

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)**

**This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/60471> since 2015-09-15T17:42:22Z

*Publisher:*

Le Lettere

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA  
QUADERNI

15



PAOLA RUMORE

## L'ORDINE DELLE IDEE

*La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant  
attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*

Le Lettere

Volume finanziato con il contributo dei fondi relativi alla Ricerca Locale dell'Università degli Studi di Torino (ex 60%).

© 2007 by Casa Editrice Le Lettere – Firenze  
ISBN 88 6087 073 9  
[www.lelettere.it](http://www.lelettere.it)

## PREFAZIONE

Il lavoro di Paola Rumore può sembrare a tutta prima una delle innumerevoli, e oggi quanto mai comuni, ricerche specialistiche sulla filosofia critica di Kant, ossia uno studio sull'importanza rivestita dall'uso del termine 'rappresentazione' nella genesi della filosofia critica tra il 1747 e il 1781 (1787). Questo tema fornisce – secondo la tesi dell'Autrice – «un prezioso *Leitfaden* per la comprensione del testo kantiano». A uno sguardo più attento, tuttavia, il lavoro svela in maniera esemplare i profondi mutamenti che la *Kantforschung* ha conosciuto nel corso dell'ultimo secolo.

Probabilmente l'originalità della ricerca di Paola Rumore emerge nella maniera più nitida attraverso il confronto con una delle maggiori opere di riferimento degli studi su Kant, apparsa verso la fine del secolo XIX, al culmine del neokantismo, la quale ha condizionato l'immagine del filosofo per alcune generazioni. Quale opera esemplare di quella fase degli studi e della ricezione kantiana si pensi qui al lavoro di Alois Riehl dal titolo *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, la cui prima edizione venne pubblicata nel 1876 e la seconda, «riscritta ex novo», nel 1908. Riehl apre il proprio ambizioso lavoro, ancor oggi avvincente, con un tomo interamente dedicato ai «Presupposti storici della filosofia kantiana», tra cui annovera primariamente Locke e Hume. Il capitolo su Locke occupa così niente meno che 82 pagine, quello su Hume addirittura 107. Soltanto in riferimento a questi autori, Riehl affronta quindi, in un terzo capitolo di 40 pagine complessive, l'influenza esercitata da Wolff, Lambert e Tetens. Alexander Gottlieb Baumgarten è liquidato in mezza pagina, Georg Friedrich Meier in due righe. I quarant'anni di insegnamento in cui Kant si

è costantemente occupato di questi due autori sembrano non aver lasciato nessuna traccia sulla sua propria riflessione.

Il lavoro di Paola Rumore procede in tutt'altra maniera. Dopo un primo capitolo dedicato alla situazione filosofica dell'Università di Königsberg nella prima metà del secolo XVIII, le ricerche si aprono con due ampi capitoli su Wolff («Wolff e il nuovo paradigma rappresentativo») e su Baumgarten e Meier («I manuali di Kant»). L'Autrice riesce qui a mettere in luce con mano sicura i momenti centrali e peculiari delle posizioni dei tre autori. Risulta inoltre particolarmente apprezzabile l'assoluta padronanza del latino, oggi giorno purtroppo tutt'altro che ovvia.

Ma c'è qualcosa di ancor più importante. Mentre i comuni lavori su Kant traggono di norma le dichiarazioni kantiane decisive per il loro tema dagli scritti pubblicati, i cosiddetti «scritti a stampa», interpretandole in questa o in quella forma, Paola Rumore, prendendo le mosse dai compendi usati per le lezioni, riesce a ricostruire passo dopo passo la genesi di pensieri centrali di Kant e a illustrare la loro formulazione 'definitiva'. In qualche misura l'Autrice osserva il lavoro intellettuale quotidiano di Kant e mostra come da un pensiero si generi il successivo. Ciò consente al lettore di seguire il corso della riflessione kantiana, pervenendo così ripetutamente a concezioni sorprendentemente nuove. Solo in questa maniera è realmente possibile comprendere quel che è accaduto nel «decennio silenzioso» di Kant. Come esempio, si pensi qui al paragrafo su «L'elaborazione della *Stufenleiter*».

Questo nuovo modo di procedere è strettamente connesso alla mutata situazione delle fonti kantiane. Quando Riehl scriveva il suo imponente lavoro si conosceva solo una minima parte del lasciato manoscritto. I due volumi delle *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie* curati da Benno Erdmann erano apparsi nel 1882 e nel 1884, i *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, a cura dell'encomiabile studioso kantiano di Königsberg, Rudolf Reicke, nel 1889 e 1898. Il primo volume del *Nachlaß* nell'edizione dell'Accademia è del 1911. Le cose stavano in maniera analoga per le trascrizioni delle lezioni. Ancorché attraverso Pölitz e Stark (= Bergk) si sia ben presto venuti a conoscenza di alcune, poche trascrizioni, la loro pubblicazione complessiva nella quarta sezione dell'edizione dell'Accademia è cominciata appena nel 1966 e non si è, a tutt'oggi, ancora conclusa.

Il libro di Paola Rumore trae con notevole sicurezza le conclusioni di questo radicale mutamento nella situazione delle fonti kantiane. Da questo punto di vista rappresenta un lavoro pionieristico. Rimane da sperare che faccia scuola, e non soltanto in Italia. E, comunque, anche per questo libro vale il detto di Riehl, secondo cui «la determinazione corretta del senso di un'espressione è in grado di influenzare la nostra comprensione complessiva della filosofia kantiana» (p. 15).

Norbert Hinske





## INTRODUZIONE

L'uso linguistico, il legarsi di una stessa espressione a discorsi diversi, nei quali si incontra sempre una stessa nota fondamentale, danno a quell'espressione un significato determinato, che perciò può venire spiegato soltanto traendo fuori dalla sua oscurità questo senso nascosto mediante il confronto con i casi diversi della sua applicazione.

Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Ak II, 320.

Negli anni Ottanta del Settecento Karl Leonhard Reinhold pensò di poter indicare la causa della difficile ricezione della prima *Critica* kantiana nell'assenza di un'adeguata analisi del concetto di 'rappresentazione'. Per questo motivo egli vi pose alla base una *Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, la quale, riducendo il processo conoscitivo alla rappresentazione come suo termine elementare, potesse finalmente fornirgli un solido supporto. Nella prospettiva della filosofia kantiana il tentativo di Reinhold si rivelò presto fallimentare. Egli conferì valore di principio e fondamento al presupposto di matrice wolffiana secondo cui le attività dell'anima hanno un'unica origine; ma in questo modo aprì la via a una lettura idealistica del criticismo, che non teneva conto di importanti argomenti kantiani, successivamente esplicitati nella *Confutazione dell'idealismo* della seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Alla lettura reinholdiana va tuttavia riconosciuto un duplice merito: per un verso, quello di aver compreso la centralità del concetto di rappresentazione rispetto alla struttura complessiva della filosofia trascendentale; per l'altro, quello di aver segnala-

to l'assenza di una sua trattazione esauriente all'interno dell'opera kantiana.

Il monito di Reinhold, per quanto tempestivo, rimase a lungo inascoltato. Solo di recente sono apparsi i primi studi dedicati al concetto di *Vorstellung* nella filosofia trascendentale<sup>1</sup>, i quali, tuttavia, ponendosi entro la prospettiva dichiaratamente teorica del dibattito contemporaneo sul rappresentazionismo, tralasciano di indagare sia la sua evoluzione all'interno della produzione kantiana, sia le fonti a cui Kant attinse per la sua formulazione definitiva. Questi due campi di ricerca costituiscono invece i presupposti indispensabili per una comprensione corretta della teoria kantiana della rappresentazione, e devono quindi precedere qualsiasi confronto con il dibattito contemporaneo che non sia del tutto disattento alla dimensione storica.

In questa cornice più specificamente storica, il presente lavoro intende dimostrare la centralità della rappresentazione nella riflessione trascendentale, ricostruendo l'evoluzione del concetto dalla fine degli anni Quaranta sino alla sua elaborazione matura. La *Critica della ragion pura* funge quindi da *terminus ad quem* essenzialmente per due ragioni: innanzitutto, in quanto il concetto di rappresentazione che Kant sottende alla propria teoria della conoscenza trova la sua esposizione canonica proprio nella prima *Critica*; in secondo luogo, perché tanto il concetto di rappresentazione quanto la sistemazione tassonomica delle sue diverse specie vengono presentati già nel 1781 in una versione pressoché definitiva, la quale si manterrà stabile, almeno nei suoi presupposti fondamentali, sia nella seconda edizione del 1787 sia negli sviluppi successivi del pensiero kantiano.

La riflessione di Kant sulla rappresentazione matura entro due ambiti specifici dell'indagine filosofica: sul terreno, a quel tempo metafisico, della psicologia, in particolare nella sua componente empirica, e su quello della logica. Quale fosse la tradizione filosofica che faceva da sfondo all'uno e all'altro emerge dai materiali raccolti nei *Vorlesungsverzeichnisse der Universität*

---

<sup>1</sup> Si pensa innanzitutto al lavoro di R.E. Aquila, *Representational Mind. A Study of Kant's Theory of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press 1983, nonché al recente studio di A.B. Dickerson, *Kant on Representation and Objectivity*, Cambridge, Cambridge University Press 2004.

*Königsberg*<sup>2</sup>. Essi rivelano che, negli anni Quaranta del Settecento, il clima dell'Albertina era fortemente influenzato dalla filosofia wolffiana, al punto che – contrariamente a quanto sostenuto dai curatori dell'opera – l'offerta didattica di cui Kant poteva usufruire relativamente alla metafisica e alla logica era pressoché integralmente improntata al wolffismo. Non è un caso che il concetto di rappresentazione si imponga nella filosofia tedesca del Settecento proprio nella formulazione datane da Wolff. Combinando efficacemente elementi delle tradizioni cartesiana, lockiana e leibniziana, questi giungerà a imporre un nuovo paradigma terminologico e concettuale della rappresentazione, che si manterrà in maniera più o meno incontrastata fino alla riformulazione kantiana. L'analisi dei momenti centrali della posizione di Wolff ha pertanto consentito di mettere in evidenza il terreno comune entro cui sono maturate le concezioni logiche e psicologiche degli autori di riferimento di Kant per quelle discipline, Alexander Gottlieb Baumgarten e Georg Friedrich Meier, i quali hanno senza dubbio costituito la via regia di Kant verso il wolffismo. Inoltre, il confronto con la lettera wolffiana ha permesso di cogliere alcune peculiarità delle teorie della rappresentazione dei due autori, preziose fonti di ispirazione per la nuova concezione kantiana della *Vorstellung*.

Sull'importanza del confronto serrato che Kant sostenne nel corso degli anni con Baumgarten e Meier la critica ha ormai raggiunto una posizione unanime. Per oltre quarant'anni Kant aveva seguito, commentato e integrato i loro manuali nella preparazione scrupolosa delle proprie lezioni universitarie: la *Metaphysica* di Baumgarten per i corsi di metafisica e, solo successivamente, di antropologia; la *Vernunftlehre* di Meier, e in seguito il più agile *Auszug*, per quelli di logica. Kant aveva una profonda confidenza con i propri autori ed è impensabile ritenere che questo dialogo ininterrotto non abbia lasciato nessuna traccia nell'elaborazione degli assunti della sua filosofia matura. Fatte salve le peculiarità della filosofia critica, egli stesso arriverà anzi ad ammettere che «potrebbe sembrare che gli scritti apparsi in seguito (per la maggior parte dopo il 1781) si siano quasi solo limitati a conferire

---

<sup>2</sup> M. Oberhausen, R. Pozzo (a c. di), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1999.

forma sistematica e completezza»<sup>3</sup> alle riflessioni elaborate per le lezioni. L'analisi delle teorie della rappresentazione implicite nella metafisica e nella logica di Baumgarten e Meier consente quindi di individuare gli elementi da cui sono scaturite le riflessioni di Kant su questo tema, le tappe del suo progressivo allontanamento dagli assunti iniziali, nonché le eredità effettivamente trasmesse alla filosofia critica matura. Per il confronto di Kant con Baumgarten e Meier appaiono rilevanti il *corpus metaphysicum* e il *corpus logicum* kantiani, in particolare le *Reflexionen* apposte da Kant al testo dei manuali che usava, nonché delle trascrizioni dei corsi che ci sono pervenute. Rispetto al confronto con Baumgarten, particolare attenzione merita la serie cospicua di riflessioni kantiane sull'antropologia, elaborate a partire dal capitolo sulla *psychologia empirica* della *Metaphysica*, nonché la silloge di lezioni su questo tema, accolta solo di recente nella IV sezione dell'*Akademie-Ausgabe*.

Per quanto riguarda la procedura filologica, il *Nachlaß* è stato utilizzato nel presente lavoro tenendo presenti, seppur sempre in maniera solo indicativa, le proposte di datazione avanzate da Erich Adickes, nonché le emendazioni via via suggerite dalla *Kant-Forschung* più recente. Il raggruppamento di alcune annotazioni sotto nuclei tematici ben definiti, accanto ai tentativi di ricostruzione di precisi momenti del cammino kantiano in vista della formulazione definitiva della tassonomia degli elementi rappresentativi della prima *Critica*, ha consentito di individuare ulteriori criteri utili alla datazione di frammenti relativi a questo tema. Parimenti, rispetto alle trascrizioni dei corsi, si sono limitati i riferimenti ai passi particolarmente significativi per illustrare posizioni espresse in maniera solo sintetica nelle *Reflexionen*, oppure a quelli che potevano valere da conferma di osservazioni svolte altrove. Di eventuali *hapax* nelle lezioni, probabilmente attribuibili alle negligenze ovvero alle integrazioni arbitrarie degli estensori, non si è ovviamente tenuto conto.

Il rappresentazionismo kantiano risente fortemente delle influenze di Baumgarten e Meier relativamente a due assunti fondamentali: da un lato, la convinzione, maturata entro la tradizione psicologica baumgarteniana, secondo cui la rappresentazione è una

---

<sup>3</sup> Ak XIII, 539.

«determinazione dell'animo», prodotto della sua perenne attività rappresentativa; dall'altro, l'esigenza di elaborare un'articolazione tra le diverse specie rappresentative in vista di un rigoroso ideale di conoscenza, in aperta polemica con l'equivalenza tra percezione e conoscenza professata nella tradizione logica **wolffiana e particolarmente** esplicita nei manuali di Meier. Del resto, la scelta di questi autori nasce dall'esigenza di limitare la ricerca sulle fonti sotto due riguardi. In primo luogo, essa è circoscritta alle fonti *tedesche* del rappresentazionismo kantiano. Infatti, pur riconoscendo l'importanza rivestita dalla tradizione dell'empirismo e dell'idealismo britannici per la riflessione di Kant su questo tema – un campo di ricerca, questo, che meriterebbe una trattazione autonoma – la posizione di Kant si sviluppa quasi del tutto entro la cornice logico-psicologica della filosofia illuministica tedesca, in specie delle propaggini più prossime della tradizione del wolffismo. L'attenzione di Kant rispetto alla vasta sfera dell'attività rappresentativa inconscia, nonché l'esigenza di elaborare una partizione ordinata delle rappresentazioni dell'anima sono difficilmente ascrivibili all'influenza della filosofia britannica, e si collocano ragionevolmente entro la tradizione psicologica tedesca della *vis repraesentativa* e delle sue molteplici manifestazioni. La *way of ideas* sembrerebbe quindi ridursi a mero obiettivo polemico, incarnando l'esempio perfetto di quel «disordine negligente»<sup>4</sup> rispetto alle diverse specie di rappresentazioni di cui Kant dovrà lamentarsi amaramente nella prima *Critica*. In secondo luogo, la ricerca è circoscritta alle fonti *dirette* di Kant, ovvero essenzialmente ai suoi testi di riferimento per le riflessioni su questioni di pertinenza della metafisica e della logica. Ciò ha consentito di seguire da vicino le tappe progressive del percorso che ha condotto Kant alla formulazione di una propria idea peculiare della rappresentazione: la mole cospicua di appunti apposti a quei testi costituisce infatti uno strumento di importanza impareggiabile. Il ricorso ad altre presenze per così dire più 'occasionalì' della riflessione di Kant (Johann Nicolaus Tetens, Christian August Crusius, Martin Knutzen, Johann Heinrich Lambert, Herrmann Samuel Reimarus) è stato limitato ai casi in cui era necessario per definire in dettaglio il quadro entro cui

---

<sup>4</sup> *KrV* A 319 / B 376.

sono scaturite alcune soluzioni kantiane, prima fra tutte la grande novità dell'introduzione della coppia materia-forma nell'analisi degli elementi rappresentativi.

Entro questo quadro di riferimento, l'elaborazione kantiana della *Vorstellung* può essere scandita in tre momenti distinti. Il primo è rappresentato dalle opere degli anni 1747-1766, in cui il tema della rappresentazione viene affrontato principalmente entro la prospettiva metafisica della psicologia razionale. La rappresentazione assume in quel contesto a nozione chiave per la fondazione degli assunti principali, quali la sostanzialità, semplicità, unitarietà e immaterialità dell'anima, nonché del *commercium* che essa intrattiene con il corpo. In quegli anni Kant si muove dunque ancora in maniera pressoché univoca sulle orme della psicologia leibniziana, nelle sue riformulazioni wolffiano-baumgarteniane: **la rappresentazione** – mezzo psicologico necessario per la conoscenza – è una modificazione della sostanza anima, espressione dell'attività incessante della *vis repraesentativa universi*. Tutte caratterizzazioni che dovranno ritornare quasi integralmente nella filosofia critica, ancorché nella misura in cui saranno ritenute compatibili con la presa di distanza dai dettami della psicologia, in particolare nella sua componente razionale. E proprio nella rielaborazione del caposaldo del rappresentazionismo leibnizio-baumgarteniano – in base a cui la *vis repraesentativa universi* dell'anima si esercita *pro situ corporis sui* – ha origine la grande innovazione che Kant introduce a partire dagli anni 1769-1770, il secondo periodo che si è preso in esame. Con la trasposizione del paradigma della chiarezza e distinzione in quello della 'forma' del rappresentare Kant elaborerà una concezione assolutamente nuova della rappresentazione e del modo in cui essa può venir condizionata dalla costituzione del soggetto. Sulla base di questo nuovo criterio costituito dalla materia e dalla forma del rappresentare, Kant si propone quindi un'analisi dell'elemento rappresentativo che tenga conto della genesi delle sue componenti e, in ultima analisi, delle facoltà predisposte alla loro acquisizione ovvero produzione: la celebre *Stufenleiter* degli elementi rappresentativi, la cui prima elaborazione risale proprio a quegli anni, si dimostra fortemente debitrice a questa nuova impostazione del problema. Il terzo e ultimo periodo preso in considerazione coincide con gli anni dell'elaborazione e della stesura della *Critica della ragion pura*. Qui, pur rimanendo immutati gli assunti

circa la natura della rappresentazione stabiliti nel decennio precedente, Kant porta a compimento la propria rigorosa tassonomia del rappresentare, nella quale si riconosce la coesistenza di due differenti tipologie rappresentative: da un lato la rappresentazione in senso classico come determinazione dell'animo che si riferisce propriamente a qualcosa (e di questo tipo sarebbero le percezioni, le sensazioni, le intuizioni, i concetti); dall'altro la rappresentazione in senso propriamente kantiano, come 'attività' o 'processo' di rappresentare, quindi come regola o metodo per l'organizzazione delle altre specie rappresentative (di questo tipo sarebbero quindi i concetti intellettuali puri, le idee e gli schemi).

La rappresentazione si rivela quindi un prezioso *Leitfaden* per la comprensione del testo kantiano. E ciò, sotto diversi rispetti. In primo luogo, sul piano lessicale, la ricostruzione evolutiva del concetto kantiano di *Vorstellung* e delle sue specificazioni contribuisce a chiarire la genesi di una porzione importante della terminologia di Kant partendo dal confronto con i suoi autori di riferimento. Il distacco progressivo dal lessico canonico della scuola wolffiana consente inoltre di individuare un criterio ulteriore per emendare, o per confermare, le proposte di datazione sia del *Nachlaß*, sia di parti cospicue delle trascrizioni dei corsi. In secondo luogo, sul piano storiografico, emerge che il rappresentazionismo kantiano ha le proprie origini negli ambienti della psicologia e della logica wolffiane, più o meno indipendenti, mentre viene profondamente ridimensionata, almeno rispetto a questo tema, l'influenza della tradizione britannica della *way of ideas*. Infine, sul piano esegetico-teorico, il concetto di rappresentazione si rivela centrale nell'interpretazione di momenti controversi del testo kantiano, *in primis* rispetto alla portata effettiva del ridimensionamento del ruolo dell'immaginazione nel passaggio dalla prima alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*.

La rappresentazione assume così una posizione preminente nell'impianto della filosofia trascendentale. Al fine di legittimare la possibilità della conoscenza, risulta qui infatti imprescindibile un'analisi preliminare delle rappresentazioni su base genetico-funzionale, che comporti una loro riconduzione alla precisa struttura logico-psicologica del soggetto: la *Stufenleiter* delle rappresentazioni consente così di cogliere con uno sguardo d'insieme la psicologia sottesa al trascendentalismo kantiano.



Nel congedarmi da questo lavoro, desidero ringraziare coloro i quali, a diverso titolo, hanno accompagnato le mie ricerche di questi anni.

Il mio ringraziamento si rivolge innanzitutto al Prof. Massimo Mori e al Prof. Norbert Hinske che, con grande attenzione e pazienza, hanno ispirato e seguito questo lavoro in ogni fase della sua elaborazione. Per i preziosi consigli e le innumerevoli discussioni di molte parti del libro sono poi grata al Prof. Luigi Cataldi Madonna, al Prof. Pietro Kobau, al Prof. Claudio La Rocca, al Prof. Massimo Ferrari, al Prof. Enrico Pasini e alla Dott. Maria Antonietta Pranteda. Un ausilio indispensabile per il reperimento di materiali sono stati i numerosi soggiorni presso la Kant-Forschungsstelle dell'Università di Trier, che desidero ringraziare nella persona del Dr. Heinrich P. Delfosse, e presso lo Studienzentrum «August Hermann Francke» di Halle an der Saale, di cui ringrazio la direttrice Frau Dr. Britta Klosterberg e i suoi collaboratori eccezionalmente preparati e disponibili. Al Prof. Jürgen Stolzenberg, mio *Gastgeber* durante l'anno trascorso a Halle in qualità di borsista del Deutscher Akademischer Austauschdienst, va poi un ringraziamento particolare.

I limiti e le insufficienze che saranno senz'altro rimasti vanno comunque imputati esclusivamente a chi scrive.

Ringrazio inoltre la Prof. Gianna Gigliotti e, ancora, il Prof. Massimo Ferrari per aver voluto accogliere il mio lavoro in questa collana.

Fuori dall'ambiente accademico, un pensiero grato va infine a Marialda, Pippo e Fabrizio, nonché a mio marito Pietro e a mio figlio Tommaso, per avere fiduciosamente atteso negli anni che le mie idee prendessero ordine. A loro è dedicato questo lavoro.

## I

### WOLFF A KÖNIGSBERG (1740-1748)

#### 1. *La tradizione wolffiana all'Albertina*

Nell'agosto del 1732 Johann Georg Bock (1698-1762), docente di Poetica e Retorica all'Università di Königsberg, informava non senza stupore l'amico Johann Christoph Gottsched dell'orientamento allora dominante nella Facoltà filosofica dell'Albertina. «Non sarà poca la Vostra meraviglia quando mio fratello<sup>1</sup> Vi riferirà che gli stessi hallensi hanno portato fin qui la loro filosofia wolffiana, e che essa viene ritenuta da tutti la migliore. [...] Chi, solo poco tempo fa, si sarebbe potuto immaginare un cambiamento di questa portata?»<sup>2</sup>. Il cambiamento cui fa cenno Bock era stato certo radicale, ma tutt'altro che repentino, dal momento che la filosofia wolffiana aveva varcato la soglia dell'accademia regiomontana ormai da più di due lustri, quando, appena prima dell'esplosione del 'caso Wolff' a Halle<sup>3</sup>, la sua opera tedesca ave-

---

<sup>1</sup> Si tratta evidentemente di Friedrich Samuel Bock (1716-1785), fratello minore di Johann Georg, professore di Lingua greca (1753-1785) e di Teologia (1754-1770) all'Albertina.

<sup>2</sup> Citato da B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, Leipzig, Voss 1876, p. 21.

<sup>3</sup> Com'è noto, all'indomani della pubblicazione della *Deutsche Metaphysik* di Christian Wolff (1719), Halle era stata teatro di un'aspra polemica tra i teologi pietisti capeggiati da Joachim Lange e la *philosophia leibnitiano-wolffiana*. La disputa – la quale verteva precipuamente sulle istanze fatalistiche implicate dalla nuova metafisica wolffiana – aveva condotto all'allontanamento di Wolff da Halle, disposto dal sovrano Federico Guglielmo I. Con il celebre *Kabinettsordre* dell'8 novembre 1723 Wolff veniva così interdetto dal completo esercizio della docenza, nonché costretto, pena l'impiccagione, a lasciare

va incominciato a trovare consenso anche presso le altre università della Germania.

