God*, in O. Thorndike (ed. by), *Rethinking Kant*, vol. 3, Cambridge Scholars Press, Newcastle upon Tyne, 2011, pp. 200-218.
- PASTERNAK, L., *Kant on Knowledge, Opinion and the Threshold for Assent*, in O. Thorndike, *Rethinking Kant*, vol. 4, Cambridge Scholars Press, Newcastle upon Tyne, 2014, pp. 55-74.
- PASTERNAK, L., *Kant on Opinion: Assent, Hypothesis and the Norms of General Applied Logic*, in «Kant-Studien» CV, 2014, pp. 41-82.
- PASTERNAK, L., *Kant's touchstone of communication and the public use of reason*, in «Society and politics» VIII, 2014, pp. 78-91.
- PASTERNAK, L., *The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, The Practical Postulates and The Fact of Reason*, in «Kant-Studien» CII, 2011, pp. 290-315.
- PICKERING, M., *Kant's Theoretical Reasons for Belief in Things in Themselves*, in «Kant-Studien» CVII.4, 2016, pp. 589-616.
- POPPE, B., *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntten Handschrift der Ästhetik Baumgartens*, Berna-Leipzig, 1907.
- POZZO, R., *Georg Friedrich Meiers "Vernunftlehre". Eine historisch-systematische Untersuchung*, FMDA, Abt. II, Bd. 15, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000.
- POZZO, R., *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik: ein Beitrag zur Rekonstruktion der historischen Hintergründe von Kants Logik-Kolleg*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1989.
- REICH, K., *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Schoetz, Berlin, 1948.
- RISSE, W., *Die Logik der Neuzeit*, 2 Bände, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964-70.
- RUMORE, P., *Logica e metodo. La presenza di Georg Friedrich Meier nella «Disciplina della ragion pura»*, in «Studi Kantiani» XXVI, 2011, pp. 93-104.

- RUMORE, P., *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di «rappresentazione» in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze, 2007.
- RUMORE, P., *Kant and Crusius on the Role of Immortality in Morality*, in C. W. Dyck (ed. by), *Kant and his German Contemporaries*, Cambridge University Press, 2018, pp. 213-231.
- SCHENK, G., *Leben und Werk des Halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier*, Halle, 1994.
- SCHLÜSSER, R., *Kant und die Kasuistik: Fragen zur Tugendlehre*, in «Kant-Studien» CIII, 2012, pp. 70-95.
- SCHNEIDERS, W., *Aufklärung und Vorurteilkritik: Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983.
- SCHNEIDERS, W., *Praktische Logik. Zur Vernunftlehre der Aufklärung im Hinblick auf Reimarus*, in W. Walter, L. Borinski (Hrsg.), *Logik im Zeitalter der Aufklärung: Studien zur Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1980, pp. 75-92.
- SCHOLZ, O. R., *Autonomie angesichts epistemischer Abhängigkeit. Kant über das Zegnis anderer*, in V. Gerhardt, R. P. Horstmann, R. Schumacher (Hrsg.), «Kant und die Berliner Aufklärung», *Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, de Gruyter, Berlin, 2001, pp. 829-839.
- SGARBI, M., *Logica e metafisica nel Kant precritico: l'ambiente intellettuale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 2010.
- SIMON, J., *Meinen, Glauben und Wissen als Arten des Fürwahrhaltens*, in «Hegel-Jahrbuch», 2003, pp. 67-74.
- STARK, W., *Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesungen über Logik*, in R. Brandt, W. Stark (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Meiner, Hamburg, 1987, pp. 123-164.
- STEVENSON, L., *Opinion, Belief or Faith, and Knowledge*, in «Kantian Review» VII, 2003, pp. 72-101.
- TEDESCO, S., *Il lessico della persuasione. Nota su “Überzeugen-Überreden”*, in *Studi sull'estetica dell'illuminismo tedesco*, Palermo, 1998, pp. 43-51.
- TIMMERMANN, J., *Quod dubitas, ne feceris: Kant on using conscience as a guide*, in «Studi Kantiani» XXIX, 2016, pp. 163-168.