Verso la fine del primo ventennio del Settecento la filosofia di Wolff arrivava a Königsberg per opera di una serie di personaggi che, in maniera più o meno marginale, avrebbero contribuito alla nascita della tradizione wolffiana dell'Albertina, destinata a consolidarsi nel corso dei due decenni successivi, fino a giungere a Kant nel suo momento di massimo vigore. Il primo 'wolffiano' a Königsberg sembra essere stato Johann Heinrich Kreuschner (1693-1730), il quale, dopo aver compiuto all'Albertina i propri studi, era entrato personalmente in contatto con Wolff a Halle. La dissertazione *de origine idearum in mente humana*, che aveva discusso a Königsberg nel 1717, era una chiara presa di posizione a favore dell'innatismo e dell'armonia prestabilita: «stando alla sua Dissertazione – segnalava Johann Wilhelm Gohr a Carl Günther Ludovici come integrazione per il suo *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie* – l'esimio Sig. Kreuschner dev'essere davvero stato un filosofo leibniziano e wolffiano»<sup>4</sup>. E, anche dopo aver abbandonato la carriera univer-

---

entro quarantott'ore la città di Halle e in generale i territori del regno prussiano. Cfr. H. Wuttke, *Über Christian Wolff den Philosophen*, in *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Herausgegeben mit einer Abhandlung über Wolff von Heinrich Wuttke*, Leipzig 1841, in Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, a c. di J. École et al., Hildesheim, Olms 1962 ss. (GW), I/10, 1980, p. 28 n. 1. Nel 1736, sempre per ordine del sovrano Federico Guglielmo I, Lange dovette porre definitivamente fine alla polemica contro la filosofia wolffiana. Le sue accuse vennero riconosciute come infondate da una commissione ecclesiastica convocata a Berlino per dirimere la questione insorta tra il fronte pietista e quello dei wolffiani. La conseguente ripresa dell'insegnamento della filosofia wolffiana – per cui si erano adoperati i sostenitori del filosofo alla corte – precedette di quattro anni il rientro trionfale di Wolff ad Halle, per ordine di Federico II. Per una sapiente ricostruzione della vicenda cfr. B. Bianco, *Libertà e fatalismo. Sulla polemica tra Joachim Lange e Christian Wolff*, in Id., *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, Napoli, Morano 1992, pp. 31-84. Cfr. inoltre C. Hinrichs, *Preussentum und Pietismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1971, in particolare pp. 387-441. Cfr. inoltre *Zentren der Aufklärung. I: Halle. Aufklärung und Pietismus*, a c. di N. Hinske, Heidelberg, Schneider 1989.

<sup>4</sup> C.G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie. Zum Gebrauch seiner Zuhörer herausgegeben*, 3 voll., Leipzig 1735-38, riprod. Hildesheim, Olms 1966 (GW III/1-3), qui vol. 2, § 461.

sitaria ed essere divenuto nel 1720 parroco della Kneiphöfische Kirche di Königsberg, Kreuschner non rinunciò alle convinzioni filosofiche maturate negli anni di studio, al punto che Ludovici riterrà opportuno segnalare la perfetta aderenza delle sue prediche alle tesi della filosofia wolffiana<sup>5</sup>. Se Kreuschner svolse la propria opera di proselitismo wolffiano fuori dall'accademia, altri due ammiratori e sostenitori di Wolff guadagnarono invece una posizione tra i docenti dell'Albertina. Si tratta di Georg Heinrich Rast (1695-1726) e di Konrad Gottlieb Marquardt (1694-1749). Il primo, come Kreuschner, aveva avuto modo di conoscere Wolff a Halle, dove aveva ottenuto nel 1718 il grado di *magister*. Tornato a Königsberg, nel 1719 ottenne l'incarico di professore straordinario di Matematica all'Albertina. Più che alla sua attività scientifica, la celebrità del suo nome nelle cronache filosofiche è ancor oggi dovuta alla fortunata circostanza che lo vide maestro di Gottsched, da lui conquistato al wolffismo con l'invito a leggere la *Teodicea* di Leibniz e la *Deutsche Metaphysik* di Wolff<sup>6</sup>. Anche Marquardt si era perfezionato a Halle, dopo aver compiuto gli studi teologici all'Albertina, e anch'egli aveva subito il fascino del sistema wolffiano. La dissertazione *De harmonia praestabilita inter animam et corpus*, discussa a Königsberg nel 1722, era una chiara presa di posizione a favore della teoria armonicistica leibniziana riveduta da Wolff nella forma del parallelismo psico-fisico<sup>7</sup>. Nel 1730 anche Marquardt divenne professore straordinario di matematica all'Albertina. La sua dissertazione *De locis geometrici solidis* rappresentava, a detta di Ludovici, un'esposizione «più perspicua, più semplice e più completa» degli *Elementa Algebrae*

<sup>5</sup> *Ibidem*: «Il Sig. Kreuschner ha professato pubblicamente le dottrine wolffiane: persino le definizioni che richiama nelle sue prediche derivano dalla filosofia wolffiana».

<sup>6</sup> Cfr. J.C. Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden, zum Gebrauch Academischer Lectionen entworfen. Erster, Theoretischer Theil*, Leipzig 1733, *Anderer, practischer Theil, mit einem Register über beyde Theile*, Leipzig 1734, riprod. ed. Leipzig 1762, Hildesheim, Olms 1983 (GW III/20), vol. I, «Vorrede», p. 13<sup>\*</sup>. Cfr. inoltre E. Pasini, *La prima recezione della Monadologia. Dalla tesi di Gottsched alla controversia sulla dottrina delle monadi*, «Studi settecenteschi», 14, 1994, pp. 107-163, in particolare pp. 111-114.

<sup>7</sup> Cfr. B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., pp. 67-68.

di Wolff<sup>8</sup>. Ma, accanto all'insegnamento di matematica, costui avrebbe impartito, fino alla morte avvenuta nel 1749 e quindi durante gli anni di studio di Kant, anche lezioni di logica e metafisica, entrambe inequivocabilmente improntate al dettato di Wolff. Di sapore spiccatamente wolffiano appaiono d'altra parte, già dal titolo, i manuali di logica (*Philosophia rationalis methodo naturali digesta in usus academicos*, 1733) e di teologia naturale (*De primis scientiarum elementis seu theologia naturalis methodo quasi mathematica digesta*, 1734) che era solito porre alla base delle proprie lezioni accademiche.

Anche tra i più giovani *Privatdozenten* la filosofia wolffiana aveva subito trovato un'accoglienza favorevole. È il caso di Nathanael Ephraim Fromm (1701-1762), di Theodor Reinhard That (1698-1734), autore di un fortunato *Specimen philosophiae wolffianae* (1723), e di Christian Friedrich Baumgarten (16??-1746), cugino del teologo Daniel Heinrich Arnoldt (1706-1775) – l'estensore dell'*Ausführliche Historie der königsbergischen Universität*<sup>9</sup> – il quale, secondo Pisanski, dal 1721 al 1731 tenne, tra i primi, lezioni su Wolff all'Albertina<sup>10</sup>. Perfino Giorgio Tonelli, la cui descrizione dell'ambiente regiomontano dei primi decenni del Settecento ridimensiona eccessivamente l'importanza della filosofia wolffiana, ha dovuto arrendersi all'evidenza dei fatti:

la prontezza con cui alcuni intellettuali di Königsberg reagirono favorevolmente alla pubblicazione della *Metafisica tedesca* di Wolff nel 1720 – scriveva nel 1975 nel suo saggio sull'Albertina – è davvero sorprendente: essa prova, da un lato, che l'ambiente di Königsberg era, da un punto di vista intellettuale, molto sensibile e, dall'altro, che esistevano al suo interno delle tensioni (che interessavano soprattutto i membri più giovani della facoltà), le quali spinsero alcuni insegnanti ad adottare quasi subito il nuovo credo wolffiano come propria ideologia<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> C.G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie*, cit., vol. I, § 478.

<sup>9</sup> Si tratta di D.H. Arnoldt, *Ausführliche und mit Urkunden versehene Historie der Königsbergischen Universität*, Königsberg 1746, 2 voll.; negli anni 1756 e 1769 usciranno due ulteriori volumi.

<sup>10</sup> G.C. Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literaturgeschichte in vier Büchern*, a c. di R. Philippi, Königsberg, 1886 (1790<sup>1</sup>), pp. 525, 536, 564. Cfr. anche B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., p. 17.

<sup>11</sup> G. Tonelli, *L'ambiente storico-culturale di Königsberg e la formazione*

Sebbene nessuno di questi autori risulti di importanza determinante né per la storia della filosofia nel suo complesso, né per la formazione di Kant in particolare (con la sola eccezione di Marquardt), la loro opera fornisce diretta testimonianza del forte successo che la filosofia wolffiana conosce a Königsberg durante tutti gli anni Venti del Settecento. Il wolffismo arriva all'Albertina in una maniera relativamente precoce, se si considera che la fama di Wolff incomincia a consolidarsi proprio in quegli anni, a partire dalla pubblicazione della cosiddetta *Deutsche Metaphysik* (1719)<sup>12</sup>. L'aspra disputa con i teologi pietisti di Halle e il conseguente allontanamento di Wolff dai territori della Prussia (1723) contribuirono senz'altro a diffonderne la celebrità. Inoltre, sotto questo rispetto, l'Albertina sembra muoversi in piena controtendenza rispetto alle restanti università tedesche, e quelle prussiane in particolare, se si considera che l'imposizione regia di astenersi dal professare il *ductus* wolffiano e dal menzionare il suo nome a lezione – qui, come si avrà modo di vedere, solo in parte rispettata – riguardava senza eccezione tutti gli atenei della Prussia.

## 2. I primi wolffiani a Königsberg

Invero, per quanto singolare, la realtà di Königsberg non costituiva un mondo a sé: nemmeno qui la diffusione della filosofia wolffiana era riuscita a procedere fin da principio in maniera del tutto incontrastata. Dai tempi della sua fondazione (1544), infat-

---

della filosofia kantiana (1975), ora in Id., *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, a c. di C. Cesa, Napoli, Primi 1987, pp. 147-168, qui p. 156.

<sup>12</sup> Si tratta dei *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle 1719, riprod. ed. 1751 a c. di Ch.A. Corr, Hildesheim, Olms 1983 (GW I/2). Pochi anni dopo, in risposta alle polemiche insorte dopo la pubblicazione di quest'opera, Wolff redigerà un volume di annotazioni esplicative, dal titolo: *Der vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, bestehend in ausführlichen Anmerkungen, und zu besserem Verstande und bequemerem Gebrauche derselben herausgegeben*, Frankfurt 1724, riprod. ed. 1740 a c. di Ch.A. Corr, Hildesheim, Olms 1983 (GW I/3). Delle due opere è disponibile una traduzione italiana: *Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, a c. di R. Ciafardone, Milano, Bompiani 2003.

ti, l'*Alma mater* regiomontana si era resa portavoce di un «programma melanchtoniano di un aristotelismo umanistico»<sup>13</sup> che ne avrebbe caratterizzato l'orientamento intellettuale per i due secoli successivi. Attraverso l'attività didattica e pubblicistica di personaggi quali Christian Dreier (1610-1688), Johann Eberhard Busmann (1644-1692), Melchior Zeidler (1630-1686) e Andreas Hedio (1640-1703), l'aristotelismo di Königsberg aveva attraversato tutto il Seicento, al punto che Max Wundt, rettificando le proprie tesi consegnate al volume sulla *Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (1939), era pervenuto nel 1945 alla conclusione che «per il suo radicale aristotelismo, [l'Università di] Königsberg deve venir necessariamente menzionata accanto a [quella di] Altdorf», la roccaforte dell'«aristotelismo puro»<sup>14</sup> tra le università riformate tedesche. L'orientamento aristotelico seicentesco doveva permanere a Königsberg anche oltre il volgere del secolo; almeno per i primi tre decenni del Settecento esso avrebbe anzi avuto occasione di godere di rappresentanti illustri. Infatti, nel 1703 Paul Rabe (1656-1713), tutt'oggi ritenuto il più significativo esponente dell'aristotelismo regiomontano, otteneva l'ordinariato di Logica e Metafisica. Nel medesimo anno dava alle stampe due lavori dal titolo inequivocabile: una *Dialectica et analytica. Scientiarum biga utilissima, omnibusque ad solidam eruditionem contendentibus maxime necessaria, in usum schola novae regiae, Regiomonti prussorum* e un *Cursus philosophicus, sive Compendium praecipuarum scientiarum philosophicarum. Dialecticae nempe Analyticae, Politicae, sub qua comprehenditur Ethica, Physicae et Metaphysicae*<sup>15</sup>. Alla sua morte,

<sup>13</sup> *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., «Einleitung», p. XVIII. Per una illustrazione delle posizioni aristoteliche dell'Albertina fino agli anni Quaranta del Settecento cfr. inoltre R. Pozzo, *Aristotelismus und Eklektizismus in Königsberg (1644-1744)*, in *Die Universität Königsberg in der frühen Neuzeit*, a c. di M. Komorowski, H. Marti, Basel, Schwabe 2007, in corso di stampa. Rispetto alla tradizione aristotelica nella Germania Sei-Settecentesca rimane ancor oggi imprescindibile il lavoro di P. Petersen, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meiner 1921.

<sup>14</sup> M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr 1945, riprod. Hildesheim, Olms 1964, p. 118 e p. 62.

<sup>15</sup> Cfr. G.C. Pisanski, *Entwurf einer preussischen Literärgeschichte in vier Büchern*, cit., pp. 520-521). Il *cursus* è compendiato in M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, cit., p. 119.

l'insegnamento di Logica e Metafisica veniva affidato per cinque anni, dal 1713 al 1717, a Johann Boese (1683-1719) e, successivamente, dal 1720 a 1727, a Johann Jacob Rohde (1690-1727), autore di una *Meditatio philosophica Aristotelem sapientissimum de veritate judicem et eclecticae philosophiae amantissimum evincit* (1722). Se si considera poi che dal 1679 al 1728 la cattedra di Filosofia pratica era occupata da Georg Thegen (1651-1729), anch'egli aristotelico sebbene di valore più modesto di un Rabe o di un Rohde, appare manifesto che ancora per tutti gli anni Venti l'aristotelismo costituiva l'impostazione filosofica predominante all'interno dell'Albertina. Il *Catalogus praelectionum academiae regiomontanae*, reso di recente disponibile<sup>16</sup>, registra peraltro una netta centralità delle posizioni aristoteliche nei corsi di quegli anni, confermando in tal modo il sospetto espresso da Tonelli ormai più di trent'anni orsono circa la forte presenza di propaggini aristoteliche nell'ambiente universitario di Königsberg nella prima metà del Settecento<sup>17</sup>.

Ancorché dominante, tuttavia, l'aristotelismo non rappresentava il credo esclusivo dell'Albertina di inizio secolo. Un caso esemplare, di frequente assunto a supporto di questa tesi, è rappresentato dal resoconto di Gottsched circa le letture e gli autori verso cui era stato indirizzato durante i suoi anni di studio in quell'Università (1714-1723), contenuto nella prefazione alla prima parte dei suoi *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. Accanto alla filosofia peripatetica – si legge – gli era stata insegnata quella cartesiana; per propria via era quindi pervenuto agli scritti dei maggiori pensatori francesi, olandesi e inglesi, tra cui menziona Locke (di cui legge l'*Essay* in traduzione latina), Thomasius,

<sup>16</sup> Si tratta del già citato *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*; cfr. inoltre il lavoro preparatorio di R. Pozzo, *Catalogus praelectionum academiae regiomontanae 1719-1804*, «Studi Kantiani», 4 (1991), pp. 163-187.

<sup>17</sup> Cfr. G. Tonelli, *L'ambiente storico-culturale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, cit., p. 150 in cui si parla letteralmente di una «lunga sopravvivenza dell'aristotelismo a Königsberg», cui si dovrebbe secondo Tonelli «la familiarità di Kant con la terminologia aristotelica in un'epoca in cui quest'ultima era quasi completamente caduta in disuso». A fondamento di questa tesi cfr. il precedente studio di Tonelli, *La ricomparsa della terminologia dell'aristotelismo tedesco durante la genesi della Critica della ragion pura* (1964), ora in Id., *Da Leibniz a Kant*, cit., pp. 169-180.



Pufendorf, Grozio e Geulincx, fino a che, dietro il già ricordato suggerimento di Rast, approderà a Leibniz e alla filosofia wolffiana, in cui troverà «la certezza che avev[a] fino ad allora ricercato invano»<sup>18</sup>. L'incontro con la filosofia leibniziana e wolffiana doveva risalire al torno d'anni che va dalla pubblicazione della *Deutsche Metaphysik* (1719) alla partenza di Gottsched alla volta di Lipsia (1724): i medesimi anni in cui si è riscontrata la presenza delle prime schiere di sostenitori del wolffismo a Königsberg. Il caso di Gottsched mette tuttavia in evidenza i limiti intrinseci dei cataloghi delle lezioni come fonti (comunque indispensabili) per le ricerche storico-filosofiche. Limitandosi per ovvie ragioni, e nel migliore dei casi, a fornire informazioni circa i manuali adottati per le singole lezioni, i cataloghi non riescono affatto a consegnare un quadro completo degli strumenti messi a disposizione degli studenti, costituiti perlopiù dai suggerimenti di letture integrative verosimilmente comunicati a voce all'uditorio o al singolo, di cui si trova traccia, talvolta, in qualche assennata prefazione o in qualche nota biografica o autobiografica successiva. Tuttavia, i cataloghi consentono di rintracciare in maniera piuttosto sicura le linee generali secondo cui si orientavano i singoli docenti, ovvero le facoltà nel loro complesso, nonché le loro progressive evoluzioni. Nella fattispecie, gli annunci delle lezioni degli anni Venti del Settecento documentano che gli esponenti dell'aristotelismo regiomontano avevano a quel tempo incominciato a risentire di contaminazioni eclettiche, integrando sempre più spesso la *philosophia aristotelica* con la lettura dei manuali di Johann Franz Budde, di Christian Thomasius, di Johann Georg Walch<sup>19</sup>, ma anche di Cartesio<sup>20</sup> e, non da ultimo, di Christian Wolff. La *Meditatio* di Rohde cui s'è

<sup>18</sup> Cfr. J.C. Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, cit., vol. I, «Vorrede», pp. 12\*-13\*.

<sup>19</sup> È questo il caso di Zeidler, Rohde, Thomas Burckhard, nonché di Johann David Kypke il cui annuncio delle lezioni per il semestre estivo dell'anno 1731 è stato di frequente citato come esempio della varietà degli insegnamenti dell'Albertina: «Cursum quoque philosophicum – si legge –, si auditores adfuerint, vel ad peripatetici, vel, si antiqua ille et genuina philosophandi ratio non placuerit, ad alius, aut B. [sic] Buddei aut S.R. [sic] Walchii Systematis ductum, inchoare patet est», *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., p. 71.

<sup>20</sup> Cfr. a solo titolo d'esempio l'annuncio di Rohde per il semestre estivo del 1723: «traditis olim Peripateticorum logicae doctrinis, propediem

fatto poc'anzi riferimento costituiva un chiaro esempio di questa 'apertura' dell'aristotelismo alle 'nuove' tendenze filosofiche.

L'aristotelismo rappresentava così la realtà filosofica locale, relativamente ostile, con cui il wolffismo si era trovato a fare i conti quando, appena prima degli anni Venti, aveva fatto il proprio ingresso all'Albertina. Servendosi di un'espressione che oggi può far sorridere, Benno Erdmann riferiva infatti dello «spirito fresco della filosofia leibnizio-wolffiana», della «nuova filosofia portatrice dello spirito della modernità»<sup>21</sup>, la quale giungeva allora finalmente a contrastare, assieme al pietismo, le due autorità filosofico-spirituali regiomontane: l'aristotelismo e l'ortodossia luterana. Ma se gli aristotelici si erano limitati a guardare con una certa diffidenza l'avvento del wolffismo, le correnti pietiste, anche qui, si erano subito adoperate per contrastarlo in maniera attiva. Così, nel 1725, sull'onda della condanna ufficiale e generale della filosofia wolffiana, il professore straordinario di fisica Christian Gabriel Fischer (1686-1751)<sup>22</sup>, strenuo ammiratore e apologeta della *Deutsche Metaphysik*, veniva costretto ad abbandonare Königsberg e la Prussia con un'imposizione regia analoga a quella che aveva colpito lo stesso Wolff, riuscendo a rientrare in patria, ma non all'Albertina, soltanto nel 1737, quando le polemiche dei pietisti erano ormai state messe a tacere dall'alto. Il fatto poi che in quegli anni nessuno tra gli esponenti dell'orientamento wolffiano fosse riuscito a ottenere l'ordinariato è stato più volte interpretato come un segno inequivocabile dell'efficace ostilità delle frange pietiste<sup>23</sup>.

Tuttavia la situazione era destinata a cambiare nel corso del decennio successivo, quando una serie di circostanze avrebbero reso possibile che a Königsberg si instaurasse una convivenza non soltanto pacifica, ma addirittura fruttuosa tra pietisti e wolffiani, rendendo viepiù peculiare la realtà culturale, già atipica, dell'Alber-

---

Cartesianae et postea eclecticae placita enarrabit», *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., p. 23.

<sup>21</sup> B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., p. 20.

<sup>22</sup> Per un rapido ed efficace ritratto di questo insolito personaggio cfr. ivi, pp. 19-20.

<sup>23</sup> Cfr. *ibidem*; G. Tonelli, *L'ambiente storico-culturale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, cit., p. 151, nonché, di recente, M. Oberhausen e R. Pozzo nella loro «Einleitung» ai *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., p. XXI.

tina. Il merito di aver reso possibile questa fortunata congiuntura va ascritto quasi integralmente al teologo Franz Albert (Albrecht) Schultz (1692-1763), figura notoriamente centrale nella formazione scolastica e universitaria di Kant<sup>24</sup>. In virtù degli studi compiuti a Halle sotto la guida di August Hermann Francke (1663-1727) e di Christian Wolff, Schultz era impegnato nel tentativo concreto di conciliare «le concezioni pietistiche con quelle wolffiane o, più propriamente, di formulare le idee del pietismo servendosi della terminologia e del metodo di Wolff»<sup>25</sup>. Secondo l'opinione di Erdmann, furono proprio lo stesso Schultz e Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757), il teologo fratello maggiore di Alexander Gottlieb, i primi a «trasmettere al pietismo la costruzione formale dei concetti della scuola wolffiana», ovvero «a trasmettere la forma della filosofia leibnizio-wolffiana al contenuto religioso del pietismo, senza intaccarne la sostanza»<sup>26</sup>. Questo costituiva il motivo dominante della dissertazione inaugurale che Schultz tenne a Königsberg nel 1732, e che aveva significativamente voluto intitolare *De concordia rationis cum fide, in locis, de iustitia dei, et inde profluente necessitate satisfactionis*<sup>27</sup>. I meriti intellettuali e umani di Schultz vennero così presto riconosciuti da entrambi gli schieramenti: gli venne quindi proposto, da parte pietista, di ricoprire l'incarico di *Adjunkt* presso la Facoltà teologica di Halle; e Wolff, dal canto suo, si adoperò per fargli avere una cattedra di Filosofia a Francoforte sull'Oder. Schultz declinò entrambe le offerte, optando per un posto da *Feldprediger* a Mohrungen, nella Prussia orientale. Il suo successo presso i pietisti non ha bisogno di venir rimarcato ulteriormente. Proprio la sua piena adesione a quelle

---

<sup>24</sup> Sulla figura di Schultz e sulla forte presenza del wolffismo a Königsberg in quegli anni cfr. il recente contributo di J.J. Fehr, «Ein wunderlicher nexus rerum». *Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, Hildesheim, Olms 2005.

<sup>25</sup> M. Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press 2001, p. 38.

<sup>26</sup> B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., pp. 25-26.

<sup>27</sup> *Commentatio de concordia rationis cum fide in locis de iustitia Dei et inde profluente necessitate satisfactionis, oder: Von der Harmonie der menschlichen Vernunft mit dem Glauben, in denen Stellen von der Gerechtigkeit Gottes, und der daber fließenden Nothwendigkeit der Genugthuung* (1735), ora in J.J. Fehr, «Ein wunderlicher nexus rerum»: *Aufklärung und Pietismus in Königsberg unter Franz Albert Schultz*, cit.

posizioni, accanto agli indiscussi meriti personali, gli consentì di guadagnare i favori di Federico Guglielmo I, che nel 1731 lo inviò a Königsberg per ricomporre i contrasti scaturiti all'interno dell'Albertina tra la fazione luterano-ortodossa capeggiata da Johann Jakob Quandt (1686-1772) e quella pietista. Nel 1731 Schultz venne quindi nominato *Konsistorialrat* e parroco della Altstadt Kirche di Königsberg. L'anno successivo gli venne affidata una cattedra di Teologia presso l'Università della città e, nel 1733, divenne direttore del *Collegium Fridericianum*, dove ebbe a ricoprire la carica fino ad allora occupata dai più illustri esponenti del pietismo regionmontano, nonché influenti teologi dell'Albertina, Heinrich Lysius (1670-1731)<sup>28</sup> e Georg Friedrich Rogall (1701-1733)<sup>29</sup>. Parimenti manifesto appare l'apprezzamento di cui costui godeva presso i wolffiani. Erdmann riportava infatti alcune testimonianze inequivocabili di Theodor Gottlieb von Hippel (1741-1796), l'amico di Kant e Johann Georg Hamann, anch'egli studente all'Albertina, il quale riteneva Schultz «il maggior wolffiano che Wolff avesse generato», dal momento che «quest'uomo raro insegnava la teologia da una prospettiva diversa, immettendovi cioè tanta filosofia che si era portati a credere che Cristo e i suoi apostoli avessero tutti studiato da Wolff a Halle»<sup>30</sup>. E ancora a von Hippel si deve il resoconto ormai leggendario circa l'affermazione di Wolff secondo cui, se vi era al mondo qualcuno che avesse effettivamente compreso la sua filosofia, questi era Schultz a Königsberg<sup>31</sup>. L'importanza di

---

<sup>28</sup> Costui era stato chiamato a Königsberg apposta per quest'incarico; il *collegium* era d'altra parte pensato proprio sul modello dell'istituzione del «Waisenhaus» e della relativa «Schola latina» che Francke aveva fondato a Halle. Cfr. a tal proposito *Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum*, a c. di H.F. Klemme, Hamburg, Meiner 1994.

<sup>29</sup> Su questa figura centrale del pietismo di Königsberg cfr. E. Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen: auf Grund des Briefwechsels G. F. Rogalls und F. A. Schultz' mit den Halleschen Pietisten*, Königsberg – Berlin, Ost-Europa-Verlag 1937.

<sup>30</sup> F. Schlichtegroll, *Nekrolog für das Jahr 1796*, Bd. VII, 2, citato da B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., pp. 26-27.

<sup>31</sup> Cfr. sempre B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., p. 26. Sul wolffismo di Schultz la critica sembra unanime. Di questo parere sono stati infatti tanto Ludovici, Borowski, Arnoldt, Erdmann, Wundt, Pisanski, quanto, più recentemente, Klemme e Kuehn; solo Tonelli ha coltivato un'opinione diversa; tuttavia gli argomenti che porta a sostegno della propria tesi non ap-

Schultz per la riflessione kantiana risulta particolarmente evidente nel caso del suo *collegium thetico-antitheticum*, una delle fonti primarie della dottrina delle antinomie<sup>32</sup>.

Giunto a Königsberg, Schultz portava quindi con sé questa peculiare sintesi di filosofia wolffiana e spirito pietistico, promuovendo fortemente il consolidamento della tradizione wolffiana dell'Albertina, rimasta fino ad allora in una situazione di pericolosa marginalità. Il resoconto di Bock a Gottsched cui si è fatta menzione restituisce così fedelmente l'atmosfera che dominava la città all'indomani dell'arrivo di Schultz e che, anche grazie alla sua opera, si sarebbe conservata perlomeno nei due decenni successivi, quindi nel pieno degli anni in cui Kant ne frequentò l'Università come studente. «Dal 1730 al 1740 Königsberg fu una città puramente pietistica – sottolineava Erdmann – ma con un atteggiamento sì moderato da non opporsi alle fresche correnti dello spirito nuovo, se non quando queste andavano a toccare, sino a offenderlo, il modo di pensare dominante»<sup>33</sup> – come, appunto, nel caso già menzionato di Fischer.

---

paiono sufficientemente solidi (cfr. *L'ambiente storico-culturale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, cit. pp. 151 ss.).

<sup>32</sup> Cfr. a tal proposito N. Hinske, *Kants Begriff der Antithetik und seine Herkunft aus der protestantischen Kontroverstheologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Über eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre*, «Archiv für Begriffsgeschichte», XVI/1 (1972), pp. 48-59. Cfr. inoltre la riproduzione di «Fr.A. Schultzens Theologia thetico-antithetica 1741/42», in appendice a E. Riedesel, *Pietismus und Orthodoxie in Ostpreußen*, cit., pp. 205-222.

<sup>33</sup> B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., pp. 34-35. Come è noto, il pietismo godette della protezione imperiale fino alla morte di Federico Guglielmo I (1740). Nel 1736 il sovrano esonerava addirittura gli studenti di teologia di Königsberg dai due anni di studio a Halle, obbligatori invece per gli altri studenti di teologia della Prussia (ivi, p. 28). Le cose cambiarono con la salita al trono di Federico II, al quale si appellarono gli avversari del pietismo per contrastare l'autorità di Schultz e dei suoi accoliti. Ma già nel corso degli anni Trenta l'opposizione al pietismo incominciava a prendere forma in maniera manifesta e, come ricorda giustamente S. Dietzsch (*Inmanuel Kant. Eine Biographie*, Leipzig, Reclam 2003, p. 37), proprio nel 1736 Luise Adelgunde Victorie Gottsched, moglie di Johann Christoph Gottsched, riuscì a pubblicare («finanziata da una cerchia di amici») una commedia irriverente, significativamente intitolata *Die Pietisterei im Fischbein-Rocke* (Rostock 1736; rist. Stuttgart, Reclam 1996).

### 3. *Gli insegnamenti filosofici negli anni di studio di Kant*

Kant si era immatricolato all'Albertina nel semestre invernale 1740/41, *ex Collegio Fridericiano dimissus*, dopo aver ottenuto il *testimonium initiationis* mediante la prova d'ammissione di fronte all'allora Decano della Facoltà Filosofica, il matematico e teologo Christoph Langhansen (1691-1770). Qui rimase verosimilmente fino al semestre estivo del 1748<sup>34</sup>. Se egli si sia o non si sia iscritto a una delle Facoltà superiori rimane una questione controversa<sup>35</sup>; certo è invece che, come informa Reinhold Bernhard Jachmann, «il piano di studi da lui seguito restò ignoto agli amici» e che «all'Università seguì soprattutto corsi umanistici, senza dedicarsi a una scienza positiva e occupandosi in particolare di matematica e filosofia e dei classici latini»<sup>36</sup>. Ma, come tutti gli studenti dell'Albertina, anche Kant doveva portare a compimento il *cursus philosophicus* propedeutico per ogni Facoltà superiore. Al tempo della sua immatricolazione, in quell'Università convivevano in maniera più o meno pacifica tutti gli orientamenti che si sono fino ad ora delineati: «a Königsberg – sintetizza infatti Manfred Kuehn nella sua recente biografia kantiana – si potevano incontrare tutti i fermenti del tempo e tutte le nuove idee filosofiche: la città non era, sotto il profilo intellettuale, per nulla provinciale»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. M. Oberhausen, R. Pozzo, «Einleitung» ai *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., p. XXII.

<sup>35</sup> C. Prantl («Kant», in *Allgemeine Deutsche Biographie*, Leipzig 1882, rist. Berlin 1969) e S. Dietzsch, nella biografia kantiana menzionata, sostengono che Kant si fosse immatricolato alla Facoltà di teologia; di contro, N. Hinske («Kant, Immanuel», in *Neue Deutsche Biographie*, Berlin 1977) esprime forti dubbi a riguardo. La recente biografia di M. Kuehn elude dal canto suo la questione; un'analoga vaghezza si riscontra anche nelle storiche biografie di Borowski e Jachmann (*Immanuel Kants Leben in Darstellungen seiner Zeitgenossen*. R(einhold) B(ernhard) Jachmann, L(udwig) E(rnst) Borowski, [Ehregott] A(ndreas) Ch(ristoph) Wasianski (Berlin 1804), Berlin, Flemming & Wiskott 1924; trad. it., *La vita di Immanuel Kant*, Bari, Laterza 1969). Per una dettagliata discussione della questione cfr. E. Arnoldt, *Kants Jugend und die ersten fünf Jahre seiner Professur im Umriss dargestellt*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a c. di O. Schöndörffer, Berlin, Bruno Cassirer 1907-1909, vol. III, pp. 127-139 («Kants angebliches Studium der Theologie»).

<sup>36</sup> R.B. Jachmann, *Immanuel Kant descritto in lettere a un amico*, in L.E. Borowski, R.B. Jachmann, E.A. Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant*, cit., p. 127.

<sup>37</sup> M. Kuehn, *Kant. A Biography*, cit., p. 85. Cfr. inoltre l'interessante con-

Tra i docenti attivi durante gli anni di studio di Kant si incontrano tuttavia una serie di personaggi che fanno pensare che di fatto la filosofia più discussa, certo anche in maniera aspramente critica, fosse proprio quella wolffiana. Lo stesso Johann Adam Gregorovius (1681-1749), ordinario di Filosofia pratica dal 1728 alla sua morte e comunemente ritenuto l'ultimo aristotelico di Königsberg, aveva più volte vacillato nella sua fede peripatetica<sup>38</sup>. Dopo essere succeduto su quella medesima cattedra all'aristotelico Thegen di cui era stato *Adjunkt* e di cui aveva conservato le convinzioni, Gregorovius aveva vissuto infatti una parentesi eclettica, seguita non a caso da una breve conversione alla filosofia wolffiana, al punto che nel 1737 anch'egli aveva preso a servirsi a lezione dei manuali di Wolff<sup>39</sup>. Il suo successore, Karl Andreas Christiani (1707-1780), che manterrà l'insegnamento dal 1749 alla morte, aveva completato i propri studi a Halle e sosteneva come Schultz, presso cui godeva di particolare stima, un wolffismo orientato al pietismo. A lezione spiegava le *Institutiones philosophiae Wolfianae* del più ortodosso tra gli accoliti di Wolff, Ludwig Philipp Thümmig (1697-1728)<sup>40</sup>, e già nel semestre estivo del 1743 annunciava la lettura *privatim* della

---

tributo di Kuehn, *Kant's Teachers in the Exact Sciences*, in *Kant and the Sciences*, a c. di E. Watkins, Oxford, Oxford University Press 2001, pp. 11-30.

<sup>38</sup> A costui andrebbe aggiunto, tra gli ultimi aristotelici regiomontani, Thomas Burckhard (1686-1744), associato di Poetica all'Albertina e ancora attivo durante gli anni di studio di Kant. Burckhardt, il cui aristotelismo muove negli anni Quaranta verso mediazioni eclettiche, adotta la *Introductio in philosophiam* di Franz Albert Aepinus come manuale per le proprie lezioni, e ne trasmette verosimilmente la conoscenza a Kant. Per la vicinanza tra *philosophia transcendentalis* di Aepinus e il trascendentale kantiano cfr. N. Hinske, *Die historische Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» (1968), pp. 86-113, qui pp. 96 ss., nonché il lavoro di F.V. Tommasi, *Franz Albert Aepinus, l'aristotelismo tedesco e Kant*, «Archivio di Filosofia», LXXI/1-3 (2003), pp. 333-358.

<sup>39</sup> Cfr. G. von Selle, *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen* (Königsberg, Kanter 1944), Würzburg, Holzner 1956<sup>2</sup>, p. 149, nonché Tonelli, *L'ambiente storico-culturale di Königsberg e la formazione della filosofia kantiana*, cit., p. 152. Come rimarca Wundt (*Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, cit., p. 120) Gregorovius tornerà però alla fine ad Aristotele.

<sup>40</sup> L.P. Thümmig, *Institutiones philosophiae Wolfianae*, 2 voll., Frankfurt – Leipzig 1725-1726, riprod. a c. di J. École, Hildesheim, Olms 1982 (GW III/19). Cfr. M. Oberhausen, R. Pozzo, «Einleitung» ai *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., p. XXIII.

metafisica di Friedrich Christian Baumeister<sup>41</sup>, di cui non occorre rimarcare la perfetta, se non addirittura pedissequa, aderenza alle posizioni di Wolff. Ancor più decisamente orientato alla filosofia di Wolff era Marquardt, che, come si è detto, dal 1740 al 1748 aveva tenuto, accanto alle proprie lezioni di matematica, anche corsi di metafisica e logica sui propri manuali. Riguardo alla sua *philosophia rationalis*, risulta particolarmente eloquente l'annotazione che Ludovici registra nella sua storia della filosofia wolffiana.

L'autore – si legge – è stato allievo di Wolff a Halle. Già questo la dice lunga. Non ci è concesso dubitare nemmeno un momento della bontà di questo libro, in quanto il Sig. Marquardt ha già dato più volte prova della sua abilità. Non mi meraviglia dunque che l'amico Gohr ci abbia scritto di questa logica che essa è uno dei migliori *compendia logica* che abbia letto, traendone sempre e ripetutamente grandi vantaggi<sup>42</sup>.

Parimenti improntato alla filosofia wolffiana, già a partire dalla sua formazione, era un altro docente di Kant all'Albertina, Karl Heinrich Rappolt (1702-1753). Straordinario di Fisica in quell'Università dal 1731, egli era stato allievo di Kreuzschner e Fischer, i già ricordati pionieri del wolffismo regiomontano; aveva quindi trascorso un anno di studi in Inghilterra e al suo ritorno in patria si era attivamente adoperato per mediare un'apertura verso l'ambiente culturale britannico. All'inizio degli anni Trenta annunciava infatti un corso in cui *schola anglicana linguae huius cultura cum philosophia copulabit*<sup>43</sup> e negli anni successivi avrebbe ripetutamente tenuto lezione su Alexander Pope, in particolare sull'*Essay on Man*<sup>44</sup> (e vi sono buone ragioni per far risalire proprio a queste lezioni la dimestichezza di Kant con l'autore britannico). Accanto

---

<sup>41</sup> Cfr. *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., p. 143. Doveva trattarsi delle *Institutiones metaphysicae: ontologiam, cosmologiam, psychologiam, theologiam denique naturalem complexae*, Wittenberg 1738, riprod. Hildesheim, Olms 1988 (GW III/25).

<sup>42</sup> C.G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie*, cit., vol. II, § 405.

<sup>43</sup> Cfr. *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., per il semestre invernale 1731/32. Il tema, con leggerissime variazioni, si ripete anche per tutti gli anni di studio di Kant, cfr. gli annunci delle lezioni dal 1741 al 1748.

<sup>44</sup> Il corso si ripete, come attesta il *Catalogus*, nei semestri invernali 1741/42, 1742/43 e in quello estivo del 1742.



a ciò, però, anche Rappolt teneva lezioni di logica e metafisica, entrambe verosimilmente su manuali wolffiani: nel semestre estivo del 1743 annunciava addirittura un corso sulle *Wolffianae philosophiae institutiones*<sup>45</sup>. Lo stesso Johann David Kypke (1692-1758), uno dei primi sostenitori del pietismo a Königsberg, dal 1727 ordinario di Logica e Metafisica e dal 1732 di Teologia, ancorché non marcatamente orientato alla filosofia wolffiana quanto piuttosto a una conciliazione eclettica di aristotelismo e pietismo, teneva lezione sulle *Institutiones metaphysicae* e sulle *Institutiones philosophiae rationalis* di Baumeister<sup>46</sup>. Sebbene non sia da escludere che l'atteggiamento di Kypke nei confronti di Wolff possa esser stato decisamente critico, rimane significativo il fatto che i manuali che costui adottava per i propri corsi fossero tutti del più puro wolffismo e che avesse comunque ritenuto necessario prendere esplicitamente posizione rispetto a quella filosofia. Del fatto che Kant abbia o meno frequentato i suoi corsi non si ha testimonianza diretta. Tuttavia, a quanto attesta Borowski<sup>47</sup>, nel 1755, da giovane *Privatdozent*, egli aveva vissuto a casa di Kypke. Il giovane nipote di quest'ultimo, Georg David (1724-1779)<sup>48</sup> – anch'egli seguace di Knutzen e compagno di studi di Kant –, aveva completato i propri studi teologici a Halle sotto la guida del vecchio Baumgarten<sup>49</sup>,

---

<sup>45</sup> Cfr. *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., p. 143.

<sup>46</sup> Da quanto si legge nel *Catalogus*, nei semestri estivi del 1741, del 1743 e del 1744, Kypke annunciava esplicitamente lezioni di metafisica sulle *Institutiones metaphysicae* di Baumeister; nei semestri invernali del 1741/42 e del 1742/43, sulle *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolffii conscriptae*.

<sup>47</sup> Cfr. L.E. Borowski, *Descrizione della vita e del carattere di Immanuel Kant, accuratamente riveduta e corretta da Kant stesso*, in L.E. Borowski, R.B. Jachmann, E.A. Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant*, cit., p. 78.

<sup>48</sup> G.D. Kypke pubblicava nel medesimo anno la traduzione tedesca dello scritto lockiano *Of the Conduct of the Understanding*, destinato a esercitare una notevole influenza sulla prima produzione kantiana. Cfr. I. Petrocchi, *Lockes Nachlaßschrift Of the Conduct of the Understanding und ihr Einfluß auf Kant*, Frankfurt, Lang 2004, nonché la «Einleitung» di T. Boswell, R. Pozzo e C. Schwaiger alla nuova edizione di Locke, *Anleitung des menschlichen Verstandes. Eine Abhandlung von den Wunderwerken. Of the Conduct of the Understanding. A Discourse of Miracles. In der Übersetzung Königsberg 1755 von Georg David Kypke nach der ersten Werkausgabe London 1714*, 2 voll., Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1996.

<sup>49</sup> Cfr. T. Boswell, R. Pozzo, C. Schwaiger, «Einleitung» a Locke, *Anleitung*

il che fa pensare che l'avversione dello zio di fronte al wolffismo non dovesse essere davvero radicale. La buona conoscenza e l'intima frequentazione lasciano quindi ragionevolmente supporre che a Kant non dovessero essere del tutto estranee né le lezioni né le convinzioni filosofiche del vecchio Kypke. Sempre secondo Borowski sembra invece essere certo il fatto che Kant, nella sua predilezione per i giovani docenti dell'Albertina, abbia frequentato le lezioni del fisico Johann Gottfried Teske (1704-1772) e di Martin Knutzen (1713-1751)<sup>50</sup>.

Se non appare particolarmente determinante il fatto che il primo, ordinario di Fisica dal 1729, adottasse manuali di Wolff per le proprie lezioni di filosofia naturale e fisica sperimentale<sup>51</sup>, decisamente significativo risulta invece il particolare rapporto con la filosofia wolffiana intrattenuto da Knutzen, che fu notoriamente, con Schultz, una delle due personalità più influenti per la formazione del giovane Kant. Knutzen, allievo del matematico Christian Friedrich Ammon (1696-1742), un aristotelico poi convertito al wolffismo, di Teske e di Schultz, era stato presto guadagnato da quest'ultimo a una mediazione irenica tra pietismo e filosofia wolffiana, che caratterizzerà la sua produzione filosofica complessiva. Grazie all'appoggio di Schultz – per cui era stato *Respondent* della dissertazione *De concordia rationis cum fide* cui si è fatto cenno – era divenuto appena ventunenne straordinario di Logica e Metafisica (1734). La sua *Commentatio de commercio mentis et corporis* del 1735, poi rielaborata nel più celebre *Systema causarum efficientium seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris Leibnitii principiiis superstructa*, di dieci anni successivo, era una chiara espressione del libero spirito con cui Knutzen aderiva agli assunti della filosofia wolffiana. La sua rivisitazione del dettato wolffiano risentiva però, più che dei suggerimenti di Schultz, delle suggestioni dell'empirismo britannico, cui era stato introdotto da Rappolt<sup>52</sup>, e di Locke in

---

*des menschlichen Verstandes. Eine Abhandlung von den Wunderwerken*, cit., p. XIV-XV.

<sup>50</sup> L.E. Borowski, *Descrizione della vita e del carattere di Immanuel Kant*, cit., p. 14.

<sup>51</sup> Cfr., a solo titolo di esempio, gli annunci delle lezioni per il semestre invernale 1740/41 e per quello estivo del 1741 riportati dal *Catalogus*.

<sup>52</sup> Cfr. B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., p. 114.

particolare<sup>53</sup>. Nei suoi ultimi giorni Knutzen aveva infatti annunciato e in parte realizzato una propria traduzione dello scritto *On the Conduct of the Understanding*, poi compiuta da Kypke<sup>54</sup>. La sua aspra critica della teoria wolffiana del parallelismo psico-fisico in favore di una posizione spiccatamente influssionistica – peraltro condivisa da molti strenui sostenitori del wolffismo e su cui si avrà comunque modo di tornare più avanti – rivela la sensibilità di Knutzen alle nuove istanze empiristiche. Ma, al di là di questa sua deviazione dall'ortodossia wolffiana, tanto l'impianto generale della sua filosofia quanto la massima parte degli strumenti concettuali e terminologici di cui si serve deriva indiscutibilmente da Wolff. D'altra parte egli stesso non avrà il minimo riguardo a dichiararsi «amico della filosofia wolffiana» in tempi assai sospetti, quando cioè ancora vigeva il divieto regio di professare e di insegnare quella filosofia<sup>55</sup>. Pur tenendo in considerazione il carattere talvolta eccessivamente partigiano dei suoi giudizi, quel che Ludovici scriveva circa la *Commentatio* del 1735 sembra fornire un quadro calzante delle convinzioni di Knutzen. «Sebbene la sua dissertazione sembri a tutta prima più contraria che favorevole alla filosofia leibnitio-wolffiana, essa costituisce tuttavia una prova eccezionale dell'acuta comprensione dell'autore rispetto alle dottrine di quella filosofia. Le definizioni e i principi di cui fa uso, così come il metodo adottato, ci impongono di far rientrare il Sig. Knutzen tra i più strenui leibnitio-wolffiani»<sup>56</sup>. Negli anni in cui Kant frequentava l'Albertina, Knutzen tenne, tra gli altri, corsi di matematica, logica teoretica e pratica, metafisica, psicologia razionale, filosofia morale, diritto naturale e filosofia naturale. Dei manuali adottati per

---

<sup>53</sup> Sull'importanza di Locke per la riflessione dell'*Aufklärung* si impone ancor oggi il riferimento all'ormai datato lavoro di G. Zart, *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Dümmler 1881. Un'efficace esposizione dei temi lockiani che ebbero maggior successo presso le logiche tedesche del Settecento è quella di M. Capozzi, *Kant e la logica*, I, Napoli, Bibliopolis 2002, pp. 31-33 («La recezione di Locke e l'interesse per la logica delle facultà conoscitive»).

<sup>54</sup> Cfr. T. Boswell, R. Pozzo, C. Schwaiger, «Einleitung» a Locke, *Anleitung des menschlichen Verstandes. Eine Abhandlung von den Wunderwerken*, cit., p. XVII.

<sup>55</sup> Cfr. B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., p. 51.

<sup>56</sup> C.G. Ludovici, *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie*, cit., vol. III, § 467.

le sue lezioni il *Catalogus* riporta poche indicazioni, a eccezione degli *Elementa matheseos universae* di Wolff nel semestre invernale 1740/41 e in quello estivo del 1743. Si è propensi a credere che anch'egli, come Kypke e Christiani, usasse Baumeister per le lezioni di metafisica, mentre è certo che per quelle di logica si riferisse ai propri *Elementa philosophiae rationalis seu logicae tum generalis tum specialioris mathematica methodo in usum auditorum suorum demonstrata* (1747) – un'opera pensata, pur nella consueta autonomia intellettuale di Knutzen, abbastanza fedelmente sul modello della logica wolffiana<sup>57</sup>.

Questo quadro degli orientamenti filosofici dell'Albertina durante gli anni di studio di Kant lascia pensare a un sensibile predominio della filosofia wolffiana. Per quanto quest'ultima non fosse l'unica voce dell'accademia regiomontana, e per quanto i suoi sostenitori fossero particolarmente inclini a interpretazioni non ortodosse, è senz'altro significativo il fatto che la gran parte dei manuali adottati fosse di ispirazione wolffiana. Se si fa eccezione per Gregorovius e Burckhard che tenevano rispettivamente lezione di etica e filosofia del diritto su Thomasius, Pufendorf e Grozio<sup>58</sup>, e il *cursus philosophicus* improntato alla *Philosophia Aristotelico-Eclectica sive Electiva*<sup>59</sup>, la parte restante degli insegnamenti di filosofia era pressoché uniformemente orientata su Wolff – e ciò vale in specie per la *scientia logica et metaphysica*.

---

<sup>57</sup> Come M. Knutzen dichiara nella «Praefatio» ai suoi *Elementa philosophiae rationalis seu logicae cum generalis tum specialioris mathematica methodo in usum auditorum suorum demonstrata* (Königsberg – Leipzig 1747, riprod. Hildesheim, Olms 1991, p. 4<sup>a</sup>): «Quod res ipsas attinet operam in primis navavi, ut ea, quae perillustr. L.B. de Wolff, cuius alias praeclara etiam in rem Logicam merita, ut par est, gratus suspicio, in scriptis Logicis praetermiserat, studiosae iuventuti cognitum maxime necessaria, pro ingenii modulo supplerem». La differenza principale rispetto alla logica wolffiana consiste appunto nella grande importanza riservata alla *logica specialis*, segnatamente intesa come indagine sulle fonti e sulle specie dell'errore, che in Wolff veniva trattata nella prima sezione della *logica practica*. Per le differenze, spesso marginali, tra le due opere cfr. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit. pp. 107-114, il quale mette altresì in luce le istanze empiristiche presenti nello scritto di Knutzen, nonché più recentemente M. Capozzi, *Kant e la logica*, vol. I, cit., pp. 65-78.

<sup>58</sup> Cfr., a solo titolo di esempio, i corsi annunciati da Gregorovius per i semestri invernali 1741/42 e 1743/44 e per quelli estivi 1742 e 1744.

<sup>59</sup> Cfr., ad esempio, gli annunci delle lezioni di Burckhard per il semestre estivo del 1741 e per quello invernale del 1743/44.

Durante gli anni in cui Kant frequentò l'Albertina da studente, in particolare, i docenti di metafisica, Johann David Kypke e Knutzen, tenevano lezione su manuali wolffiani; per Kypke il *Catalogus* registra nei semestri estivi del 1741, 1743 e 1744 il rimando esplicito alle *Institutiones metaphysicae* di Baumeister<sup>60</sup>, adottate nel 1743 anche da Christiani<sup>61</sup>. Nel medesimo semestre pure Rappolt annunciava un corso sulle *Wolfianae Philosophiae institutiones*. È estremamente verosimile che anche Marquardt adottasse testi wolffiani per le proprie lezioni, e lo stesso vale per Knutzen, che nel semestre invernale del 1743/44 annunciava addirittura di voler affrontare uno dei temi salienti della metafisica wolffiana. «Praelectionibus publicis – riporta il *Catalogus* – controversam maxime nostra aetate Metaphysicae partem, *Psychologiam rationalem* pertractabit, ac de immaterialitate, immortalitate mentis eiusque cum corpore commercio uberius commentabitur»<sup>62</sup>. Rispetto all'insegnamento della logica, la risposta è invece fornita proprio nell'Introduzione redatta dai curatori del *Catalogus*, i quali si interrogano legittimamente su quale fosse il ventaglio di docenti e manuali di quella disciplina effettivamente a disposizione del Kant studente.

Martin Knutzen, che aveva tenuto lezioni di logica dal semestre estivo del 1734 al semestre invernale 1745/46 probabilmente sulla *Logica tedesca* di Wolff, a partire dal semestre estivo 1746 pose alla base delle proprie lezioni i propri *Elementa philosophiae rationalis* [...]. Anche Karl Heinrich Rappolt deve aver insegnato logica seguendo Wolff. Conrad Gottlieb Marquardt faceva lezione sui propri *Elementa philosophiae rationalis*; Karl Andreas Christiani insegnava logica nell'ambito di un *cursum* in cui seguiva le *Institutiones philosophiae wolffianae* di Thümmig. Il *Catalogus Praelectionum* offre inoltre testimonianza del fatto che Johann David Kypke, ordinario di logica e metafisica, dal semestre invernale 1741/42 teneva lezione sulle *Institutiones philosophiae rationalis* di Friedrich Christian Baumeister<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> Ciò nei semestri estivi degli anni 1741, 1743 e 1744.

<sup>61</sup> Cfr., ad esempio, il corso annunciato per il semestre estivo del 1743.

<sup>62</sup> Questo il testo dell'annuncio del corso di Knutzen per il semestre invernale del 1743/44. Cfr. altresì quello per il semestre invernale 1741/42.

<sup>63</sup> M. Oberhausen, R. Pozzo, «Einleitung» ai *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., p. XXIII.