- TONELLI, G., *La «Critica della ragion pura» di Kant nel contesto della tradizione della logica moderna*, in Id., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. Cesa, Prismi, Napoli, 1987, pp. 285-291.
- TONELLI, G., *La disputa sul metodo matematico nella filosofia della prima metà del Settecento e la genesi dello scritto kantiano sull'“evidenza”*, in Id., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a cura di C. Cesa, Prismi, Napoli, 1987, pp. 81-146.
- TRULLINGER, J., *Kant's two Touchstones for Conviction: the Incommunicable Dimension of Moral Faith*, in «The Review of Metaphysics», LXVII.2, 2013, pp. 369-403.
- ULLMANN-MARGALIT, E., MARGALIT, A., *Holding True and Holding as True*, in «Synthese» XCII.2, 1992, pp. 167-187.
- WARDA, A., *Immanuel Kants Bücher*, Breslauer, Berlin, 1922.
- WUNDERLICH, F., *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin, 2005.
- WUNDT, M., *Kant als Metaphysiker*, Enke, Stuttgart, 1924, rist. in Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1984.
- WUNDT, M., *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen, 1945, rist. in Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 1992.
- ZEDLIN, M. B., *Principles of Reason, Degrees of Judgement, and Kant's Argument for the Existence of God*, in «The Monist» LIV.2, 1970, pp. 285-301.

INDICE

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI	3
INTRODUZIONE	9
PARTE PRIMA: LA LOGICA DELL'ASSENSO	19
1. L'assenso nel pensiero della <i>Aufklärung</i>	21
1.1. Christian Wolff: <i>pro vero habere</i> e forme del conoscere	21
1.2. L'assenso nei sistemi wolffiani	43
1.2.1. Martin Knutzen: verità, assenso e non contraddizione	45
1.2.2. Alexander Gottlieb Baumgarten: assenso e <i>analogon rationis</i>	60
1.2.3. Georg Fridrich Meier: il <i>für wahr halten</i> tra <i>convinctio</i> e <i>persuasio</i>	79
1.3. Christian August Crusius: <i>Vorwahrhalten</i> e psicologismo logico	106
2. Dalla certezza al <i>Fürwahrhalten</i>: la logica di Kant	129
2.1. Assenso e logica pratica	129
2.2. Il <i>Fürwahrhalten</i> nella logica precritica	136
2.2.1. Verità e certezza	138
2.2.2. Il principio di ragion sufficiente	143
2.2.3. Assenso e volontà	154
2.3. <i>Fürwahrhalten</i> e modalità	164
2.4. Il <i>Fürwahrhalten</i> tra logica generale applicata e dottrina del metodo	176
PARTE SECONDA: <i>FÜRWAHRHALTEN</i> E CRITICISMO	189
Premessa: i modi del <i>Fürwahrhalten</i>	191
1. Sapere e certezza	201
1.1. Verità trascendentale e ritenere vero	201
1.2. La certezza: fonti, modalità e metodologia	211
1.2.1. Certezza razionale e certezza empirica	214
1.2.2. Il sapere tra contingenza e necessità: <i>Fürwahrhalten</i> e Giudizio	224
1.2.3. Il metodo della certezza: la filosofia al vaglio della matematica	232
2. La certezza come fine	251
2.1. Il sapere imperfetto: opinione e conoscenza probabile	251
2.1.1. Probabilità e verosimiglianza	252
2.1.2. Opinione come fondamento: l'ipotesi	265
2.2. Il <i>Fürwahrhalten</i> e i suoi impedimenti	275
2.2.1. Dubbi ed errori	276
2.2.2. Persuasione e convinzione	283

2.2.3. Pregiudizi e giudizi provvisori	290
2.2.4. La metodologia del dubbio: dogmatismo, scetticismo, criticismo	296
3. Il <i>Glaube</i> tra credenza e fede morale	303
3.1. La semantica empirica del <i>Glaube</i>	304
3.1.1. Credenza storica tra <i>fides</i> e sapere empirico	304
3.1.2. Credenza pragmatica	313
3.2. «Um zum Glauben Platz zu bekommen»: dimensioni della fede	319
3.2.1. <i>Vernunftglaube</i> e certezza morale	319
3.2.2. Credenza dottrinale e giudizio riflettente.	336
CONCLUSIONI	345
BIBLIOGRAFIA	349

Desidero ringraziare il Prof. Claudio La Rocca, per aver seguito con pazienza e attenzione lo sviluppo di questo lavoro, e i Professori Mirella Capozzi e Gabriele Gava, per il tempo che hanno dedicato alla lettura e alla valutazione della mia tesi.

Fuori dall'ambiente accademico, un ringraziamento particolare va alla mia famiglia, per avermi sempre incoraggiato a coltivare le mie passioni, e al gruppo degli amici pavesi, sempre pronti a ricordarmi che gli anni universitari possono non finire mai. Un grazie di cuore a Paola, compagna meravigliosa e oramai grande esperta, suo malgrado, del pensiero kantiano. A lei è dedicato questo lavoro.