Considerando quanto si è precedentemente detto delle logiche di Knutzen e Marquardt, la scelta di Kant doveva risultare pressoché obbligata, dovendo indirizzarsi verso l'unica direzione possibile, rappresentata da una forma di wolffismo condiviso. Non può quindi non destare stupore la conclusione a cui pervengono, poche righe dopo, i curatori del *Catalogus*, secondo i quali gli insegnamenti di cui poteva avvalersi il giovane Kant non consistevano «né in un aristotelismo ortodosso, né in una conoscenza generica del wolffismo, ma comprendeva[no] tutte le direzioni allora nuove». Pur nella consapevolezza dell'importanza della tradizione terminologico-concettuale dell'aristotelismo sulla generazione e sullo sviluppo della filosofia e della terminologia kantiana<sup>64</sup>, appare tuttavia manifesto che la cornice generale è necessariamente rappresentata dalla filosofia wolffiana. Senza pervenire alla radicalità del giudizio di Erdmann – secondo cui «nei suoi ultimi anni trascorsi all'Albertina, e probabilmente anche durante i primi anni da precettore privato, Kant fu un wolffiano convinto sul modello di Knutzen»<sup>65</sup> – si può sostenere che la filosofia wolffiana ha costituito il riferimento immediato della riflessione filosofica di Kant, fornendogli il primo strumentario terminologico e concettuale e, insieme, l'iniziale modello e termine polemico.

---

<sup>64</sup> Cfr. in specie G. Tonelli, *La ricomparsa della terminologia dell'aristotelismo tedesco durante la genesi della Critica della ragion pura*, cit.; N. Hinske, *Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte*, in G. Funke (a c. di), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6.-10. April 1974*, vol. I, «Kantstudien», Sonderheft, Symposien, Berlin, de Gruyter 1974, pp. 68\*-85\*.

<sup>65</sup> B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., p. 141.



## II

### WOLFF E IL NUOVO PARADIGMA RAPPRESENTATIVO

#### 1. *La terminologia del rappresentare*

Proprio nell'orizzonte della logica e della metafisica wolffiane, tanto familiari a Kant, si impone nella sua centralità la nozione di 'rappresentazione', quale medio metafisico e conoscitivo tra l'anima e il mondo. La riflessione di Kant nasce e cresce, infatti, entro la prospettiva del rappresentazionismo wolffiano, cui, con le dovute prese di distanza, rimarrà sempre in qualche misura legata<sup>1</sup>.

Il concetto di rappresentazione e, in particolare, quello di *vis repraesentativa* costituiscono indubbiamente uno dei debiti maggiori che Christian Wolff ha contratto con la filosofia leibniziana. Come Leibniz, anche Wolff sposa infatti la tesi che l'attività principale dell'anima, umana e non, debba essere segnata come di carattere rappresentativo, e che essa vada intesa come la manifestazione dell'unica forza che costituisce l'essenza di ogni ente animato, la *vis repraesentativa*<sup>2</sup>. Con questo suo richiamo alla rappre-

---

<sup>1</sup> La consapevolezza dell'importanza della riflessione wolffiana per l'evoluzione del pensiero kantiano ha altresì costituito il punto d'avvio degli studi di M. Campo su Wolff, ancor oggi riferimento indiscusso della ricerca internazionale sull'*Aufklärung* (M. Campo, *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, Seimand 1939, riprod. Hildesheim, Olms 1980, GW III/9).

<sup>2</sup> Ancorché in maniera approssimativa, merita di venir fin da subito segnalata una differenza importante tra i sistemi leibniziano e wolffiano, per nulla secondaria rispetto al tema della rappresentazione. Si tratta delle diverse conclusioni circa la natura della materia, e quindi della possibilità del darsi o meno di un dualismo ontologico, che i due autori traggono da questa premessa condivisa, relativa alla natura rappresentativa originaria dell'anima. Cfr. a



sentazione quale manifestazione originaria dell'attività psicologica e mezzo attraverso cui l'anima perviene alla conoscenza di quel che la circonda, Wolff si impone come riferimento indiscusso della tradizione rappresentazionista che dominerà in maniera pressoché incontrastata la filosofia tedesca dei due secoli successivi<sup>3</sup>. Con Wolff la filosofia completa il passaggio dall'idea cartesiana, quale contenuto di coscienza, all'attività dinamica della 'rappresentazione' leibniziana, stabilendo il paradigma rappresentativo entro cui si articolerà, seppur in maniera fortemente autonoma, la stessa filosofia critica di Kant.

Nello stesso tempo, il tema della rappresentazione, soprattutto nella formulazione offerta da Wolff, costituisce un'ottima esemplificazione dei problemi scaturiti nel corso del Settecento dalla progressiva formazione e canonizzazione di un linguaggio filosofico tedesco a partire dalla terminologia latina tradizionale. La costituzione di un linguaggio tecnico 'nazionale' implicava la necessità di una corrispondenza univoca tra il nuovo termine tedesco e il concetto designato dal corrispettivo latino. Tuttavia, i principali lemmi filosofici tedeschi che giungono a imporsi nel Settecento, in grande misura per merito dello stesso Wolff, non assolvono sempre in maniera aproblematica la semplice funzione di 'traduzione' dei corrispettivi latini<sup>4</sup>. A questa difficoltà, già di per sé ingente, si aggiunge poi quella derivata dalla possibilità, di cui molti autori

---

questo proposito J. École, *War Wolff ein Leibnitianer?*, «Aufklärung», 10/1, 1998, pp. 29-46, nonché le acute riflessioni di W. Feuerhahn, *Die Wolffsche Psychometrie*, in *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*, a c. di J.-F. Goubet, O.-P. Rudolph, Tübingen, Max Niemeyer Verlag 2004, pp. 227-236.

<sup>3</sup> Rispetto alle ascendenze wolffiane delle teorie della rappresentazione post-kantiane ci si permette di rimandare a P. Rumore, *Wolff und die neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens: das Wolffianische Erbe in der Elementarphilosophie Reinholds*, in *Christian Wolff und die Europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, 4. - 9. April 2004, Halle/Saale, a c. di O.-P. Rudolph, J. Stolzenberg, Hildesheim, Olms (in corso di stampa).

<sup>4</sup> Rispetto alla centralità dell'impresa wolffiana per la costituzione di un linguaggio filosofico tedesco cfr. i lavori tutt'oggi imprescindibili di P. Piur, *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs. Ein Beitrag zur Geschichte der neuhochdeutschen Sprache*, Halle 1903, rist. Hildesheim, Gerstenberg 1973 e di R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie. Im Umriss dargestellt*, Leipzig 1879, rist. Hildesheim 1964. Un contributo recente e meri-

erano soliti avvalersi, di ‘germanizzare’ la terminologia latina coniando nuove voci spurie e solo in parte assimilabili alle prime. Il «deutschlateinischer Kathederjargon» delle lezioni kantiane – nella celebre formulazione di Karl Rosenkranz – non è che uno degli effetti della lunga e travagliata convivenza accademica di latino e tedesco, che ha preceduto, passando anche attraverso Kant, la canonizzazione della nuova lingua filosofica nazionale<sup>5</sup>.

Il campo semantico del termine ‘rappresentazione’ si rivela già di per sé, indipendentemente dalla formazione di una nuova lingua filosofica tedesca, uno dei più variegati. Di fatto esso comprende al proprio interno la grande moltitudine di voci cui la filosofia ha da sempre fatto ricorso per indicare i diversi contenuti mentali. La rappresentazione intesa nel suo significato più ampio raccoglie quindi sotto di sé tanto l’idea, quanto la percezione, la sensazione e l’intuizione, la nozione, il concetto, nonché tutte le singole manifestazioni delle diverse facoltà via via attribuite alla psiche, come i prodotti dell’immaginazione, della memoria, della reminiscenza. L’esigenza tipicamente settecentesca di coniare un nuovo linguaggio tecnico doveva così necessariamente trovarsi a fare i conti con una situazione iniziale già particolarmente complessa.

Una buona documentazione della varietà implicata dal ventaglio semantico del rappresentare e delle conseguenti difficoltà di stabilire un corrispettivo tedesco delle voci interessate è fornita dall’*Onomasticon philosophicum latinoteutonicum et teutonicolatinum*, apparso a Tokio sul volgere degli anni Ottanta del secolo scorso, che, sulla base di un campione di un centinaio di opere significative del Settecento tedesco (negli anni che vanno *grosso modo* da Leibniz a Kant), registra le diverse corrispondenze terminologiche tra le due lingue filosofiche<sup>6</sup>. Qui si riscontra che la corrispondenza tra la re-

---

tevole di venir preso in considerazione è quello di D. von Wille, *Lessico filosofico della Frühaufklärung*, Roma, Edizioni dell’Ateneo 1991.

<sup>5</sup> Sull’uso del latino nella Königsberg della fine del Settecento, cfr. M. Oberhausen, R. Pozzo, «Einleitung» ai *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804)*, cit., pp. XXXV-XLI.

<sup>6</sup> K. Aso, M. Kurosaki, T. Otabe, S. Yamauchi, *Onomasticon philosophicum latinoteutonicum et teutonicolatinum*, Tokio, e typographeo philosophico 1989. Il *Deutsch-Lateinisches Wörter-Buch* di J.L. Frisch (Berlino 1741, poi ristampato a Hildesheim nel 1977), ancor oggi per alcuni versi imprescindibile, è qui tenuto in considerazione. Una buona documentazione del variegato

*praesentatio* e la *Vorstellung* – oggi assunta come canonica – viene imposta proprio da Wolff<sup>7</sup> e non a caso ripresa – prima che da Kant nella celebre *Stufenleiter* della «Dialettica trascendentale» della prima *Critica*<sup>8</sup> – da due illustri rappresentanti della sua scuola: Alexander Gottlieb Baumgarten<sup>9</sup> e Georg Friedrich Meier<sup>10</sup>. Ma, Wolff e Meier, registra sempre l'*Onomasticon*, si servivano talvolta del termine *Vorstellung* per indicare anche l'*idea*<sup>11</sup>, nonché, secondo un uso condiviso anche da Baumgarten, la *perceptio*<sup>12</sup>. Parimenti, Wolff e Meier rendevano alle volte la *perceptio*, l'*idea* e la *notio* con il tedesco *Begriff*<sup>13</sup>, di norma invece assimilato al *conceptus* latino<sup>14</sup>; e in Wolff è anche possibile riscontrare una pretesa equipollenza di *perceptio* e *Empfindung*<sup>15</sup>, mentre quest'ultima era solitamente

---

spettro semantico del rappresentare si trova anche in D. von Wille, *Lessico filosofico della Frühaufklärung*, cit., pp. XXXIII-XXXVI.

<sup>7</sup> Wolff, *Des weyländ Reichs-Freiherrn von Wolff übrige Theils noch gefundene kleine Schriften*, Halle 1755, riprod. in GW I/22, 1983, qui p. 638.

<sup>8</sup> KrV A 320-321 / B 376-378.

<sup>9</sup> A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1757<sup>4</sup> (1739<sup>1</sup>), riprod. ed. 1779<sup>7</sup>, Hildesheim, Olms 1963 (rist. in Ak XV, 5-54, vol. XVII, 5-226), § 521. Nel 1766 G.F. Meier ne pubblica a Halle una traduzione tedesca (*Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik*), la quale verrà riedita, sempre a Halle, nel 1783 a c. di J.A. Eberhard (oggi ristampata a c. di D. Mirbach, Jena, Dietrich Scheglmann Reprints 2004).

<sup>10</sup> G.F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752 (rist. in Ak XVI, 3-872), § 10.

<sup>11</sup> Wolff, *Deutsche Metaphysik*, «Das erste Register»; nonché *Anmerckungen*, §§ 291, 268. Meier, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle 1744, riprod. Frankfurt 1971, § 97.

<sup>12</sup> Wolff, *Anmerckungen*, § 329; Meier, *Auszug*, § 10, nonché Id., *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle 1748-1750, riprod. ed. 1754-1759, Hildesheim, Olms 1976, § 260 e parimenti nella sua menzionata traduzione della *Metaphysica* di Baumgarten, § 383; Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 514, 517, 525, 530, 531, 634, nonché Id., *Acroasis logica*. In *Christianum L.B. de Wolff*, Halle 1761, riprod. in GW III/5, 1983, § 3.

<sup>13</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Halle 1712, riprod. ed. 1754 in GW I/1, 1978 (*Deutsche Logik*, trad. it. a c. di R. Ciafardone, *Logica tedesca*, Bologna, Patron 1978), «Das erste Register», il quale purtroppo è omissso dalla ristampa del 1978, nonché Id., *Anmerckungen*, § 93; Meier, *Auszug*, § 262; Id., *Anfangsgründe*, §§ 118, 562.

<sup>14</sup> Wolff, *Anmerckungen*, § 53; Meier, *Auszug*, §§ 249, 449; Baumgarten, *Acroasis logica*, § 21.

<sup>15</sup> Wolff, *Deutsche Logik*, «Das erste Register», nonché Id., *Anmerckungen*, § 65.

rispondente alla *sensatio latina*<sup>16</sup>. Rispetto al tema del rappresentare ci si trova così a confronto con un contesto caratterizzato da una notevole confusione tra eredità concettuali differenti, in cui confluivano in maniera spesso disordinata le tradizioni terminologiche cartesiane, lockiane e leibniziane<sup>17</sup>. La riflessione wolffiana, la cui esigenza sistematizzante coinvolge altresì l'aspetto del linguaggio tecnico della filosofia, si impone come riferimento primo sotto questo rispetto, e la sua conciliazione delle diverse tradizioni terminologiche viene consegnata a Kant attraverso la mediazione degli autori di scuola wolffiana che accompagnarono una parte cospicua della sua riflessione, ossia di Baumgarten e Meier.

L'elaborazione kantiana della *Stufenleiter* delle rappresentazioni, indubbiamente uno dei contributi più significativi alla canonizzazione di una terminologia filosofica univoca e rigorosa, risponde infatti a un'esigenza ordinatrice che nasce proprio entro questo preciso contesto storico. Integrando e circoscrivendo a un tempo la convinzione di Alfred Baeumler, secondo cui «senza la conoscenza della logica wolffiana non è possibile comprendere il linguaggio della *Critica della ragion pura*»<sup>18</sup>, si può sostenere che, senza fare riferimento alla terminologia logica e psicologica di Wolff, non è possibile comprendere non solo la concezione della rappresentazione in Kant, ma neppure il significato della sua classificazione degli elementi rappresentativi e la ragione per cui, nella filosofia successiva, si imporrà l'esigenza di distinguere at-

---

<sup>16</sup> Wolff, *Deutsche Metaphysik*, «Das erste Register»; Meier, *Auszug*, § 201; Baumgarten, *Metaphysica*, § 534. Merita di venir segnalato che Baumeister, nella sua *Philosophia definitiva hoc est definitiones philosophicae ex systemate Lib. Bar. a Wolf, in unum collectae succinctis observationibus exemplisque perspicuis illustratae et a nonnullis exceptionibus vindicatae accesserunt praecipua philosophiae recentioris theoremata et indices locupletissimi editio nova aucta et emendata* (Wien 1775 (1735<sup>1</sup>), riprod. a c. di H.W. Arndt in GW III/7, 1978, qui p. 276), è tra i pochi ad assimilare le *perceptiones* non alle *repraesentationes*, ma alle *sensationes*.

<sup>17</sup> Va sottolineato il fatto che, entro la tradizione aristotelica, il problema della rappresentazione non assume nessun rilievo, così come si evince dal prezioso compendio di J.A. Scherzer, *Vade mecum sive manuale philosophicum*, Leipzig 1654, rist. dell'ed. Leipzig 1675, a c. di S. Meier-Oeser, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1996.

<sup>18</sup> A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des achtzehnten Jahrhunderts bis zur «Kritik der Urteilskraft»*, riprod. II ed. riv. 1967, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, p. 198.

tentamente i termini 'rappresentazione', 'concetto', 'intuizione', 'idea' o 'percezione'. Un ordine efficace e, per quanto si vedrà, stabile come quello kantiano non ha pari nella filosofia tedesca che lo ha preceduto. In Wolff e nella sua scuola, al di là della radicalità dell'intento<sup>19</sup>, si cerca invano di rintracciare un'uniformità rigorosa nell'utilizzo dei singoli termini. Tuttavia, per poter connettere la partizione kantiana alle eredità cui ha attinto, occorre affrontare in via preliminare l'analisi del significato che i diversi termini assumono nella psicologia e nella logica wolffiane, nonché il contesto entro cui essi sono pensati.

## 2. *L'anima rappresentativa*

L'assunzione della rappresentazione come termine fondamentale della mediazione tra anima e mondo consente di intuire la posizione di primo piano che questo concetto occupa all'interno della psicologia, la nuova disciplina metafisica inaugurata da Wolff e intesa, in conformità con la sua definizione della filosofia quale «scientia possibilium, quatenus esse possunt», come «scientia eorum, quae per animas humanasabilia sunt»<sup>20</sup>. La for-

<sup>19</sup> Più volte Wolff rimarca la propria esigenza di stabilire un ordine entro il linguaggio filosofico che lo liberi dalle incomprensioni e dalle ambiguità di cui ha patito nel corso della tradizione; rispetto alla terminologia del rappresentare cfr., ad esempio, *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Frankfurt – Leipzig 1732, riprod. ed. 1738 a c. di J. École, Hildesheim, Olms 1968 (GW II/5), §§ 48 nota, 49 nota, 52 nota; Id., *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frankfurt – Leipzig 1728; riprod. ed. 1740 a c. di J. École, Hildesheim, Olms 1983 (GW II/1-3), vol. 2, § 35 nota.

<sup>20</sup> Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Frankfurt – Leipzig 1728, ed. storico-critica, trad. tedesca, introduzione a c. di G. Gawlick, L. Kreimendahl (*Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1996, § 29 e § 58. Cfr. anche Id., *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem pro futura proponuntur*, Frankfurt – Leipzig 1734, riprod. ed. 1740 a c. di J. École, Hildesheim, Olms 1972 (GW II/6), § 1. Sulla psicologia di Wolff in generale cfr. l'esposizione sapiente

tunata partizione della psicologia in una componente empirica e una razionale<sup>21</sup>, anch'essa originariamente coniata da Wolff, viene intesa proprio al fine di stabilire, per un verso, i «principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt»<sup>22</sup> e di derivare, per l'altro, «ex unico animae humanae conceptu [...] a priori omnia, quae eidem competere a posteriori observantur et ex quibusdam observatis deducuntur»<sup>23</sup>. Ciò significa che, secondo Wolff, l'indagine dell'anima umana deve muovere dall'analisi empirica delle rappresentazioni che osserviamo in essa («ea [...] experimur, quae ad perceptiones nostras attentis cognoscimus»)<sup>24</sup>, e pervenire successivamente alla deduzione a priori, ossia prendendo l'avvio dall'analisi del concetto di anima offerto dalla sola ragione, di questa attività rappresentativa osservata empiricamente. Poiché la psicologia così intesa consente di conoscere la natura dell'anima, le sue facoltà e il loro funzionamento, entro la cornice della partizione wolffiana della filosofia essa deve fornire insieme all'ontologia i principi su cui si fonda la logica, quale scienza delle regole che conducono l'intelletto alla conoscenza della verità<sup>25</sup>. Il 'concetto', la prima *operatio mentis* di

---

che ne danno M. Campo, *Christiano Wolff e il razionalismo precritico*, cit. e J. École, *La métaphysique de Christian Wolff*, Hildesheim, Olms 1990 (GW III/12). Cfr. inoltre *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*, a c. di J.-F. Goubet, O.-P. Rudolph, cit. e F.L. Marcolungo, *Tra fenomenologia e metafisica: il compito della psicologia filosofica in Christian Wolff*, in L. Cataldi Madonna (a c. di), *Macht und Bescheidenheit der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Christian Wolffs*, cit., pp. 151-169. Sul primo consolidamento e la prima ricezione della psicologia wolffiana ci si permette di rinviare a P. Rumore, *Materiali per la prima ricezione e diffusione della psicologia empirica di Christian Wolff*, in F.L. Marcolungo (a c. di), *Christian Wolff (1679-1754). Tra psicologia empirica e psicologia razionale. Atti del Convegno internazionale sulla psicologia di Cb. Wolff* (Verona, 13-14 maggio 2005), Olms, Hildesheim, in corso di stampa.

<sup>21</sup> Rispetto alla nascita e alle peculiarità della psicologia empirica come scienza metafisica cfr. W. Feuerhahn, *Comment la psychologie empirique est-elle-née?*, «Archives de Philosophie», Janvier-Mars 2002, 65/1 («Wolff et la Métaphysique»), pp. 47-64 e T. Arnaud, *Le critère du métaphysique chez Wolff. Pourquoi une Psychologie empirique au sein de la métaphysique?*, ivi, pp. 35-46.

<sup>22</sup> *Discursus praeliminaris*, § 111, *Psychologia empirica*, § 1.

<sup>23</sup> *Discursus praeliminaris*, § 112.

<sup>24</sup> *Psychologia empirica*, § 2.

<sup>25</sup> *Discursus praeliminaris*, § 89: «Quodsi [sic] in Logica omnia demonstranda, petenda sunt principia ex Ontologia atque Psychologia».

cui si occupa la logica<sup>26</sup>, risulta infatti la traduzione della 'rappresentazione' incontrata nella psicologia nel linguaggio di quest'altra disciplina. Ancorché sempre attenta al contributo fornito dalle opere di logica, l'indagine della rappresentazione entro il sistema di Wolff dovrà dunque necessariamente muovere dalla sua riflessione psicologica, consegnata dapprima alla *Deutsche Metaphysik* del 1719 e successivamente ripresa e integrata nei due volumi del *corpus metaphysicum*, la *Psychologia empirica* e la *Psychologia rationalis*, pubblicati a Francoforte e a Lipsia rispettivamente nel 1732 e nel 1734.

Seguendo l'ordine d'indagine psicologica prescritto dallo stesso Wolff, e prendendo quindi l'avvio da «*ea facta, quae nobis consciis in anima nostra fiunt*»<sup>27</sup>, si incontra subito uno degli elementi rappresentativi di cui s'è fatta poc'anzi menzione. I fatti psichici di cui Wolff riferisce non sono infatti altro che *perceptiones*<sup>28</sup>. «*Mens percipere dicitur* – scrive Wolff nei primi paragrafi della *Psychologia empirica* – *quando sibi objectum aliquod repraesentat: ut adeo Perceptio sit actus mentis, quo objectum quodcunque sibi repraesentat*»<sup>29</sup>. Rimanendo fedele al dettato leibniziano, Wolff stabilisce qui una stretta convergenza tra i concetti di *perceptio* e *repraesentatio*, la quale sarà decisamente radicalizzata da gran parte degli esponenti del wolffismo, arrivando, attraverso Baumgarten e Meier fino a Kant. Ma, quest'ultimo fonderà la propria teoria rappresentazionista proprio sul rifiuto di questa tradizione e sulla netta scissione dei due concetti. In Wolff, invece, la *perceptio*, quale atto rappresentativo originario, è strettamente congiunta con la *repraesentatio qua talis*. Tuttavia la questione circa la loro perfetta identità o equipollenza rimane qui dubbia. Se infatti, per

---

<sup>26</sup> Le *tres operationes mentis*, cui è dedicato il primo capitolo della prima sezione della prima parte della *Logica* latina (vol. 2, §§ 30-58), sono appunto la *notio cum simplicibus apprehensione*, il *judicium* e il *ratiocinium* o *discursus*. Cfr. inoltre, *Deutsche Logik*, cap. I, § 4. Come nota W. Lenders, *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*, Hildesheim, Olms 1971, p. 67: «secondo Wolff la logica trae dalla psicologia la dottrina delle tre operazioni dell'animo umano. Si tratta dei processi di pensiero che conducono alle forme di pensiero elementari della logica, ovvero il concetto, il giudizio e il raziocinio».

<sup>27</sup> *Psychologia empirica*, § 2.

<sup>28</sup> Cfr. *Psychologia empirica*, § 11.

<sup>29</sup> *Psychologia empirica*, § 24.

un verso, egli sembra far valere l'equivalenza «perceptio seu rei in mente repraesentatio»<sup>30</sup>, per l'altro sembra distinguere tra la *perceptio* intesa come *actus mentis* e la *repraesentatio* propriamente detta, ossia quel che viene prodotto attraverso l'attività della percezione. La prima ipotesi, quella che propende per un'equipollenza tra i due termini *repraesentatio* e *perceptio*, si fonda sulla convinzione wolffiana che lo stato dell'anima sia sempre costituito dalla sua *perceptio totalis*, ovvero dall'insieme di tutte *perceptiones partiales* o rappresentazioni particolari che occorrono in essa<sup>31</sup>. La stessa distinzione tra sensazione e immaginazione nei termini di *perceptiones immediatae* e *mediatae*<sup>32</sup> sembra confermare questa chiave di lettura. Ma, a fronte di ciò, la seconda ipotesi sembra la più plausibile entro la cornice della *Psychologia* del 1732. Essa è infatti corroborata dall'esplicito tentativo wolffiano di distinguere tra atto psichico e contenuto di pensiero: «si objectum aliquod in mente repraesentatur – precisa infatti Wolff – distingui debet actus mentis quo fit repraesentatio [...]. Actus prior, quo fit repraesentatio, est perceptio»<sup>33</sup>. La rappresentazione si presenta dunque ora come quell'entità mentale generata dalla percezione, la quale ritrae all'interno dell'anima (*mens*)<sup>34</sup> l'oggetto a cui quest'ultima era rivolta.

L'ambiguità rispetto al rapporto effettivo che intercorre tra i due termini non impedisce tuttavia di determinare, anche soltanto entro i confini della psicologia empirica, il carattere rappresentativo dell'attività originaria dell'anima. In tutte le sue manifestazioni, infatti, l'anima, per essenza, rappresenta qualcosa. L'articolazione di questa sua attività rappresentativa caratterizza i differenti tipi di rappresentazioni che vengono a trovarsi all'interno dell'anima. Così, quando l'attività originaria della *perceptio* viene accompagnata dalla coscienza, la *repraesentatio* diviene *cogitatio*, ossia pensiero cosciente. Il termine *Gedanke*, corrispettivo tedesco della *cogitatio*

<sup>30</sup> *Psychologia empirica*, § 26 nota.

<sup>31</sup> *Psychologia empirica*, §§ 11, 43.

<sup>32</sup> *Psychologia rationalis*, §§197-204.

<sup>33</sup> *Psychologia empirica*, § 48 nota.

<sup>34</sup> Per la relazione tra i termini *anima* e *mens*, cfr. *Psychologia empirica*, § 20: «Ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscium est, *Anima* dicitur. Vocatur etiam subinde *Anima humana*, item *Mens* vel *Mens humana*».



della tradizione cartesiana, è infatti l'espressione di cui Wolff si serviva, peraltro già nella *Deutsche Metaphysik* del 1719, per definire proprio le «modificazioni dell'anima di cui essa è cosciente»<sup>35</sup>. «*Cogitare* dicimur [*scil.*: dicitur] – recita coerentemente, tredici anni dopo, la *Psychologia empirica* – quando nobis consci sumus eorum, quae in nobis contingunt, & quae nobis tanquam extra nos repraesentantur. *Cogitatio* igitur est actus animae, quo sibi sui rerumque aliarum extra se conscia est»<sup>36</sup>. Quel che rende la semplice *perceptio* una *cogitatio* è così la coscienza di cartesiana memoria, ovvero quella che Wolff – rifacendosi in ciò apertamente a Leibniz – chiama *apperceptio*<sup>37</sup>: «actus posterior – scrive Wolff – quo mens sibi conscia est repraesentationis, vocatur apperceptio»<sup>38</sup>. Di conseguenza, perché i pensieri siano effettivamente rappresentazioni coscienti, al momento della percezione deve sovrappiungere quello dell'appercezione, il che, nella formulazione wolffiana, equivale a dire che «omnis cogitatio et perceptionem et apperceptionem involvit»<sup>39</sup>. Tuttavia, nell'*Erstes Register* posto in chiusura alla *Deutsche Metaphysik*, questa equivalenza non sembrava ancora del tutto consolidata: la *perceptio* e la *cogitatio* venivano rese entrambe con il tedesco *Gedanke* (o, addirittura, soltanto con *perceptio*, come nel caso dello *Stand ordentlicher Gedanken* equivalente allo *status perceptionum ordinatarum*), mentre la *repraesentatio* rimaneva del tutto assente dal campo semanti-

<sup>35</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 194.

<sup>36</sup> *Psychologia empirica*, § 23.

<sup>37</sup> *Psychologia empirica*, § 25: «menti tribuitur *Apperceptio*, quatenus perceptionis suae sibi conscia est. *Apperceptionis nomine utitur Leibniti*us: coincidit autem cum conscientia, quem terminum in praesenti negotio *Cartesius* adhibet».

<sup>38</sup> *Psychologia empirica*, § 48 nota.

<sup>39</sup> *Psychologia empirica*, § 26 (in corsivo nel testo). Nei due *Indices* alle opere di Wolff finora disponibili si riscontra che nella *Deutsche Logik* il termine *Gedanke*, con le sue 69 occorrenze, è ben più frequente del termine *Vorstellung*, che ricorre appena in 11 occorrenze (cfr. *Stellenindex und Konkordanz zu Christians Wolffs «Deutscher Logik»*, a c. di H.P. Delfosse, B. Krämer, E. Reinardt, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1987). Nel *Discursus praeliminaris*, invece, il termine *cogitatio* compare solo due volte, *repraesentatio* non compare in nessuna occorrenza, mentre *cognitio* ricorre per ben 266 volte (cfr. *Stellenindex und Konkordanz zu Ch. Wolffs «Discursus praeliminaris de philosophia in genere»*, a c. di G. Gawlik, L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1999).

co preso in considerazione. Il termine *Vorstellung*, comunemente pensato come il primo corrispettivo tedesco della *repraesentatio*, designava invece, nel *Register* menzionato, l'*idea*.

Questa corrispondenza tra rappresentazione e idea viene in buona parte rettificata, o piuttosto articolata in maniera più complessa, nel *corpus* latino, in specie nella *Psychologia empirica*, dove la seconda viene definita come un'accezione particolare della prima. «Repraesentatio rei dicitur *Idea* – scrive qui Wolff – quatenus rem quandam refert, seu quatenus objective consideratur»<sup>40</sup>. Considerare la rappresentazione in maniera oggettiva significa ora considerarne l'aspetto 'materiale' e assumerla quindi nella relazione che essa intrattiene con il proprio oggetto. L'*idea* diviene così assimilabile all'immagine mentale dell'oggetto particolare rappresentato: «perceptiones nostrae, quae et ideae appellantur, cum imaginibus rerum comparantur, immo cum iisdem ad commune genus reduci possunt [...]. Jam imago dicitur animalis, arboris, plantae, aedificii, hominis et ita porro, quae unicum istiusmodi objectum repraesentat»<sup>41</sup>. La rappresentazione considerata così in relazione a quel che rappresenta è l'*idea*, e la sua assimilazione alla percezione sembra far muovere Wolff nuovamente in direzione dell'equivalenza tra quest'ultima e la rappresentazione come semplici contenuti dell'anima. L'*idea*, tuttavia, in quanto elemento rappresentativo, presenta una particolarità ulteriore, in virtù della quale è possibile distinguerla dalla *notio*, il concetto<sup>42</sup>, la forma rappresentativa propria della logica: «in Logica – scrive infatti Wolff – sub notione quamlibet rei repraesentationem comprehendere libuerit»<sup>43</sup>. In sede di psicologia, invece, l'*idea* rappresenta esclusivamente oggetti particolari, mentre la *notio* è «repraesentatio rerum in universali seu generum et specierum»<sup>44</sup>. L'*idea*, così, in quanto rappresentazione tipica della *facultas cognoscendi inferior* è sempre una *perceptio immediata* (sia essa *idea sensualis* o *phantasma*, quindi rappresentazione di qualcosa di presente o pas-

<sup>40</sup> *Psychologia empirica*, § 48 nota.

<sup>41</sup> *Psychologia empirica*, § 43 nota.

<sup>42</sup> Il *Begriff*, corrispettivo del latino *conceptus*, era qui infatti assimilato alla *notio*. Cfr. *Psychologia empirica*, § 30 nota, nonché § 50 nota.

<sup>43</sup> *Psychologia empirica*, § 50 nota.

<sup>44</sup> *Psychologia empirica*, § 49.

sato, pertinente rispettivamente ai sensi o all'immaginazione e alla memoria); la *notio*, di contro, una *perceptio mediata*. Quest'ultima si forma infatti astraendo i caratteri comuni a partire dalle idee di cose particolari, e segue dunque l'idea nel processo di conoscenza<sup>45</sup>. Compendiando in maniera efficace le proprie convinzioni a proposito, Wolff scrive quindi: «hic igitur distinguimus ideam a notione, actionem animae, qua ideam et notionem producit atque format, ab utraque, productionem ideae a notionis formatione. Idea est rei singularis imago, quae entis in universali imaginem seu notionem in se continet»<sup>46</sup>. Sicché, la rappresentazione dell'oggetto particolare è l'*idea*, l'immagine della cosa all'interno dell'anima, prodotta dall'attività della *perceptio*; la rappresentazione dell'universale, di contro, è la *notio*, la quale, sebbene sia anch'essa un'immagine nell'anima, non costituisce a differenza dell'*idea* un prodotto originario della *perceptio*, ma viene formata successivamente grazie alle *operationes intellectus* svolte sulle *ideae*<sup>47</sup>. L'acquisizione di un'*idea* o di una *notio* da parte dell'anima avviene mediante un'*actio* ulteriore rispetto a quella della *perceptio*, alla quale Wolff attribuisce il nome di *cognitio*<sup>48</sup>. Mediante la *cognitio* fanno così il proprio ingresso nell'anima le due specie di immagini che essa è in grado di accogliere. Questa comune natura di 'immagini mentali' deriva alla nozione e all'idea proprio dalla loro comune natura rappresentativa, poiché l'«imago in genere», nel suo significato più lato, è, secondo la definizione della *Psychologia rationalis*, una «repraesentatio quaelibet compositi» ovvero una rappresentazione di cose fisiche o, semplicemente, di corpi<sup>49</sup>.

Questa definizione wolffiana richiama alcuni capisaldi della psicologia razionale, relativi segnatamente alla natura dell'anima come sostanza e alle sue facoltà. Come si è detto, nell'impianto del sistema filosofico wolffiano la psicologia razionale assolve il com-

<sup>45</sup> *Psychologia empirica*, § 49 nota e § 52 nota.

<sup>46</sup> *Psychologia empirica*, § 52 nota.

<sup>47</sup> *Ibidem*: «Actio, qua idea producitur, est perceptio [...]. Actiones quibus notiones rerum praesertim distinctae formantur, complures sunt, de quibus postea agemus operationes intellectus explicaturi: hoc enim nomine appellantur».

<sup>48</sup> *Psychologia empirica*, § 52: «Cognitio est actio animae, qua notionem vel ideam rei sibi acquirit».

<sup>49</sup> *Psychologia rationalis*, § 85.

pito di rendere ragione di quel che accade o può accadere nell'anima<sup>50</sup>; essa segue dunque necessariamente la psicologia empirica attraverso cui soltanto si perviene alla conoscenza dei fenomeni che l'analisi razionale deve giustificare a priori. L'assunto di partenza è quindi costituito anche in questa sede dall'attività rappresentativa dell'anima, ovvero dalla sua *perceptio totalis*<sup>51</sup>. La qualificazione ontologica dell'anima come sostanza, vale a dire come «subjectum perdurabile et modificabile», nonché come «subjectum determinationum intrinsecarum constantium et variabilium»<sup>52</sup>, segue infatti dal riconoscimento della presenza in essa di rappresentazioni, intese come sue determinazioni intrinseche che comportano modificazioni del suo stato complessivo<sup>53</sup>. L'innegabile rinvenimento di un'attività rappresentativa consente altresì di attribuire alla sostanza anima i caratteri dell'immaterialità e della semplicità, in quanto il pensiero non può per sua natura sussistere in una sostanza materiale e composta<sup>54</sup>. Le rappresentazioni si configurano, così, entro i confini della psicologia wolffiana, come modificazioni dello stato dell'anima, generate dall'attività della sua unica *vis originaria* che è la *vis repraesentativa*<sup>55</sup>. Queste peculiarità dell'anima si riflettono sulla natura delle rappresentazioni che occorrono in essa. Anche queste ultime saranno dunque, a differenza delle rappresentazioni del mondo fisico, entità semplici, unitarie e immateriali. Se nel

<sup>50</sup> *Psychologia rationalis*, § 4: «In Psychologia rationali reddenda est ratio eorum, quae animae insunt, aut inesse possunt».

<sup>51</sup> *Psychologia rationalis*, § 11.

<sup>52</sup> Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitiones humanae principia continentur*, Frankfurt – Leipzig 1729, riprod. ed. 1736 a c. di J. École, Hildesheim, Olms 1962 (GW II/3), § 768 e Id., *Ontologia*, § 769.

<sup>53</sup> Cfr. *Ontologia*, §§ 764-765.

<sup>54</sup> La convinzione che la materia e i corpi in generale non siano in grado di pensare si fonda sul fatto che i corpi, in quanto sostanze composte, sono composti di parti. «Tutte le modificazioni di un corpo – scrive Wolff nella *Deutsche Metaphysik*, § 738 – avvengono per mezzo del movimento e hanno la loro ragione nella grandezza, nella figura e nella posizione delle parti [...] i pensieri dovrebbero quindi essere una modificazione che ha luogo nella posizione di alcune parti di una certa grandezza e figura mediante un movimento determinato». Il fatto poi che ai corpi manchi una coscienza, necessaria al pensiero, costituisce un altro argomento dirimente rispetto alla questione, *ibidem*. Cfr. inoltre *Psychologia empirica*, §§ 44-47.

<sup>55</sup> Cfr. *Deutsche Metaphysik*, § 75.

caso delle rappresentazioni ovvero riproduzioni pittoriche, scultoree e in generale appartenenti al mondo fisico, si ha a che fare con *imagines materiales* o «repraesentationes compositi in composito», nel caso delle rappresentazioni dell'anima si danno, di contro, *imagines immateriales* o «repraesentationes compositi in simplicibus»<sup>56</sup>, le quali soltanto possono venir ritenute *ideae* in senso eminente<sup>57</sup>. Le *ideae* e le *notiones* saranno dunque immagini in questa seconda accezione. Per quel che concerne le idee, quindi le rappresentazioni del particolare, è notevole che in rispondenza con la distinzione tra immagini materiali e immateriali, Wolff distingue anche tra *ideae materiales* e *imateriales*, dove le ultime sono le idee in senso proprio, le medesime che si erano incontrate nella psicologia empirica, mentre le prime sono il corrispettivo fisico delle idee che occorrono nell'anima<sup>58</sup>.

Con il tema delle idee materiali Wolff si allontana progressivamente dall'ortodossia leibniziana, lasciando spazio a quella 'fisiologia del rappresentare' di derivazione cartesiana, la quale, incentivata nei decenni successivi dalla comparsa delle prime traduzioni dei fisiologi francesi<sup>59</sup>, assumerà una notevole importanza entro il

<sup>56</sup> *Psychologia rationalis*, § 83; anche *Deutsche Metaphysik*, § 217: «le cose che ci rappresentiamo come esterne non sono che cose composte, che distinguiamo per grandezze, figure e colori; mediante il movimento ne osserviamo la posizione reciproca, il mutamento di questa e delle loro parti. Siamo soliti chiamare queste cose *corpis*», nonché ivi, § 751: «un'immagine [*Bild*] prodotta dall'arte è una rappresentazione del composto nel composto e, in particolare, un *dipinto* è una rappresentazione del composto su di una superficie, mentre una *statua* o un'immagine scolpita o in rilievo è una rappresentazione del composto in uno spazio fisico».

<sup>57</sup> *Psychologia rationalis*, § 87.

<sup>58</sup> Cfr. *Psychologia rationalis*, § 113: «*Ideis sensualibus ideae materiales in cerebro coëxistunt*»; *Psychologia rationalis*, § 114: «*Singulis ideis sensualibus singulae respondent materiales*».

<sup>59</sup> Si pensa in primo luogo a C. Bonnet, di cui C.G. Schütz traduce nel 1770 l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* (1760) (*Analytischer Versuch über die Seelenkräfte*), mentre l'*Essai de psychologie* (1755) sarà tradotto in tedesco da Ch.C.W. Dohm (*Des Hrn. Karl Bonnet psychologischer Versuch als eine Einleitung zu seinen philosophischen Schriften*, 1773). Come informa M. Dessoir (*Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, II ed. ampliata, Berlin, Duricker 1902, pp. 130 s.), Bonnet ebbe una notevolissima diffusione in Germania. Cfr. inoltre J. Speck, *Bonnets Einwirkung auf die deutsche Psychologie des vorigen Jahrhunderts*, Berlin, Reimer 1897. Una grande diffusione in Germania ebbe altresì il *Traité des sensations* di Condillac (1750),

paradigma rappresentativo del Settecento tedesco<sup>60</sup>. Le idee materiali di Wolff non sono infatti altro che moti fisici, propagati fino al cervello dall'organo sensibile stimolato, e generati a loro volta da altri moti o *species impressae*, suscitati dall'oggetto nell'organo di senso<sup>61</sup>. La questione relativa al modo in cui le idee immateriali vengano effettivamente prodotte dai moti fisici in cui consistono le idee materiali rimane priva di una spiegazione univoca e soddisfacente e implicherebbe un'analisi della fisiologia wolffiana poco rilevante per il tema della rappresentazione in quanto tale. Entro questo contesto appare sufficiente sottolineare che, proprio in virtù della loro stretta dipendenza, soltanto le *ideae* sono accompagnate dalle idee materiali, mentre le *notiones*, che derivano appunto da astrazioni intellettive operate sulle idee prescindono *in toto* da stimoli sensibili di quel tipo<sup>62</sup>.

---

tradotto da M. Hissmann nel 1780, nonché il trattato *De l'esprit* di Helvetius (1758), anch'esso tradotto in tedesco (se ne conoscono tre edizioni: 1760, 1784, 1787) e molto amato da Gottsched, il quale nel 1760 scrisse una «Vorrede» alla prima traduzione tedesca.

<sup>60</sup> Il canale più probabile della trasmissione di queste tesi alla riflessione filosofica della seconda metà del Settecento tedesco e, in specie, di Kant è rappresentato dai *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* di J.N. Tetens, Leipzig 1777, riprod. in Id., *Die philosophischen Werke*, Hildesheim – New York, Olms 1979, rist. in *Nachdrucke seltener philosophischer Werke*, a c. della Kantgesellschaft, vol. IV, a c. di W. Uebele, Berlin, Reuther & Richard 1913, pp. 73-772 (trad. it. parziale, a c. di R. Ciafardone, *Saggi filosofici e scritti minori*, I: *Saggi filosofici sulla natura umana e sul suo sviluppo*; II: *Scritti minori*, L'Aquila, Japadre 1983). Cfr. a questo proposito A. Apitzsch, *Die psychologischen Voraussetzungen der Erkenntniskritik Kants: dargestellt und auf ihre Abhängigkeit von der Psychologie Chr. Wolfs und Tetens' geprüft; nebst allgemeinen Erörterungen über Kants Ansicht von der Psychologie als Wissenschaft*, Halle, Post 1897; W. Uebele, *Johann Nicolaus Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betrachtet, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zu Kant*, Berlin – New York, de Gruyter 1911; A. Seidel, *Tetens' Einfluß auf die kritische Philosophie Kants*, Würzburg, Buchdruckerei Konrad Triltsch 1932; P. Rumore, *L'anima dell'uomo: psicologia e teoria della conoscenza in Tetens*, in M. Mori, S. Poggi (a c. di), *La misura dell'uomo. Antropologia, psicologia, filosofia*, Bologna, il Mulino 2005, pp. 71-102.

<sup>61</sup> *Psychologia rationalis*, § 112: «motum ab objecto sensibili organo impressum dicemus posthac *Speciem impressam*. Motum vero inde ad cerebrum propagatum vel ex illo in cerebro enatum *Ideam materialem* appellabimus [...]. Atque adeo duplex accidit mutatio in corpore, cui respondet idea sensuialis in anima».

<sup>62</sup> *Psychologia rationalis*, § 394: «notioni nihil respondet in corpore, qua-

Così, nella psicologia di Wolff le prime due note distintive della rappresentazione mentale, ossia la semplicità e l'immaterialità, derivano di riflesso dalle determinazioni ontologiche dell'anima – intesa come sostanza a sua volta semplice, unitaria, di cui le rappresentazioni non sono che attributi o modificazioni che mai possono nella loro natura contrastare con quella dell'ente cui ineriscono. La terza caratteristica che Wolff ascrive alla rappresentazione mentale deriva invece dalla peculiare facoltà dell'anima di avere 'coscienza' di sé e di quel che la circonda: «intendo per anima – scriveva infatti Wolff già nella *Deutsche Metaphysik* – quell'ente che è cosciente di sé e di altri enti fuori di sé»<sup>63</sup>. Le rappresentazioni interne all'anima sono caratterizzate, secondo Wolff, da una peculiare modalità rappresentativa, che consiste nella capacità di rappresentare gli oggetti *extra se*. Questa peculiarità, cui Wolff aveva già fatto cenno nella *Deutsche Metaphysik*, mantiene nella tarda *Psychologia rationalis* una propria centralità. Già nell'opera del 1719, Wolff riconosceva infatti che mediante le proprie rappresentazioni l'anima è in grado di rappresentare il proprio oggetto come fuori di sé, ossia come un qualcosa di diverso da se stessa e dagli altri oggetti rappresentati<sup>64</sup>. Nelle immagini non mentali, spiegava infatti Wolff, l'oggetto si trova *nella* sua rappresentazione, ovvero coincide in qualche modo con essa. Quel che Wolff effettivamente intendeva con questa nebulosa formulazione risulta in qualche misura chiarito dall'argomento portato a sostegno della tesi secondo cui le rappresentazioni di una macchina o di un corpo non potrebbero mai venir assimilate a quelle dell'anima. Quantunque possa darsi una macchina o un corpo in grado di produrre rappresentazioni – sostiene infatti Wolff nel 1719 – «pure si darebbe ancora una differenza manifesta tra questa rappresentazione e il pensiero del-

---

tenus in cerebro existunt ideae materiales rerum, super quibus reflectendo formantur notiones».

<sup>63</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 192.

<sup>64</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 752: «rispetto ai dipinti e alle immagini scolpite, i pensieri hanno la peculiarità di rappresentare le cose come esterne all'anima, mentre i primi le rappresentano in se stessi»; cfr. inoltre *ivi*, § 45: «se prestiamo attenzione a noi stessi, troveremo che siamo *coscienti* di molti enti come *esterni a noi*. Ma li vediamo *fuori* di noi riconoscendo che essi sono diversi da noi; come anche li poniamo *l'uno esterno all'altro* riconoscendo che essi sono diversi l'uno dall'altro».

l'anima [...]. Infatti nel corpo la rappresentazione avrebbe luogo in esso, mentre l'anima si rappresenta ogni ente come esterno ad essa»<sup>65</sup>. La ragione di ciò sta nel fatto che l'anima «si rappresenta gli enti a cui pensa come fuori di sé, poiché li riconosce come diversi da sé. Invece mediante il movimento della macchina non può accadere che essa paragoni con sé quell'ente che è rappresentato in essa e contemporaneamente ne rappresenti la differenza da se stessa»<sup>66</sup>. Nella *Psychologia* Wolff compendia questa sua tesi nella formula «*imagines materiales res intra se repraesentant*», in quanto qui «*objectum intra subjectum repraesentans repraesentatur*»<sup>67</sup>. Solo grazie alla loro predisposizione a lasciar emergere il fenomeno della coscienza, così le immagini mentali sono in grado di rappresentare come esterno l'oggetto cui si riferiscono<sup>68</sup>.

### 3. Mimesis e rappresentazione

In quanto assimilate primariamente alle immagini, anche le rappresentazioni mentali presentano per Wolff la caratteristica di intrattenere con il proprio oggetto un rapporto di somiglianza. Con questa convinzione Wolff assume così una posizione netta rispetto a un antico problema del rappresentazionismo, il quale aveva trovato nei suoi predecessori soluzioni alquanto controverse. Se Locke aveva escluso la possibilità di una relazione di somiglianza tra idee e cose, né Cartesio né Leibniz si erano pronunciati in maniera univoca sulla questione. Il tema rimane tuttavia, ora come allora, uno dei problemi principali di ogni teoria rappresentazionista; e la soluzione wolffiana, ripresa da Baumgarten ed estremizza-

<sup>65</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 740.

<sup>66</sup> *Ibidem*. In *Psychologia rationalis*, § 90 nota, Wolff si serve invece dell'esempio infelice delle figure riflesse rispettivamente in uno specchio piano e in uno concavo, ancorché lo riconosca presto come imperfetto, in quanto lo specchio non rappresenta mai il proprio oggetto a se stesso, ma sempre a un soggetto in grado di riconoscerlo come distinto da sé. Anzi: «*si deest oculo, in quem lumen reflexum incidit, ulla nec in speculo nec extra idem apparet imago*».

<sup>67</sup> *Psychologia rationalis*, § 90.

<sup>68</sup> *Psychologia rationalis*, § 90 nota: «*ceterum patet ideas materiales alterius prorsus generis esse, quam immateriales imagines, quibus anima sibi objecta, quarum sibi conscia est, extra se repraesentat*».



ta da Meier, costituirà uno dei punti di maggiore presa di distanza di Kant dalla tradizione psicologica che lo ha preceduto<sup>69</sup>.

Secondo Wolff, le idee propriamente dette, quelle cioè di natura immateriale, si comportano nell'anima come immagini degli oggetti che rappresentano, in una maniera analoga, ancorché peculiare, rispetto a quella in cui le immagini materiali svolgono la loro funzione rappresentativa. Questa tesi sarà ricordata come prima caratteristica della rappresentazione già da Heinrich Adam Meissner, estensore del primo lessico wolffiano, il quale annotava appunto alla voce *Vorstellungen*: «*repraesentationes*, devono presentare una somiglianza con le cose del mondo»<sup>70</sup>. E, in effetti, già nelle *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* Wolff si era posto il problema dell'assimilazione delle rappresentazioni interne all'anima alle tradizionali riproduzioni pittoriche o scultoree e della legittimità di trattare le prime alla stregua delle seconde. In quella sede Wolff aveva infatti precisato di voler richiamare «la differenza e la somiglianza tra le rappresentazioni dei sensi e dell'immaginazione rispetto alle immagini [*Bilder*] al fine di sapere fino a che punto è possibile chiamarle immagini; infatti è noto che siamo soliti chiamare immagini le *ideae* o rappresentazioni delle cose nell'anima quando essa sente o si immagina qualcosa»<sup>71</sup>. Come le rappresentazioni del mondo fisico, anche le *imagines immateriales* intrattengono quindi con il loro oggetto una relazione di somiglianza, presentando cioè una corrispondenza tra le note caratteristiche che consentono di distinguerle da altri oggetti e da altre rappresentazioni<sup>72</sup>. Ciò dipende dal fatto che qualora queste «non presentino nessuna somiglianza [con i loro oggetti], l'anima

---

<sup>69</sup> Occorre segnalare che Wolff era ben consapevole delle difficoltà di un rappresentazionismo a carattere pittorico, cfr. *Psychologia rationalis*, § 91 nota.

<sup>70</sup> H.A. Meissner, *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften*, Bayreuth – Hof 1737, riprod. con una Prefazione di L. Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag 1970, p. 689.

<sup>71</sup> *Anmerkungen*, ad § 751.

<sup>72</sup> Cfr. *Deutsche Metaphysik*, § 18: «due enti A e B sono *simili* l'uno all'altro se ciò mediante cui devono venir riconosciuti e distinti tra loro, o mediante cui sono determinati nella loro specie è da ambo le parti identico [...]. In tal modo la *somiglianza* è un accordo di ciò mediante cui si devono conoscere gli enti e distinguerli tra loro; e sono simili gli enti che sono determinati allo stesso modo».

non si rappresenterebbe il mondo ma qualcos'altro. Un'immagine che non somiglia alla cosa che deve rappresentare non è un'immagine di quella cosa ma di qualcos'altro»<sup>73</sup>. Così tanto le *ideae sensuales* quanto i *phantasmata*, quindi tutte le *perceptiones immediateatae*, «sunt similes objecto, quod repraesentant»<sup>74</sup>; ciò significa che, restituendo nell'anima le modificazioni causate attualmente o precedentemente dall'oggetto negli organi di senso, le rappresentazioni mentali riproducono al loro interno le determinazioni che consentono di conoscere quel preciso oggetto e di distinguerlo dagli altri<sup>75</sup>.

Tuttavia, il modo in cui le rappresentazioni all'interno dell'anima ritraggono i propri oggetti, ancorché trattato da Wolff come una «similitudo cum prototypo»<sup>76</sup>, presenta una difficoltà assente nel comune rapporto di somiglianza tra enti fisici. Come si è detto, infatti, tutte le immagini mentali sono «repraesentationes compositi in simplicibus», ritraggono cioè la complessità degli enti fisici entro la semplicità dell'anima. Ciò comporta che tra le rappresentazioni mentali e le cose non possa darsi quella corrispondenza biunivoca tra le loro determinazioni che si incontra invece nelle rappresentazioni fisiche. Tra l'idea di quest'albero e questo specifico oggetto 'albero' non si potrà cioè dare una corrispondenza tra le singole parti analoga a quella che viene invece istituita in una sua qualsiasi rappresentazione di tipo pittorico, scultoreo o nella sua semplice riproduzione in uno specchio. Così, dovendo

---

<sup>73</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 769; cfr. inoltre *Anmerkungen*, ad § 769. Parimenti, nella ben più tarda *Psychologia rationalis*, § 91: «imago enim objecto, quod repraesentare debet, dissimilis non est rei illius, sed alterius cuiusdam imago».

<sup>74</sup> *Psychologia rationalis*, § 91; *Psychologia empirica*, § 148. La differenza tra le idee dei sensi e le idee dell'immaginazione consiste per Wolff essenzialmente nel fatto che le prime rappresentano lo stato attuale dell'universo, mentre le seconde lo stato passato. Ciò comporta che sia le prime sia le seconde godano delle medesime proprietà di immagini mentali immediate, *Psychologia rationalis*, §§ 178-185.

<sup>75</sup> *Psychologia rationalis*, § 91: «quoniam igitur ideae sensuales sunt imaginis istorum objectorum, imaginem vero non repraesentare objectum constat, nisi quatenus ea, quae in objecto distinguuntur, eadem sunt cum iis, quae in imagine distinguere a se invicem licet, consequenter quatenus imago similis objecto, quod repraesentat; ideae utique sensuales objecto, quod repraesentant, similes esse debent».

<sup>76</sup> *Psychologia rationalis*, § 91 nota.

ritrarre al proprio interno le determinazioni dei corpi verso cui si dirige la sua forza rappresentativa, l'anima ritrarrà nelle proprie rappresentazioni la figura, la grandezza e il movimento, ossia quel che è proprio degli oggetti in quanto enti fisici<sup>77</sup>. Ma ciò non sembra ancora porre rimedio alla contraddittorietà implicata dal rendere un che di complesso in un ente semplice, una difficoltà che Wolff cercherà di aggirare riducendo, entro la sfera dell'anima, la complessità ontologica dei corpi alla complessità logica dei concetti ossia delle rappresentazioni ad essi corrispondenti. La molteplicità delle note del concetto, e quindi la corrispondenza tra note logiche e determinazioni ontologiche, consentirà quindi a Wolff di assimilare il composto fisico al semplice psichico, e di aggirare non senza eleganza un'evidente difficoltà della sua teoria rappresentazionista<sup>78</sup>.

#### 4. *Differenza materiale e formale delle idee*

Se le peculiarità della rappresentazione mentale finora incontrate (la sua semplicità, unitarietà, immaterialità e alterità rispetto al proprio oggetto) consentono di distinguere i contenuti dell'anima dagli elementi rappresentativi che si incontrano nel mondo fisico, si danno per Wolff una serie di altre caratteristiche rappresentative mediante cui, in ambito logico, le percezioni posso venir distinte l'una dall'altra. Si tratta segnatamente di quella che Wolff designa come *differentia perceptionum formalis et materialis*, la quale, costituendo uno dei cardini della teoria rappresentazionista wolffiana, troverà grande successo presso gli esponenti di questa scuola e costituirà per Kant il punto di partenza della riflessione che lo condurrà a introdurre entro la propria concezione della rappresentazione quel paradigma di forma e materia che segna il discrimine massimo tra la sua posizione e quella dei suoi predecessori. Anche quest'elemento

---

<sup>77</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 770; *Psychologia rationalis*, § 92: «corporibus igitur similes sunt, consequenter, quae ideis sensualibus insunt eadem sunt cum iis, quae insunt corporibus».

<sup>78</sup> Per un'analisi dettagliata di quest'interpretazione wolffiana della *reductio ad unum* di Leibniz ci si permette di rimandare a P. Rumore, *Die Bilder der Seele. Vorstellung und Einheit*, in L. Cataldi Madonna (a c. di), *Macht und Bescheidenheit der Vernunft*, cit., pp. 111-122.

della rappresentazione wolffiana dipende in maniera diretta dall'assunto fondamentale della sua psicologia. Come si è detto, Wolff recupera infatti la convinzione leibniziana secondo cui l'essenza e la natura dell'anima consistono nella *vis repraesentativa* mediante cui essa ritrae al proprio interno l'intero universo dalla prospettiva che le è propria. Il passaggio da una percezione all'altra, stimolato da un *conatus* o *percepturitus*<sup>79</sup>, è fondato sulla natura propria della *vis*, che «continuo tendet ad mutationem status subjecti, cui inest»<sup>80</sup>, e costituisce, come per Leibniz, la vita dell'anima. L'attività di questa forza fondamentale appare qui però limitata sotto due rispetti: «anima habet vim repraesentandi hoc universum – scrive infatti Wolff nella *Psychologia rationalis* – limitatam materialiter situ corporis organici in universo; formaliter constitutione organorum sensoriorum»<sup>81</sup>. Queste forme di limitazione della *vis repraesentativa* dell'anima trovano un proprio corrispettivo nel capitolo sulla «Differentia perceptionum formalis» di cui si limita a trattare la *Psychologia empirica*<sup>82</sup>, nonché, nei due capitoli dedicati alla «Differentia notionum formalis et materialis» della *Logica latina*<sup>83</sup>. Il fatto che in un caso Wolff parli di *perceptiones* e nell'altro di *notiones* non risulta, ai nostri fini, di nessun rilievo, in quanto, come sopra ricordato, nella logica il termine *notio* viene usato per designare qualsiasi forma di rappresentazione dell'anima<sup>84</sup>.

Secondo la definizione di Wolff, «*differentiam notionum materialem* dicimus eam, quae a materia earundem, seu re repraesentata desumitur»<sup>85</sup>. Essa coincide dunque con la possibilità dell'anima di rappresentarsi determinate porzioni dell'universo e non altre, quindi determinati oggetti e non altri, a seconda della posizione che vi occupa il corpo cui è connessa. Questa convinzione riposa sull'assunto secondo cui «omnes mutationes animae a sensatione

<sup>79</sup> *Psychologia rationalis*, § 481: «conatus mutandi perceptionem praesentem dicitur *Percepturitus*. Quamobrem cum in omni perceptione praesente adsit conatus mutandi perceptionem; in omni perceptione adest *percepturitus*».

<sup>80</sup> *Psychologia rationalis*, § 480.

<sup>81</sup> *Psychologia rationalis*, § 63.

<sup>82</sup> *Psychologia empirica*, §§ 29-55.

<sup>83</sup> *Logica*, vol. 2, §§ 77-115.

<sup>84</sup> *Psychologia empirica*, § 50 nota. Parimenti, già nella *Deutsche Logik* Wolff scriveva: «chiamo concetto [*Begrif*] una qualsiasi rappresentazione [*Vorstellung*] di una cosa nei nostri pensieri [*Gedancken*]» (cap. I, § 4).

<sup>85</sup> *Logica*, vol. 2, § 103.

origine ducunt»<sup>86</sup> e si traduce quindi nella possibilità dell'anima di rappresentarsi esclusivamente gli oggetti che colpiscono gli organi di senso del corpo che le è connesso<sup>87</sup>. Proprio per questa ragione diviene determinante la posizione del corpo nell'universo, cui faceva riferimento la formulazione della *Psychologia rationalis*. Sicché, la differenza tra le rappresentazioni che ne deriva concernerà il loro 'oggetto', quindi il loro essere rappresentazioni di qualcosa o di qualcos'altro, di un albero invece che di un uomo, ma anche di un oggetto particolare invece che di un universale<sup>88</sup>. In questo senso, tra *ideae* e *notiones* corre una differenza di tipo materiale. Parimenti, la differenza materiale consente di discriminare tra *notiones simplices et complexae*<sup>89</sup>, tra *notiones abstractae et concretae*<sup>90</sup>, nonché tra *notiones communes et singulares*<sup>91</sup>.

La seconda limitazione, quella formale, concerne invece il 'modo' in cui l'anima riesce a rappresentare quei suoi propri oggetti, ossia la qualità ovvero il grado di definizione delle sue rappresentazioni. «*Differentiam notionum formalem* – scrive infatti

<sup>86</sup> *Psychologia rationalis*, § 64.

<sup>87</sup> *Psychologia rationalis*, § 63: «jam vero sibi anima repraesentat hoc universum pro situ corporis organici in universo, ut scilicet non percipiat objecta nisi quae in organa sensoria agunt».

<sup>88</sup> Cfr. *Logica*, vol. 2, § 103 nota.

<sup>89</sup> Cfr. *Logica*, vol. 2, § 104-107: per nozione semplice Wolff intende quella che consiste delle sole note della cosa; complessa è invece quella che oltre alle note comprende anche elementi intrinseci o estrinseci della cosa: «qui sibi triangulum aequilaterum repraesentat ut triangulum, cujus singula latera sunt inter se aequalia; illius notio simplex est. At complexam habet notionem trianguli aequilateri, qui juxta laterum aequalitatem cogitat, vel triangulum aequilaterum per perpendicularum in duo triangula rectangula resolutum aut circulo inscriptum concipit» (ivi, § 105 nota).

<sup>90</sup> Cfr. *Logica*, vol. 2, §§ 109-111: per nozione astratta Wolff intende quella che rappresenta un qualcosa presente o meno nella cosa prescindendo dalla cosa stessa; concreta è invece quella che rappresenta qualcosa che è presente o no nella cosa proprio come sussistente nella cosa: «si color consideratur absque subjecto, cui inhaeret, abstracta est notio: sed si subjectum consideratur ut coloratum, notio concreta est» (ivi, § 110).

<sup>91</sup> Cfr. *Logica*, vol. 2, §§ 112-113: per nozione comune Wolff intende quella che rappresenta elementi comuni a più cose; quella particolare o singolare rappresenta invece una cosa particolare: «notio hominis in genere est notio communis, cum plura sint individua, quibus ea conveniunt, quae isti notioni respondent. Ast notio huius hominis, v.gr. Petri, est notio singularis, cum unicum tantum sit individuum, cui notio ista respondet» (ivi, § 113).

Wolff – dicimus eam, quae a modo cognoscendi desumitur»<sup>92</sup>. È lo stesso Wolff a fornire indicazione delle fonti a cui ha attinto nell'elaborazione di questa sua concezione, asserendo che della questione si erano occupati già prima di lui, ma non sempre in maniera soddisfacente, Cartesio, nel suo *Discorso sul metodo*, Joachim Jungius nella *Logica Hamburgensis*, infine Leibniz nelle *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, apparse sugli «Acta Eruditorum» di Lipsia nel novembre del 1684<sup>93</sup>. Tuttavia è proprio questo fortunato scritto leibniziano a costituire il primo riferimento della riflessione di Wolff rispetto al modo in cui le rappresentazioni sono in grado di cogliere il loro oggetto<sup>94</sup>. Prendendo spunto dalla controversia sulla natura delle idee scaturita tra Antoine Arnauld e Nicolas Malebranche all'indomani della pubblicazione

<sup>92</sup> *Logica*, vol. 2, § 77.

<sup>93</sup> Cfr. *ibidem*. Nonché, rispetto a Leibniz, *Deutsche Logik*, «Vorrede zur 1. Auflage», p. 109 e Id., *Ratio praelectionum Wolfianarum (in) mathesin et philosophiam universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis*, Halle 1735<sup>2</sup>, riprod. a c. di J. École, Hildesheim, Olms 1972 (GW II/36), II, cap. 2, § 27.

<sup>94</sup> Si tratta delle *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP IV, pp. 422-426; trad. it.: *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, in Id., *Scritti filosofici*, a c. di M. Mugnai, E. Pasini, Torino, UTET 2000, I, pp. 252-257. Lo scritto aveva avuto, com'è noto, un'immensa fortuna e una circolazione eccezionale. Lo stesso Kant lo conosceva bene, come attesta G. Martin, *Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellungen*, in *Kritik und Metaphysik. Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, a c. di F. Kaulbach, J. Ritter, Berlin, de Gruyter 1966, pp. 99-105, qui p. 100. La terminologia del chiaro e distinto era però certo un'eredità cartesiana: Cartesio introduce infatti questi concetti nei *Principia Philosophiae*, seppur con un significato ben diverso da quello che verrà attribuito a quei termini dalla tradizione filosofica successiva. Al § 45 dei *Principia*, significativamente intitolato «Che cosa è una percezione chiara e distinta», Cartesio scrive: «io chiamo chiara quella [*scil.*: conoscenza] che è presente e manifesta a uno spirito attento: come noi diciamo di vedere chiaramente gli oggetti, quando, essendo presenti, agiscono abbastanza fortemente, e i nostri occhi sono disposti a guardarli. E distinta, quella che è talmente precisa e differente da tutte le altre, da non comprendere in sé se non ciò che appare manifestamente a chi la considera come si deve» (ed. it. a c. di E. Garin, trad. it. di A. Tilgher e M. Garin, Roma – Bari, Laterza 1995<sup>2</sup>). Già in Cartesio compaiono dunque gli elementi dell'attenzione, della precisione e della differenza che saranno di Leibniz e poi dei wolffiani, ma spicca per la propria assenza la nozione di nota sulla cui base è strutturato l'impianto della classificazione leibniziana e wolffiana.

del trattato *Des vraies et fausses idées* (1683), Leibniz elaborava tra l'altro una classificazione dei vari generi delle idee destinata a imporsi in maniera più o meno stabile per tutto il Settecento tedesco. Volendo stabilire le distinzioni e i criteri *idearum et cognitionum*, egli scriveva: «est ergo cognitio vel *obscura*, vel *clara*; et clara rursus vel *confusa* vel *distincta*; et *distincta*, vel *inadaequata*, vel *adaequata*; item vel *symbolica*, vel *intuitiva*: et quidem si simul *adaequata*, et *intuitiva* sit, perfectissima est»<sup>95</sup>. La *notio* è *obscura* quando non è sufficiente a riconoscere la cosa rappresentata; la *cognitio* è *clara* quando è invece sufficiente a riconoscerla. Se poi si è in grado di enumerare in essa le singole note caratteristiche che consentono di distinguerla dalle altre, allora la *cognitio* è anche *distincta*, altrimenti è soltanto *confusa*. Se, in una *cognitio* distinta, anche le note sono conosciute in modo distinto, allora essa è *adaequata*; se sono invece conosciute in modo sì chiaro, ma confuso, la *cognitio* è sì *distincta*, ma *inadaequata*. Così, a seconda di quanto venga portato avanti il processo di analisi dell'idea e delle sue note, essa salirà progressivamente i gradi della scala della chiarezza. La suddivisione ulteriore tra nozioni intuitive e simboliche, anch'essa ripresa da Wolff, seppur con notevoli differenze, rimane per i nostri scopi marginale<sup>96</sup>.

La classificazione dei modi delle idee sulla scala del chiaro e distinto viene invece radicalmente recuperata da Wolff, il quale incomincia a servirsene già nei suoi scritti tedeschi dei primi del

<sup>95</sup> Leibniz, *Meditationes*, pp. 585-586.

<sup>96</sup> Rispetto alla *cognitio intuitiva* e alla *cognitio symbolica*, Leibniz e Wolff avanzano due opinioni differenti. Ancorché molto complessa, la questione può venir sommariamente resa in questo modo: mentre Leibniz ritiene che tra le due specie di conoscenza si dia una differenza irriducibile, Wolff traspone il problema della conoscenza simbolica nell'ambito di una semiotica, in base a cui il compito dei simboli è essenzialmente quello di suscitare medesime rappresentazioni in soggetti diversi, che possiedono tuttavia una medesima conoscenza intuitiva del simbolo. Rimane tuttavia interessante notare che H.A. Meissner, nel suo *Philosophisches Lexicon* del 1737, pensa di poter individuare la differenza tra le due conoscenze nel modo in cui esse rappresentano il loro oggetto nell'anima: «*cognitio intuitiva* – si legge – si dà quando mi rappresento la cosa stessa. Ad esempio, quando penso a un uomo in sua assenza e mi compare, per così dire, davanti agli occhi la sua immagine, allora mi sto rappresentando quella persona. [...] *cognitio symbolica* si dà quando mi rappresento una cosa mediante parole o altri segni». Il passo è in chiaro riferimento a *Deutsche Logik*, cap. I, § 4.

Settecento<sup>97</sup>. Tanto nella *Psychologia empirica* quanto nella *Logica*, proprio questa scala della chiarezza viene ritenuta l'oggetto della *differentia perceptionum sive notionum formalis*. Essa corrisponde alla limitazione formale della *vis repraesentativa* stabilita dalla *Psychologia rationalis*, in quanto l'oscurità, la chiarezza o la confusione delle rappresentazioni dipendono proprio dalla costituzione e dalla salute degli organi di senso che consentono, attraverso le loro modificazioni, la formazione delle idee nell'anima. Nelle sue diverse opere, di metafisica e logica, tedesche e latine, Wolff offre partizioni lievemente differenti della scala del chiaro e dell'oscuro, tra le quali tuttavia non si riscontra nessuna incongruenza rimarchevole. Nella psicologia empirica della *Deutsche Metaphysik* egli parla infatti di pensieri chiari e oscuri (*klare und dunckele Gedanken*)<sup>98</sup>, distinti e indistinti (*deutliche und undeutliche Gedanken*)<sup>99</sup>. La chiarezza consiste qui nella coscienza di possedere tali rappresentazioni, quindi nella possibilità di distinguerle da altre, di contro l'oscurità nell'impossibilità di farlo. La distinzione si raggiunge invece quando il pensiero chiaro è conosciuto con chiarezza anche nelle sue parti costitutive, che nella logica prendono il nome di note ossia «rebus intrinseca, unde agnoscuntur et a se invicem discernuntur»<sup>100</sup>. Indistinto o confuso è poi il pensiero che non distingue con chiarezza la molteplicità di note che lo compongono. Il passaggio attraverso questi diversi momenti, seppur non necessario, avviene in maniera graduale: rivolgendo l'attenzione alle rappresentazioni consentiamo loro l'ascesa verso il sommo grado

---

<sup>97</sup> Per un raffronto analitico con le posizioni di Leibniz, le differenze progressive assunte nella concezione wolffiana, nonché sulla trasposizione della classificazione delle rappresentazioni dal piano logico a quello metafisico della psicologia cfr. l'eccellente lavoro di C. Schwaiger, *Das Problem des Glückes im Denken Christian Wolffs: eine quellen-, begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Studie zu Schlüsselbegriffen seiner Ethik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1995, pp. 139-153, «Excurs: Unentdeckte Differenzen in der Lehre von der Klarheit und Deutlichkeit bei Leibniz und Wolff». Per un'analisi dettagliata della questione del chiaro e distinto nella logica di Wolff, Baumgarten e Meier cfr. T. Boswell, *Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch*, Lang, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1991, pp. 100-125. Cfr. inoltre W. Lenders, *Die analytische Begriffs- und Urteiltstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*, cit.

<sup>98</sup> *Deutsche Metaphysik*, §§ 198-199.

<sup>99</sup> *Deutsche Metaphysik*, §§ 206-215.

<sup>100</sup> *Logica*, vol. 2, § 79.



di distinzione, qui identificato con la profondità dei pensieri (*Tiefe der Gedancken*)<sup>101</sup>. Per illustrare questo processo di chiarificazione progressiva delle rappresentazioni Wolff ricorre alla diffusa metafora della luce che dissipa le tenebre dell'anima<sup>102</sup>, facendola passare dal *regnum tenebrarum* al *regnum lucis*. Si badi che quest'immagine del *regnum tenebrarum*, poi abbondantemente recuperata nella *Metaphysica* di Baumgarten, ha costituito un importante momento di riflessione per Kant, il quale arriverà proprio di qui a concepire che entro la dimensione dell'oscurità possano svolgersi importanti attività psichiche, tra cui l'arte celata dello schematismo (la celebre *verborgene Kunst*)<sup>103</sup> occupa certo una posizione di primo piano. Peraltro, proprio la metafora della luce nell'anima ha spinto Tonelli a supporre, non senza un solido fondamento, che lo stesso concetto di *Aufklärung* sia in qualche misura debitore nei confronti di questa concezione tipicamente illuministica della filosofia come processo di chiarificazione delle rappresentazioni<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 209.

<sup>102</sup> *Deutsche Metaphysik*, §§ 203-204, nonché *Psychologia empirica*, §§ 35-36.

<sup>103</sup> *KrV A 141 / B 180*; sulla questione si rimanda al lavoro di 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 (a c. di), *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Hässlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Aisthesis, Bielefeld 2006. Sul problema delle rappresentazioni oscure nel Settecento tedesco, in particolare riferimento a Kant, cfr. F. Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin, de Gruyter 2005.

<sup>104</sup> G. Tonelli, «Lumières», «Aufklärung»: a note on semantics, «International Studies in Philosophy», 6 (1974), pp. 166-169; in quest'idea Hinske ha voluto riconoscere una delle idee guida dell'*Aufklärung*: cfr. N. Hinske, *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, apparso come saggio conclusivo (pp. 407-458) di R. Ciafardone, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung*, rielab. tedesca a c. di N. Hinske, R. Specht, Stuttgart, Reclam 1990, qui in particolare pp. 413-414. Si badi, per inciso, che la stessa terminologia del chiaro e distinto, ancorché elaborata *ad hoc*, si era rapidamente diffusa ben al di là della sfera strettamente filosofica, diventando di uso comune addirittura nei registri della politica prussiana; è così che Federico II – nel suo tedesco insolito, che è bene riportare in originale – annotava un resoconto confuso della direzione delle accie e delle dogane: «dieses verstehe gar nicht ich bitte um Deutlichen bericht dan in dunkeln Sachen verstehe ich armer Teufel nicht. Deutlich, Deutlich», Friedrich II., *Wonach Er sich zu richten hat. Urteile und Verfügungen*, a c. di G. Piltz, (DDR) Berlin, Eulenspiegel 1988, p. 10.

La medesima classificazione della *Deutsche Metaphysik* ritorna pressoché immutata nella *Psychologia* del 1732<sup>105</sup>; sono invece le due logiche, tedesca e latina, a fornire una scala più completa dei gradi del rappresentare, integrandola, con le coppie completezza *versus* incompletezza (*notio completa/incompleta* ovvero *ausführlicher/unausführlicher Begriff*)<sup>106</sup>, nonché adeguatezza *versus* inadeguatezza (*notio adaequata/inadaequata* ovvero *vollständiger/unvollständiger Begriff*)<sup>107</sup>. La rappresentazione distinta è completa quando le note sono sufficienti a conoscere la cosa e a distinguerla dalle altre, mentre è incompleta quando sono insufficienti; adeguata o inadeguata è invece a seconda che si possieda o no una conoscenza a sua volta distinta delle note caratteristiche. Il passaggio dalle rappresentazioni chiare e confuse ai vari gradi della distinzione riguarda, come è noto, l'esercizio della *facultas cognoscendi superior*, cui compete per l'appunto l'esercizio dell'attenzione<sup>108</sup>; la differenza non genetica ma limitata al grado di perfezioni delle rappresentazioni relative alle due componenti della facoltà conoscitiva, inferiore e superiore, contro cui Kant polemizzerà aspramente, è questione ormai più che consolidata nella critica e non necessita di venir qui ulteriormente argomentata.

### 5. Innatismo e parallelismo psico-fisico

Quel che è invece opportuno rimarcare è che, in base a queste due limitazioni, materiale e formale, della *vis repraesentativa*, l'anima genera al proprio interno una serie di rappresentazioni del mondo che intrattiene una corrispondenza parallela con la serie di eventi mondani e fisici rappresentati. Questo assunto wolffiano ha un proprio fondamento nella convinzione leibniziana secondo cui le rappresentazioni dell'anima si accordano alle modificazioni del mondo in base a un'armonia prestabilita – l'unico tipo di

<sup>105</sup> *Psychologia empirica*, §§ 30-39.

<sup>106</sup> *Logica*, vol. 2, § 92; *Deutsche Logik*, cap. I, §§ 20. Questa coppia è evidentemente pensata come un'integrazione, ovvero un'esplicitazione del dettato delle *Meditationes* di Leibniz, cfr. C. Schwaiger, *Das Problem des Glücks im Denken Christian Wolffs*, cit., pp. 144-145.

<sup>107</sup> *Logica*, vol. 2, §§ 94-96; *Deutsche Logik*, cap. I, §§ 16-17.

<sup>108</sup> Cfr. *Psychologia empirica*, Sec. III, cap. 1.

rapporto tra le due specie di modificazioni che, secondo Wolff, sia effettivamente constatabile per via empirica<sup>109</sup>. Tuttavia, la soluzione che Wolff fornisce al problema del rapporto tra ambito psichico e ambito fisico, e nella fattispecie, tra l'anima e il corpo che le compete, risente di importanti influenze che testimoniano, ben al di là di Leibniz, sia l'importanza dell'eredità dualistica cartesiana, sia la sensibilità al fascino della teoria degli attributi e dei modi della sostanza di matrice spinoziana, sia, non da ultimo, il forte ridimensionamento della prospettiva innatistica dietro le sollecitazioni dell'empirismo di stampo lockiano<sup>110</sup>. D'altra parte, lo stesso problema di conciliare le modificazioni di una sostanza immateriale con quelle di una sostanza corporea non poteva che darsi entro una prospettiva di tipo dualistico, di per sé del tutto estranea alla concezione leibniziana originaria. Per Leibniz la questione del *commercium* tra le due sostanze non poteva essere un problema: a partire da ciò è facile intuire fino a che punto possa essere inopportuno riferirsi in questo contesto all'espressione 'filosofia leibniziano-wolffiana'.

Tuttavia, proprio in esplicito richiamo a Leibniz e alla polemica post-cartesiana, Wolff aveva affrontato già nella *Deutsche Metaphysik* il problema della natura della corrispondenza tra le modificazioni dell'anima, ossia le sue rappresentazioni, e quelle del corpo. La conclusione armonicistica a cui era a quel tempo pervenuto gli derivava dalla constatazione dell'assurdità dell'ipotesi a essa contraria, ossia dall'impossibilità di ammettere tra i due enti un *commercium* nella forma di un *influxus physicus*, quindi diretto, tra i due enti. Ciò avrebbe infatti implicato la possibilità, inammissibile, che «una forza fisica passasse dal corpo all'anima e che venisse in essa trasformata in una forza spirituale e, d'altro canto, che una forza spirituale passasse dall'anima al corpo divenendo in esso una forza fisica»<sup>111</sup>. In questo modo Wolff escludeva qualsiasi tipo di causazione tra le serie di enti ontologicamente

<sup>109</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 766.

<sup>110</sup> Sull'importanza delle istanze empiristiche entro il sistema razionalistico wolffiano cfr. L. Cataldi Madonna, *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus: Die philosophia experimentalis universalis*, Hildesheim, Olms 2001 (GW III/62).

<sup>111</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 762. Cfr. inoltre *Anmerkungen*, ad § 761.

indipendenti<sup>112</sup>. L'accordo armonicistico tra le loro modificazioni – pensato da Wolff nella forma di un parallelismo psico-fisico analogo alla corrispondenza tra i modi degli attributi prevista da Spinoza<sup>113</sup> – vuole invece che tanto tra le modificazioni del corpo quanto tra quelle dell'anima si dia un ordine di successione ragionevole (*unverrückte Ordnung*)<sup>114</sup>, legittimato cioè dal fatto che in entrambi gli ambiti ogni modificazione prodotta ha la propria *ratio* necessaria in quella che la precede. Ciò gli consentiva peraltro di ipotizzare à la Leibniz un unico intervento di armonizzazione iniziale, scongiurando in tal modo il pericolo del ricorso perpetuo a un intervento sovranaturale<sup>115</sup>.

Come nella *Deutsche Metaphysik*, anche nel *corpus latinum* il problema si presenta entro le pertinenze della psicologia razionale. Ancorché illustrata in maggior dettaglio, la posizione di Wolff ritorna nel 1734 pressoché immutata. «*Systema harmoniae praestabilitae dicitur* – scrive ora Wolff – quo commercium animae et corporis explicatur per seriem perceptionum atque appetitionum in anima et seriem motuum in corpore, quae per naturam animae ac corporis armonicae sunt, seu consentiunt»<sup>116</sup>. Per mezzo della propria forza rappresentativa, l'anima produce le proprie modificazioni sì in concomitanza con le modificazioni del corpo<sup>117</sup>, ma «independentem ab omni principio externo», al

<sup>112</sup> Cfr. *Deutsche Metaphysik*, §§ 774-781, nonché §§ 529, 535-536. La questione è illustrata in maniera analitica in P. Kobau, *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Torino, Trauben 2004, cap. III.

<sup>113</sup> La presa di distanza esplicita da Spinoza in *Anmerkungen* (ad § 767) riguarda infatti la connessione tra gli elementi interni a ogni singola serie di modi e non la corrispondenza tra le due serie parallele.

<sup>114</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 767.

<sup>115</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 767, *Psychologia rationalis*, §§ 625-626. Nel 1724, redigendo le *Anmerkungen zur deutschen Metaphysik* in propria difesa contro le accuse di ateismo e spinozismo mosse dai teologi pietisti di Halle, Wolff tornerà ampiamente sulle questione (ad §§ 760-768), spiegando come il problema del *commercium* psico-fisico sia *de facto* un'ipotesi esclusivamente filosofica che non arreca nessun danno né alla dottrina della libertà individuale (*Psychologia rationalis*, § 632) né a quella della religione rivelata «lasciando a Dio la piena libertà di agire a piacere sul corpo e sull'anima» (*Anmerkungen*, ad § 760). Cfr. in particolare ad § 768, dal titolo: «con quanta esattezza l'armonia prestabilita è connessa con la teologia naturale».

<sup>116</sup> *Psychologia rationalis*, § 612.

<sup>117</sup> *Psychologia rationalis*, § 621: «etenim juxta systema harmoniae prae-

punto che la sua serie di rappresentazioni potrebbe sussistere anche qualora non si desse nessun *mundus adspectabilis*<sup>118</sup>. Nel sistema del parallelismo psico-fisico, dunque, le rappresentazioni dell'anima trovano in essa la loro *causa sufficiens*<sup>119</sup>. Questa posizione implica, sul piano psicologico, l'adesione alle tesi innatistiche che caratterizzavano peraltro anche la posizione leibniziana. Ma le dichiarazioni di Wolff a riguardo, oltretutto estremamente rare, risultano particolarmente povere, nonché in netto contrasto con quel *pruritus demonstrandi* che caratterizza invece lo spirito del suo sistema<sup>120</sup>. Polemizzando contro l'idea aristotelica, ripresa poi in buona misura dall'empirismo di Locke, di un'anima intesa come una *tabula rasa* che non sarebbe in grado di rappresentare alcunché se privata dei sensi propri e di quelli del corpo, Wolff argomenta a favore della tesi secondo cui «poiché l'anima produce le sensazioni con la forza che le è peculiare, le immagini e i concetti delle cose fisiche non penetrano in essa dall'esterno, ma questa li possiede già in sé, nel modo cioè in cui essa in quanto ente finito è possibile, non reale»<sup>121</sup>. Quindi, l'anima ha già in sé indipendentemente dai sensi ogni rappresentazio-

---

stabilitae datur series quaedam perceptionum et appetitionum in anima vi ipsi propria productarum et series quaedam motuum in corpore vi mechanismo in eodem productorum, et in serie motuum semper datur aliquis motus, qui consentit perceptioni et appetitioni in anima praesenti. Praesens igitur perceptio datur in anima, quando in corpore praesens est hic motus, seu idea materialis in cerebro».

<sup>118</sup> *Psychologia rationalis*, § 614, cfr. anche *Deutsche Metaphysik*, § 777. Ovviamente vale per Wolff anche il contrario: anche le modificazioni del mondo fisico sono del tutto indipendenti da quelle dell'anima che non ha su di esse nessun potere, cfr. *Deutsche Metaphysik*, §§ 779-780.

<sup>119</sup> *Psychologia rationalis*, § 613 nota.

<sup>120</sup> Già al tempo di *Deutsche Logik*, Wolff anticipava la propria soluzione del problema dell'origine delle idee entro la prospettiva innatistica, deputandola però all'opera metafisica: cap. 1, § 6: «ora, se per mezzo dei sensi i concetti delle cose esterne siano introdotti nell'anima come in un recipiente vuoto, o se si trovino piuttosto, per così dire, già di per sé sepolti nell'essenza dell'anima e vengano quindi ridestati solo per sua forza in occasione delle modificazioni che le cose esterne producono nel nostro corpo, di ciò non è ancora tempo di parlare. Nei miei *Pensieri intorno a Dio e all'anima dell'uomo*, e precisamente nel quinto capitolo, mostrerò che la seconda ipotesi è conforme a verità».

<sup>121</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 819. Il richiamo all'immagine aristotelico-lockiana della *tabula rasa* ritornerà trent'anni dopo anche nella *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata*, Halle 1750-1753, riprod.

ne<sup>122</sup>: anche nel caso della sensazione, la quale ha la propria ragione nel corpo, l'anima si dimostra attiva, producendola indipendentemente dalla sollecitazione del corpo ed esclusivamente in base alla propria forza di rappresentare<sup>123</sup>. La spiegazione wolffiana di questa forma di innatismo 'virtuale' ha poco di originale, limitandosi per una buona parte a riproporre l'idea leibniziana, ancorché sempre installata sull'eterogeneità ontologica di anima e corpo. Nello *status praesistentiae*, ossia *antequam corpori huic unita*, l'anima possiede già una *perceptio totalis*, la quale si trova tuttavia in stato di completa oscurità<sup>124</sup>, e il processo di chiarificazione delle idee, proprio in quanto «translatio naturalis atque successiva»<sup>125</sup> si svolge del tutto indipendentemente dal corso dei fenomeni fisici. L'apporto dei sensi alla conoscenza risulterebbe, quindi, anche qui limitato al fornire occasione (*Gelegenheit*) per la produzione di concetti<sup>126</sup>.

Questa adesione wolffiana alle posizioni innatistiche di matrice leibniziana sembra tuttavia stridere, se non addirittura contrastare, con quanto detto in sede di psicologia empirica rispetto alla natura della sensazione e alla sua dipendenza dalle modificazioni dei sensi che si poneva in quella sede ben al di là del condizionamento esercitato dalla limitazione materiale della *vis repraesentativa*<sup>127</sup>.

---

a c. di W. Lenders, Hildesheim, Olms 1970-1973 (GW II/12), vol. III, § 86 nota.

<sup>122</sup> Sulla virtualità del corredo rappresentativo dell'anima cfr. *Anmerckungen*, ad § 819: «è noto che cosa significa l'espressione: l'anima ha già in sé le sue idee o i suoi concetti. Bisogna intenderla come richiede la natura dell'anima e non spiegarla come se, per così dire, le idee e i concetti fossero nell'anima come immagini in una cassa da cui affiorano a poco a poco. [...] Questa forza è tale che essa è incline a produrre queste idee l'una dopo l'altra senza che, nuovamente, essa possa essere determinata allo scopo da una forza estrinseca».

<sup>123</sup> *Deutsche Metaphysik*, § 818; *Anmerckungen*, ad § 818.

<sup>124</sup> Derogando a quella precisione terminologica che tanto aveva lodato, Wolff precisa infatti che l'anima si trova «in statu perceptionum confusarum» (*Psychologia rationalis*, § 706), subito però dichiarato equivalente allo «status perceptionum obscurarum» (*Psychologia rationalis*, § 707); ancora *Psychologia rationalis*, § 716 nota: «anima in statu praesistentiae non habet nisi perceptiones obscuras».

<sup>125</sup> *Psychologia rationalis*, § 711, nonché § 717.

<sup>126</sup> *Deutsche Logik*, cap. 1, § 5.

<sup>127</sup> Cfr. *Deutsche Metaphysik*, § 220: «siamo soliti chiamare *sensazioni* [*Empfindungen*] i pensieri che hanno la loro *ratio* [*Grund*] nelle modificazioni delle membra del nostro corpo e sono causati dalle cose esterne». Nel

Invero, lo stesso Wolff doveva aver avvertito la forte incongruenza tra la propria propensione verso una spiegazione di tipo empiristico del fenomeno del rappresentare e gli assunti innatistici leibniziani implicati dalla teoria del parallelismo psico-fisico<sup>128</sup>. A ciò si deve verosimilmente la sporadicità delle dichiarazioni di Wolff sul tema.

Anche il parallelismo, d'altra parte, ha costituito per un certo verso un punto debole del sistema wolffiano, rappresentando di fatto una delle tesi più controverse anche all'interno della stessa scuola wolffiana. Rappresentanti fedeli e per buona parte ortodossi del wolffismo si trovarono proprio rispetto a ciò in contrasto con il *ductus* ufficiale. Persino Ludwig Philipp Thümmig, con Georg Bernhard Bilfinger il primo e fedele allievo di Wolff, anch'egli obbligato a lasciare Halle in seguito alla condanna della filosofia wolffiana, esprimerà presto le proprie perplessità sulla validità dell'ipotesi parallelistica<sup>129</sup>. La critica radicale mossa da Knutzen già verso la metà degli anni Trenta – cui si è fatto cenno e su cui occorrerà tornare più avanti – e la sua legittimazione di un *commercium* psico-fisico fondato su un modello di tipo influssonistico rappresentano uno dei tentativi più maturi di rettifica-

---

passo delle *Anmerkungen* relativo a questo paragrafo si legge: «ho qui spiegato che cosa intendo con il termine *sensazione* [*Empfindung*], cioè quel tipo [*Art*] di *Perceptionum* che in latino si chiamano *Sensationes*. In latino queste *Sensationes* possono venir dette *Ideas rerum materialium praesentium*, in quanto sono considerate modificazioni all'interno dell'anima mediante cui siamo coscienti delle cose che agiscono [*agiren*] sui nostri *Organa sensoria*», *Anmerkungen*, ad § 220. Il richiamo a Cartesio e ad Aristotele dovrebbe fugare ogni dubbio rispetto al modello che Wolff assume per definire il proprio concetto di sensazione: cfr. *Anmerkungen*, ad § 222.

<sup>128</sup> Sull'influenza di Locke su Wolff, il quale dà prova di conoscere la sua opera, mancano purtroppo a tutt'oggi studi esaurienti. Spunti importanti sono però forniti da G. Zart, *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*, cit., e da R. Specht, *John Locke*, München, Beck 1989.

<sup>129</sup> L.P. Thümmig, *Institutiones philosophiae Wolfianae*, pp. 197-198: «cum nullum systema rigorosa nitatur demonstratione, nobis erit perinde, sive aliquis, prout hoc vel istud systema probabilius visum fuerit, *Influxionistarum*, sive *Occasionalistarum*, sive denique *harmonistarum* partibus accedere, sive nullas tueri velit». Wolff ne era al corrente, ma modera la lettura di Thümmig riferendo semplicemente di una sua astensione dall'aderire a qualunque dei tre sistemi dell'influsso fisico, delle cause occasionali e del parallelismo psico-fisico, cfr. *Anmerkungen*, ad §§ 783 ss.

re questa posizione wolffiana mantenendo al contempo intatto l'impianto complessivo del suo sistema<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> Per un'analisi succinta ma indicativa sulle soluzioni del rapporto psico-fisico all'interno della scuola wolffiana cfr. G. Fabian, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele Problems (Lehre von der prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule)*, Hildesheim, Gerstenberg 1974.





### III

## I MANUALI DI KANT

### 1. *Wolff nei manuali di Kant*

Le linee fondamentali della teoria wolffiana della rappresentazione che si sono brevemente esposte si imporranno, seppur talvolta con modifiche più o meno lievi, in maniera pressoché egemonica nella filosofia tedesca del Settecento, trovando un proprio canale di diffusione capillare nell'ingente produzione manualistica cui la scuola wolffiana mise capo. Sicché, specialmente rispetto alle questioni psicologiche e alle loro ripercussioni in campo epistemologico ed etico, la riflessione filosofica successiva sarà costretta a confrontarsi con le posizioni wolffiane presto riconosciute come canoniche. Si tratta segnatamente dell'idea che la rappresentazione sia il medio necessario ed eminente tra l'anima e il mondo, che l'attività rappresentativa costituisca l'essenza e la natura dell'anima, che la *vis repraesentativa* originaria sia sempre condizionata *pro situ corporis*, che la rappresentazione, nella sua determinazione materiale e formale, intrattenga con il proprio oggetto una corrispondenza di tipo pittorico e, non da ultimo, che il parallelismo psico-fisico sia una soluzione praticabile del problema annoso del *commercium*.

Come si è visto, l'ambiente universitario in cui Kant riceve la propria formazione filosofica è profondamente permeato dalla riflessione wolffiana e, in specie, gli insegnamenti relativi alle discipline logiche e metafisiche sono in massima parte supportati dall'adozione di manuali di indubbia ispirazione wolffiana.

Non appena ottenuta la *libertas docendi*, nel 1755, Kant inco-

mincia a tenere lezioni di logica e metafisica<sup>1</sup>, le medesime discipline per cui, quindici anni più tardi, sarebbe succeduto in qualità di professore ordinario a Friedrich Johann Buck (1722-1786), dal 1770 ordinario di Matematica presso la medesima *Alma mater*. I corsi di logica e metafisica accompagnano con notevole regolarità i quarant'anni di insegnamento di Kant, il quale cesserà la propria attività all'Albertina soltanto nel semestre estivo del 1796<sup>2</sup>, ormai sensibilmente indebolito nelle proprie capacità fisiche e mentali.

Quasi senza eccezione, le biografie kantiane più o meno recenti dedicano grande spazio alla descrizione delle consuetudini dell'insegnamento universitario di Kant, alla sorprendente puntualità delle sue lezioni, al suo eloquio eccezionalmente brillante, all'insolita chiarezza delle sue spiegazioni, all'acribia con cui, anno dopo anno, ha continuato a preparare i propri corsi. La verosimiglianza di questo affresco, ormai guadagnato alla leggenda, è di fatto in buona misura verificabile attraverso la lettura delle numerose trascrizioni dei corsi, nonché dalla compulsazione delle abbondanti annotazioni che egli ha apposto a margine dei pochi testi cui, nel corso di quei quarant'anni, non ha cessato di fare riferimento. La fedeltà di Kant ai propri manuali, in particolar modo

---

<sup>1</sup> Fino al semestre invernale 1770/71, il *Catalogus* si limita purtroppo a registrare esclusivamente i corsi tenuti dai professori ordinari e straordinari della Facoltà; il nome di Kant compare così soltanto a partire dal 1770, quando cioè ottenne l'ordinariato. Gli annunci delle lezioni dei *Privatdozenten*, solitamente destinati al cosiddetto *schwarzer Brett*, non sono dunque qui documentati. La parte cospicua delle notizie circa l'attività di insegnamento di Kant deriva ancor oggi dal lavoro di E. Arnoldt (curato e integrato da O. Schöndörffer), *Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizien und Bemerkungen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a c. di O. Schöndörffer, 5/2, Berlin, Bruno Cassirer 1909, pp. 173-344, cui la recente edizione del *Catalogus* non manca di richiamarsi come a uno dei testi cardine della *Kant-Forschung* dell'ultimo secolo.

<sup>2</sup> Kant annuncia ancora lezioni di Metafisica per il semestre invernale 1796/97 e di Logica e Geografia fisica per il semestre estivo successivo «modo per valetudinem seniumque liceat». Secondo quel che attesta Karl Vorländer, richiamandosi ad Arthur Warda, gli atti del Senato accademico e del Collegio per l'istruzione superiore riportano per i semestri dal 1796 al 1798 annotazioni manoscritte di Kant relative alla sua impossibilità di tenere lezioni a causa della debolezza dovuta all'età (K. Vorländer, *Kants Leben*, a c. di R. Malter, Hamburg, Meiner 1986, 1911<sup>1</sup>, pp. 163-164).

alla *Metaphysica* di Alexander Gottlieb Baumgarten, per le lezioni di metafisica e di antropologia, e all'*Auszug aus der Vernunftlehre* di Georg Friedrich Meier, per quelle di logica, rimane ancor oggi un elemento di grande interesse all'interno della *Kant-Forschung*. Infatti questi testi, mantenendo traccia delle progressive annotazioni scaturite, nel corso degli anni, dalle ripetute letture kantiane, consentono di rintracciare con una buona probabilità tanto gli spunti della riflessione di Kant, quanto le tappe della progressiva evoluzione dei concetti cardine della sua filosofia.

La testimonianza resa nel 1795 dal conte Gottfried Wenzel di Purgstall, più volte ricordata, illustra efficacemente il rapporto di Kant con i propri manuali:

Kant porta sempre con sé a lezione il libro, che, lo si vede, è vecchio e sudicio; credo lo porti con sé al corso ogni giorno sicuramente da quarant'anni. Tutti i fogli sono riempiti della sua minuta scrittura; inoltre, su molte pagine stampate sono incollati pezzi di carta e molte righe sono cancellate, sicché, si capisce, della Logica di Meier non resta quasi più nulla<sup>3</sup>.

Il destino della copia personale di Kant della *Metaphysica* di Baumgarten non è stato diverso, come informa la biografia kantiana redatta da Reinhold Bernhard Jachmann. Ricordando come Kant si servisse a lezione di «foglietti su cui aveva annotato i suoi pensieri in scrittura minuta e abbreviata» e come «a molte lezioni non portasse nemmeno un quaderno, avendo soltanto sul margine dei testi qualche appunto che gli faceva da guida», Jachmann nota come dei manuali di Baumgarten e Meier Kant «si servisse soltanto per la suddivisione in parti e capitoli, e ne approfittasse per dimostrare quanto le loro affermazioni fossero illecite»<sup>4</sup>.

Queste considerazioni sono in qualche misura sufficienti a risolvere il mistero della fedeltà quarantennale di Kant ai suoi manuali: le osservazioni e le migliorie apportate nel corso del tempo avevano difatti reso quei volumi due canovacci insostituibili per lo

---

<sup>3</sup> *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, a c. di R. Malter, Hamburg, Meiner 1990, p. 420.

<sup>4</sup> R.B. Jachmann, *Immanuel Kant descritto in lettere a un amico*, in L.E. Borowski, R.B. Jachmann, E.A.Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant*, cit., pp. 135-136.

svolgimento delle lezioni. «Nell'equilibrio difficile, non solo oggi, tra ricerca e insegnamento – compendia efficacemente Norbert Hinske in esplicito riferimento all'*Auszug* di Meier – [...] passare a un altro manuale avrebbe comportato un tale dispendio di tempo e di energia, che a Kant sarebbe rimasto poco tempo per l'elaborazione della sua nuova filosofia critica»<sup>5</sup>.

Rimane tuttavia significativo il fatto che, sin da subito, Kant abbia deciso di appoggiare la propria attività didattica a manuali di chiara ispirazione wolffiana. E ciò ben prima del 1778, quando il Ministro von Zedlitz avrebbe emanato un apposito *Reskript* per imporre a ogni docente e per ogni singolo corso l'adozione di uno specifico testo di riferimento<sup>6</sup>. La propensione di Kant per le opere di due esponenti certo in buona misura 'indipendenti', ma inequivocabilmente riconducibili alle schiere dei wolffiani, rimane una questione di cui la ricerca kantiana deve tenere conto. Il fatto poi che egli – come testimonia Ludwig Ernst Borowski nella biografia riveduta dallo stesso Kant – abbia iniziato le proprie lezioni di metafisica seguendo Friedrich Christian Baumeister (verosimilmente le *Institutiones metaphysicae* pubblicate a Wittenberg nel 1736), per passare solo successivamente a Baumgarten, elimina ogni dubbio rispetto alla direzione in cui si è fin da principio orientata la sua scelta<sup>7</sup>.

Se, così, le lezioni universitarie di Kant hanno costituito, a suo dire<sup>8</sup>, la fucina di idee da cui è maturata la sua riflessione trascendentale, rispetto al problema della rappresentazione risulta evidente come il confronto continuo, metodico e puntiglioso, con i propri autori abbia spinto Kant a prendere progressivamente le distanze dalla concezione canonica di matrice wolffiana in vista del-

<sup>5</sup> N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Scuola Normale Superiore 1999, pp. 36-37.

<sup>6</sup> Cfr. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin, Bruno Cassirer 1918, trad. it. di G.A. De Toni, *Vita e dottrina di Kant*, Firenze, La Nuova Italia 1977, p. 24. Soltanto le discipline rispetto a cui veniva riconosciuta l'assenza di un testo di riferimento adeguato, come ad esempio la geografia fisica, potevano non conformarsi al *Reskript* in questione, cfr. G. Lehmann, *Einführung in Kants Vorlesungen*, in Id., *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin, de Gruyter 1969, pp. 67-85.

<sup>7</sup> Cfr. L.E. Borowski, *Descrizione della vita e del carattere di Immanuel Kant, accuratamente riveduta e corretta da Kant stesso*, cit., p. 16.

<sup>8</sup> Cfr. Kant, Ak XIII, 539.

l'elaborazione di una nuova teoria della rappresentazione, nonché di una rigorosa riorganizzazione sì terminologica, ma anche concettuale del patrimonio rappresentazionistico tradizionale. I due scritti di Baumgarten e Meier costituiscono quindi un patrimonio insostituibile per comprendere sia l'innovazione della formulazione kantiana, sia il contesto storico entro cui essa matura.

## 2. Kant e la *Metaphysica* di A. G. Baumgarten

La *Metaphysica* di Baumgarten ha costituito, come è noto, un testo fondamentale per Kant. Egli vi fa riferimento diretto tanto per le sue lezioni di metafisica a partire dalla metà degli anni Cinquanta, quanto per i nuovi e fortunati corsi di antropologia che incomincia a tenere, *praeunte Baumgartenio*, nei primi anni Settanta<sup>9</sup>. Stando a quanto attesta il *Catalogus praelectionum* dell'Università Albertina, infatti, proprio nel semestre invernale 1772/73 Kant annuncia per la prima volta un corso di antropologia, mosso dalla necessità di rimpiazzare un corso di fisica teorica soppresso *ob defectum auditorum*<sup>10</sup>. Da questo momento, l'antropologia diviene un tema centrale dell'attività didattica kantiana, al punto che il corso ritorna in ogni semestre invernale fino al

<sup>9</sup> Cfr. anche *Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegeben von Fr. Ch. Starke* (=Johann Adam Bergk). *Wer Menschen kennen lernen will, der muß sie nach ihren Wünschen beurtheilen*, Leipzig 1831, ora in Ak XXV.2, 849-1203: «poiché non vi è altro testo sull'antropologia, adatteremo come filo conduttore [*scil.*: di queste lezioni] la psicologia metafisica [*scil.*: empirica] di Baumgarten», p. 859.

<sup>10</sup> Per una illustrazione puntuale della genesi dell'antropologia kantiana cfr. N. Hinske, *Kants Idee der Anthropologie*, in H. Rombach (a c. di), *Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg – München, Alber 1966, pp. 410-427. Hinske discute anche la tesi di H.D. Irmscher, secondo cui sarebbe verosimile che Kant si fosse occupato di psicologia empirica, se non di antropologia, già negli anni dal 1762 al 1764, nell'ambito della preparazione delle lezioni di metafisica che avrebbe tenuto nel semestre invernale 1765/66 (la psicologia empirica, in quanto «scienza empirica metafisica dell'uomo», avrebbe costituito l'introduzione alla metafisica vera e propria), cfr. *ivi*, p. 412 e n. 5. La questione compare anche in R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht»*, Hamburg, Meiner 1999, versione elettronica: <http://www.uni-marburg.de/kant/webseiten/kommentar/kommentar.html>, p. 4.

1795/96<sup>11</sup>. Per tutti quegli anni, Kant pone alla base delle proprie lezioni la sezione di psicologia empirica delle *Metaphysica* baumgarteniana (§§ 504-739). Poiché, come si è visto, in ogni sistema metafisico di ispirazione wolffiana il concetto di rappresentazione occupa una posizione centrale entro la riflessione sulla psicologia, il cosiddetto *corpus anthropologicum*<sup>12</sup> kantiano costituisce un riferimento obbligato per lo studio della presente indagine.

Riguardo al ruolo che deve essere attribuito all'antropologia rispetto al sistema della filosofia kantiana si è scritto molto e, a tutt'oggi, la questione del suo rapporto con la filosofia critica rimane un argomento assai dibattuto all'interno della *Kant-Forschung*<sup>13</sup>. L'antropologia, a differenza della filosofia pura, si presenta difatti

<sup>11</sup> Nella nota conclusiva alla «Vorrede» dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Kant osserva di aver tenuto «per circa trent'anni due generi di lezioni riguardanti la *conoscenza del mondo*, ossia nel semestre invernale di *antropologia* e in quello estivo di *geografia fisica*», Ak VII, 122; trad. it.: *Antropologia pragmatica*, a c. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Roma – Bari, Laterza 1985 (1969<sup>1</sup>), p. 6. Tuttavia i «trent'anni» non possono essere riferiti ai soli corsi di antropologia che andarono dal 1772/73 al 1795/96, ma si riferiscono molto probabilmente al periodo in cui Kant ha tenuto contemporaneamente entrambi i corsi.

<sup>12</sup> Esso si compone innanzitutto dell'unico scritto di antropologia che Kant ha effettivamente dato alle stampe, ossia la tarda *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798, Ak VII, 117-333, trad. it. *Antropologia pragmatica*, cit.), quindi dell'*Handschriftlicher Nachlaß* (Ak XV.1-2) che raccoglie le annotazioni apposte nel corso degli anni alla *psychologia empirica* di Baumgarten e, infine, delle *Vorlesungen über Anthropologie* (Ak XXV.1-2), vale a dire delle trascrizioni più o meno complete delle lezioni, compilate talvolta direttamente dagli uditori, talaltra da estensori successivi. Nella recente edizione di Ak XXV non è tuttavia inclusa la trascrizione del corso di antropologia raccolta in A. Kowalewski (a c. di), *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach dem neu aufgefundenen Kollegenheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken*, Hildesheim, Olms 1965.

<sup>13</sup> Per un'analisi del rapporto che intercorre fra l'antropologia kantiana e il sistema della filosofia critica, con particolare riguardo alle problematiche della sua componente pratica, cfr. N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg – München, Alber 1980, pp. 99-105; riguardo al rapporto fra l'antropologia, intesa nella sua stretta interdipendenza con la psicologia empirica, e la filosofia critica cfr. M. Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt, Lang 1976, in particolare pp. 68-75, nonché R. Martinelli, *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, Bologna, Il Mulino 2004. Cfr. inoltre R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht»*, cit., «Einleitung», § 4, versione elettronica, pp. 25-30.

come una disciplina empirica<sup>14</sup>, che ha come proprio fine quello di conseguire una conoscenza complessiva dell'uomo fondata sull'esperienza, ossia sull'osservazione di come l'uomo conosce se stesso e il mondo, e di come agisce in esso. Per quel che concerne la sua caratterizzazione disciplinare, l'antropologia kantiana è – al di là del carattere empirico – una scienza, ossia «una dottrina della conoscenza dell'uomo concepita sistematicamente»<sup>15</sup>. Il suo oggetto viene invece determinato in virtù della specificazione pragmatica<sup>16</sup>: l'antropologia così intesa «mira a determinare quel che l'uomo, in quanto essere libero, fa o deve fare di se stesso»<sup>17</sup> e, in tal modo, si distingue dall'etica, poiché «l'oggetto dell'etica è la qualificazione *morale* della *saggezza*, [mentre] l'oggetto originario dell'*antropologia* è la qualificazione *pragmatica* della *prudenza* (*phronesis*)»<sup>18</sup>. Se dunque il carattere pragmatico consente di discriminare l'ambito di interesse dell'antropologia da quello della morale, il suo carattere empirico – così come quello della psicologia empirica, sua componente e suo fondamento<sup>19</sup> – consente di attribuirle un'adeguata collocazione accanto al sistema della filosofia pura. Kant stesso scrive difatti alla fine della «Architettonica» della prima *Critica*:

---

<sup>14</sup> Riguardo alla concezione kantiana dell'antropologia come *Beobachtungslehre*, ossia come disciplina empirica che studia l'uomo come oggetto dell'esperienza del senso interno, cfr. *Anthropologie Friedländer*, Ak XXV.1, 472-473; *Menschenkunde*, Ak XXV.2, 856-858, 864, *Anthropologie Busolt*, Ak XXV.2, 1435.

<sup>15</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 120, trad. it. cit., p. 3; relativamente al valore scientifico del metodo e del sistema dell'antropologia cfr. *Anthropologie Busolt*, Ak XXV.2, 1435-1436.

<sup>16</sup> A partire dall'*Anthropologie Friedländer*, ossia dalle lezioni del semestre invernale 1777/78, si smette di definire l'antropologia in base alla sua stretta connessione con la psicologia empirica, ma si introduce il concetto di pragmatico che costituisce la peculiarità della trattazione kantiana, cfr. *Anthropologie Friedländer*, Ak XXV.2, 469-471; *Anthropologie Pillau*, Ak XXV.2, 733; *Menschenkunde*, Ak XXV.2, 853-857; *Anthropologie Mrongovius*, Ak XXV.2, 1211.

<sup>17</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 119, trad. it. cit., p. 3.

<sup>18</sup> N. Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, cit., p. 101. Cfr. anche *Anthropologie Friedländer*, Ak XXV.2, 470-471; *Menschenkunde*, Ak XXV.2, 855; *Anthropologie Mrongovius*, Ak XXV.2, 1210-1211; *Anthropologie Busolt*, Ak XXV.2, 1436.

<sup>19</sup> Cfr. *Anthropologie Parow*, Ak XXV.1, 243.



dove porremo la psicologia empirica? [...] là dove ha da essere collocata la scienza della natura vera e propria (empirica), ossia dalla parte della filosofia applicata, a cui la filosofia pura conferisce i principi a priori e che deve essere pertanto legata alla filosofia pura, senza essere confusa con essa [...] perché possa trovare la propria residenza nel seno di un'antropologia sviluppata in ogni suo dettaglio (in analogia con la scienza empirica della natura)<sup>20</sup>.

In questa sua autonomia, l'antropologia kantiana rimane però almeno in parte legata ai risultati della filosofia critica. Tuttavia, riguardo al tema della rappresentazione e all'organizzazione dei diversi elementi rappresentativi all'interno della teoria della conoscenza kantiana, essa dimostra una propria indipendenza dovuta essenzialmente alla sua peculiarità metodologica. L'antropologia è infatti in grado di supplire alle intrinseche deficienze della filosofia critica, determinate dal fatto che quest'ultima è *per definitionem* una filosofia 'pura'. Essa ha il compito di indagare le capacità dell'anima a cui la filosofia pura non può permettersi di arrestarsi: è cioè in grado di offrire una descrizione 'osservativa' di quei procedimenti mediante cui il soggetto consegue di norma le proprie rappresentazioni. L'antropologia kantiana – almeno nella sua sezione didattica – trae così dalla psicologia empirica il proprio intento fondamentale: la descrizione sistematica delle leggi naturali che regolano i processi mentali del soggetto, ovvero il suo modo di rappresentarsi il mondo. Ed è per questa ragione che il richiamo all'antropologia costituisce un momento imprescindibile per l'analisi del ruolo della rappresentazione nella gnoseologia kantiana, al contempo preliminare allo studio della questione nella *Critica della ragion pura*. Come si mostrerà in seguito, infatti, sin dagli anni della sua prima produzione Kant articolerà le proprie riflessioni entro la cornice psicologica tratteggiata nella metafisica di Baumgarten,

---

<sup>20</sup> *KrV* B 877 (tra le numerose traduzioni italiane si è qui deciso di fare riferimento al pregevole lavoro di C. Esposito, Milano, Bompiani 2005). Kant ricusa la possibilità di collocare la psicologia empirica entro la trattazione della metafisica, così come accadeva invece tra i wolffiani, sulla base di un presupposto di tipo metodologico che esclude dalla scienza metafisica ogni tipo di conoscenza empirica; questo distanziamento dall'impostazione anche baumgarteniana viene discusso soprattutto nelle lezioni fino agli anni 1775/76: cfr. ad es. *Anthropologie Collins*, Ak XXV.1, 8; *Anthropologie Parow*, XXV.1, 244; *Anthropologie Friedländer*, Ak, XXV.1, 473.

sposando determinate concezioni che, seppur presenti in tutta la tradizione wolffiana, godevano qui di una particolare centralità.

### 3. *Baumgarten: pensiero e rappresentazione*

La fondazione della psicologia come scienza metafisica, nonché la sua articolazione in una componente empirica e una razionale risalgono, come si è visto, a Christian Wolff. Nel giro di pochi anni questa suddivisione della psicologia conosce un forte consolidamento in Germania, al punto che è possibile ritrovarla nella grande parte dei manuali di metafisica della scolastica wolffiana<sup>21</sup>. Essa rappresenta parimenti il modello in base a cui si articola la trattazione psicologica interna alla *Metaphysica* di Baumgarten (1739,1757<sup>4</sup>)<sup>22</sup>, ove si legge per l'appunto: «psychologia asserta sua 1) ex experientia propius, empirica, 2) ex notione animae longiori ratiociniorum serie deducit, rationalis» (§ 503). Tuttavia, Baumgarten era un wolffiano *sui generis*: la sua opera non si esaurisce nell'illustrazione pedissequa delle dottrine di Wolff o nella sua riproposizione in nuovi manuali di scuola; egli rappresentava piuttosto la nuova avanguardia della filosofia tedesca – e ciò non soltanto in virtù della sua fondazione dell'estetica come disciplina autonoma. Baumgarten, e con lui il suo allievo e amico Georg Friedrich Meier, sosteneva «una forma più libera di wolffianismo»<sup>23</sup>, non di rado ricusandone ovvero radicalizzandone gli as-

<sup>21</sup> Tale ripartizione della psicologia in empirica e razionale compare – tenendo in considerazione soltanto i manuali wolffiani più noti – in F.Ch. Baumeister, *Institutiones metaphysicae*, §§ 479-480 e §§ 483-688; in L.P. Thümmig, *Institutiones philosophiae wolffianae I*, §§ 2-3 e §§ 8-170; in J.P. Reusch, *Systema metaphysicum antiquiorum atque recentiorum item propria dogmata et hypotheses exhibens I*, §§ 309-512, riprod. ed. Jena 1735 in GW III/27, 1990; in A. Böhm, *Metaphysica in usum auditorii sui ordine scientifico conscripta*, §§ 330-510, riprod. ed. Gießen 1767<sup>2</sup> in GW III/42, 1998.

<sup>22</sup> La *Metaphysica* di A.G. Baumgarten viene qui citata secondo il testo della sua settima edizione (Halle 1779; riprod. Hildesheim, Olms 1963); in Ak XV.1, 3-54 viene riportato il testo delle sezioni I-XVIII della *Psychologia empirica* secondo la quarta edizione della *Metaphysica* (1757), quella utilizzata da Kant, che però non differisce dalle successive.

<sup>23</sup> Cfr. N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, cit., p. 35.

sunti fondamentali. Anche la sua psicologia empirica è quindi ben più che una semplice esposizione delle tesi della *Psychologia empirica* wolffiana; essa è piuttosto la sede in cui si delineano, seppur in maniera discreta, alcune significative prese di posizione rispetto al lascito terminologico e concettuale del wolffismo ortodosso, che si riveleranno talvolta cruciali per quel che concerne la genesi e l'evoluzione della riflessione di Kant<sup>24</sup>.

La 'rappresentazione' occupa una posizione di rilievo all'interno di questa parte della psicologia, in quanto la determinazione metodologica di tale disciplina impone che essa prenda l'avvio dallo studio delle 'modificazioni' dell'anima che possono venir registrate dalla semplice osservazione empirica. A differenza di Wolff, Baumgarten introduce la *repraesentatio* proprio nei paragrafi incipienti di questa terza parte della *Metaphysica*, ricorrendo – come gli era pressoché usuale – a una formulazione tanto lapidaria quanto bisognosa di spiegazione. «Cogitationes sunt repraesentationes – scrive infatti al § 506 – Ergo anima mea est vis repraesentativa». Sotto la parvenza di una chiarezza quasi tautologica, tale affermazione racchiude in sé i presupposti fondamentali del rappresentazionalismo baumgarteniano e segna, al contempo, un importante momento di svolta nella concezione della natura dei 'contenuti di pensiero'<sup>25</sup>. Il richiamo al celebre passo della Terza Meditazione di Cartesio si impone da sé.

Quaedam ex his [*scil.*: ex meis cogitationibus] tanquam rerum imaginis sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen, ut cum Hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelum, vel Deum cogito; aliae vero alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae co-

---

<sup>24</sup> Lo studio del rapporto che intercorre fra le psicologie empiriche dei due autori rimane purtroppo a tutt'oggi un *desideratum* della ricerca filosofica sull'*Aufklärung*, il cui adempimento, seppur almeno in parte imprescindibile, scavalcherebbe tuttavia i confini del presente lavoro.

<sup>25</sup> Cfr. a questo proposito le documentate riflessioni di A. Kemmerling, *Cartesische Ideen*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 36 (1993), pp. 43-94, poi riesposte in dettaglio nel volume Id., *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp 1996. Sul concetto di rappresentazione in Cartesio e sulla sua centralità per la riflessione contemporanea cfr. poi l'eccellente lavoro di D. Perler, *Repräsentation bei Descartes*, Frankfurt, Klostermann 1996.

gitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector; et his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem judicia appellantur<sup>26</sup>.

L'equivalenza istituita *expressis verbis* da Baumgarten tra i pensieri e le rappresentazioni muove così inequivocabilmente nella direzione indicata da Leibniz, vale a dire verso il riconoscimento della natura rappresentativa di ogni manifestazione dell'attività dell'anima. Nell'esposizione succinta propria dell'opera, la formulazione esplicita di Baumgarten rende così la *repraesentatio*, ben più che in Wolff, un elemento cardine dell'indagine psicologica. Il ripetuto richiamo di Kant a questa nozione trova verosimilmente in questo passo uno dei suoi spunti principali.

D'altra parte, come si è avuto modo di vedere, l'identità posta tra le *cogitationes*, ossia i pensieri in senso stretto, e le *repraesentationes* era allora tutt'altro che scontata. E ciò vale soprattutto per la filosofia tedesca pre-kantiana, dominata dalla terminologia tecnica introdotta dalla manualistica d'ispirazione wolffiana. Sicché, sebbene l'equipollenza baumgarteniana tra *cogitationes* e *repraesentationes* si allinei nella sostanza al dettato wolffiano, la sua formulazione pone l'accento in maniera ben più marcata sul fatto che gli stessi pensieri sono, proprio in quanto tali, 'rappresentazioni', modificazioni dell'anima di natura rappresentativa. Baumgarten elimina in questo modo l'ambiguità della concezione wolffiana espressa già ai tempi della *Deutsche Logik*, secondo cui mediante il concetto si è in grado di rappresentare un oggetto nei propri pensieri (*Gedancken*) «attraverso un'immagine [*Bild*], come se lo si vedesse attualmente, o attraverso semplici parole [...] o anche attraverso altri segni [*Zeichen*] [...] (tra cui possono venir annoverate anche le riproduzioni pittoriche [*Gemäblte*])»<sup>27</sup>. L'atto del rappresentare può avvenire cioè, per un verso, in maniera diretta con la produzione di un'immagine psicologica in cui l'oggetto viene raffigurato all'interno dell'anima come in una sua copia pittorica, oppure facendo ricorso ad altri segni che denotino l'oggetto e che devono però riferirsi a loro volta a un'immagine psicologica.

<sup>26</sup> Cartesio, *Meditationes metaphysicae*, III, AT VII, 37; trad. it.: *Meditazioni metafisiche*, a c. di E. Garin, Roma – Bari, Laterza 1997, p. 35.

<sup>27</sup> Wolff, *Deutsche Logik*, cap. I, § 4.

L'opinione di Baumgarten a riguardo appare molto più lineare: i pensieri rendono sempre il loro oggetto come sue rappresentazioni, ritraendolo all'interno dell'anima. La rappresentazione, poi, in quanto «medium cognoscendae alterius existentiae» è a sua volta «signum»<sup>28</sup> dell'oggetto denotato.

La stessa differenza tra *cogitationes* e *perceptiones seu repraesentationes*, che Wolff istituiva sulla base della natura necessariamente cosciente delle prime, assume qui di conseguenza un valore del tutto secondario. Il tema dell'appercezione, mediante cui le semplici *perceptiones* in Wolff divenivano *cogitationes*, non trova spazio all'interno di questa *psychologia empirica*<sup>29</sup>. Tuttavia, tra le

---

<sup>28</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 347. A questo proposito merita di venir segnalato che le rappresentazioni baumgarteniane sono veicoli di accesso diretto alle cose del mondo, 'rappresentazioni di realtà' (dove per realtà si intende la *realitas* – che ha ben poco a che fare con il concetto odierno di *Wirklichkeit* – secondo le definizioni baumgarteniane dei § 36 e § 140 della *Metaphysica*). Cfr. § 743 e § 863. Ciò vale tuttavia solo per le rappresentazioni dei sensi, poiché la sensazione è l'unica rappresentazione che si riferisca *per definitionem* a un qualcosa di attuale, presente, e che possa quindi cogliere immediatamente la *realitas* del proprio oggetto (§ 546). La possibilità di una *fallacia sensuum* (§ 545) va piuttosto attribuita alla precipitazione con cui si procede nel ragionamento, il quale ha certo nella sensazione il proprio momento d'avvio (§ 546). Stando a numerose annotazioni del *Nachlaß* antropologico, la convinzione di Kant secondo cui i sensi non possono sbagliare sembra aver trovato uno spunto fecondo in questa tesi baumgarteniana, ancorché le argomentazioni dei due autori a favore della medesima tesi muovano da presupposti assolutamente differenti. Tenendo presente quest'idea baumgarteniana si comprende appieno il monito del celebre passo dell'Introduzione alla «Dialettica trascendentale» della prima *Critica* (*KrV* A 294 / B 350): «è possibile affermare a ragione che i sensi non errano, non però nel senso che essi giudichino sempre esattamente, bensì perché essi non giudicano mai [...] non si dà alcun errore in una rappresentazione dei sensi (per il fatto che essa non contiene giudizio di sorta)».

<sup>29</sup> Nella *Metaphysica* di Baumgarten manca una definizione dell'appercezione; c'è tuttavia un qualcosa di analogo nella sua *Acroasis logica* (1761), dove al § 15 si legge: «*quae ab aliis distinguimus, ea appercipimus, eorum nobis sumus consci.* Perceptio appercepta est *cogitatio*». L'*Acroasis logica* di Baumgarten è stata edita una prima volta a Halle nel 1761 come *Acroasis logica. In Christianum L.B. de Wolff dictabat Alexander Gottlieb Baumgarten Profess. Philosoph. p.o.* (riprod. in *GW* III/5, 1973) e, una seconda volta, in un'edizione postuma, sempre a Halle, nel 1773, come *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*. La medesima affermazione

concezioni psicologiche dei due autori non sussistono differenze di rilievo. Anche Baumgarten ritiene infatti che l'anima sia per definizione un qualcosa in grado di divenir cosciente di sé e di ciò che è altro da sé (dunque di esperire una qualche forma di autocoscienza) e, parimenti, che l'attività del pensiero modifichi lo stato dell'anima, per cui «cogito, mutatur anima mea»<sup>30</sup>. Le *cogitationes*, in quanto modificazioni, sono anche qui accidenti che, come tali, possono sussistere esclusivamente in una sostanza che abbia al proprio interno la ragion sufficiente della loro esistenza: «mutationes status sunt accidentia, hinc non existere possunt nisi in substantiis, et quidem posita vi, etiam strictius dicta»<sup>31</sup>. L'anima è quindi per essenza una forza che, producendo *cogitationes*, vale a dire rappresentazioni, è primariamente qualificata come *vis repraesentativa*<sup>32</sup>. L'oggetto dell'attività rappresentativa è, anche per Baumgarten, l'universo, di cui l'anima coglie perlomeno una porzione determinata. «Cogitat anima mea saltim quasdam partes huius universi. Ergo anima mea est vis repraesentativa universi, saltim partialiter»<sup>33</sup>. E ciò avviene in piena conformità con uno dei corollari principali della dottrina monadologica leibniziana<sup>34</sup>: «singulae omnis, hinc et huius compositi *mundi monades* sunt vires repraesentativae *sui universi*, (*sunt specula eius activa, indivisibilia*,

---

del § 15 sopra riportato torna anche nell'edizione di Toellner (1773), al § 3 «perceptio appercepta est cogitatio». Tuttavia, dal momento che A. Warda, nel suo *Immanuel Kants Bücher: mit einer getreuen Nachbildung des bisher einzigen bekannten Abzuges des Versteigerungskataloges der Bibliothek Kants* (Berlin, Breslauer 1922), attesta che Kant possedeva l'*Acroasis baumgarteniana* nell'edizione del 1761, ed essendo quella del Toellner assai difforme dalla prima, è bene non tenerla eccessivamente in considerazione quando si tratti di mostrare l'influenza baumgarteniana sul pensiero di Kant. L'elenco redatto da Warda non sembra tuttavia del tutto affidabile; esso non riporta, ad esempio, il testo di metafisica di Baumeister che Kant ha utilizzato, ancorché per un brevissimo periodo, per le proprie lezioni e che verosimilmente doveva possedere.

<sup>30</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 505 e cfr. § 504.

<sup>31</sup> *Metaphysica*, § 210.

<sup>32</sup> Cfr. *Metaphysica*, § 506.

<sup>33</sup> *Metaphysica*, § 507.

<sup>34</sup> Per un'interpretazione più radicale della vicinanza di Baumgarten a Leibniz, rispetto agli altri esponenti della scuola wolffiana, si rimanda allo studio ormai classico di A. Baeumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des achtzehnten Jahrhunderts bis zur «Kritik der Urteilskraft»*, cit.

*microcosmi, mundi in compendio, suique mundi concentrationes, seu habent vim, praeditae sunt vi repraesentativa sui universi*)»<sup>35</sup>. È superfluo sottolineare come l'aderenza alla terminologia leibniziana sia evidentemente più marcata che in Wolff.

Rappresentare l'universo significa qui, in concreto, rappresentare gli enti che lo compongono, accanto alle loro rispettive modificazioni; tra questi una posizione preminente spetta innegabilmente al proprio corpo, «cuius mutationes plures cogito, quam ullius alius corporis»<sup>36</sup>. Se dunque le rappresentazioni dell'anima si rivolgono all'universo come al proprio oggetto, è la posizione del corpo connesso a quell'anima particolare a determinare tanto la porzione di universo rappresentato, quanto la qualità delle rappresentazioni relative<sup>37</sup>. «Ex positu corporis mei in hoc universo cognosci potest – precisa Baumgarten – cur haec obscurius, illa clarius, illa distinctius percipiam, i.e. repraesento pro positu corporis mei in hoc universo»<sup>38</sup>. Come aveva già precisato Wolff, anche per Baumgarten le rappresentazioni, dirigendosi a partire dalla prospettiva del corpo, rendono i propri oggetti in modo più o meno chiaro, confuso o distinto, a seconda che li colgano in maniera più o meno prossima, ovvero più o meno dettagliata. Le *Meditationes* leibniziane rimangono anche qui un riferimento imprescindibile:

quaedam distincte, quaedam confuse cogito. Confuse aliquid cogitans, eius notas non distinguit, repraesentat tamen, seu percipit. Nam si notas confuse repraesentati distingueret, quae confuse repraesentat, distincte cogitaret: si prorsus non perciperet notas confuse cogitati, per eas confuse perceptum non distinguere valere ab aliis. Ergo confuse quid cogitans quaedam obscure repraesentat<sup>39</sup>.

Stando a questa formulazione sembra emergere anche in Baumgarten una specificazione della *cogitatio* rispetto alla *repraesentatio qua talis* – una specificazione che vale da conferma ulteriore del carattere dominante della terminologia introdotta da

<sup>35</sup> *Metaphysica*, § 400.

<sup>36</sup> *Metaphysica*, § 508.

<sup>37</sup> In Baumgarten, difatti, l'anima è di per sé priva di una propria connotazione spaziale, cfr. *Metaphysica*, § 745.

<sup>38</sup> *Metaphysica*, § 512.

<sup>39</sup> *Metaphysica*, § 510.

Wolff. La *cogitatio*, a differenza della *repraesentatio*, è sempre almeno chiara, quindi sempre perlomeno cosciente; essa si presenta dunque appena al livello della chiarezza, della confusione e della distinzione, lasciando la sfera dell'oscuro alle pertinenze della sola *repraesentatio*. Tutte le *cogitationes* sono dunque, in conformità con il § 506, *repraesentationes*, ma non tutte le *repraesentationes* sono, in conformità con il § 510, *cogitationes*. Anche il *cogito* baumgarteniano si muove così con certezza nella scia della rottura proclamata da Leibniz con il cartesianesimo, la filosofia del *cogito* per eccellenza: le *cogitationes* sono certo rappresentazioni, ma comportano modificazioni dell'anima tali da dover risultare necessariamente percepibili per il soggetto. Sicché l'anima può certo essere cosciente di sé e del resto del mondo, ma non lo deve tuttavia essere necessariamente<sup>40</sup>. Più precisamente, lo stato complessivo dell'anima e delle sue rappresentazioni, la *perceptio totalis*, contempla anche per Baumgarten – la cui terminologia dovrà tornare con insistenza nelle annotazioni kantiane – la compresenza di due campi di *perceptiones partiales*: l'uno raccoglie le *petites perceptions* e costituisce il *campus obscuritatis*, il *regnum tenebrarum* ovvero, più classicamente, il *fundus animae*; l'altro, di contro, accogliendo tutte le rappresentazioni che oltrepassano la soglia della coscienza, costituisce il *campus claritatis* ovvero il *regnum lucis*, entro cui si dà il *campus confusionis, distinctiois, adaequattonis* etc.<sup>41</sup>

Tuttavia, l'attenzione rispetto alla sfera del *fundus animae* è decisamente più presente in Baumgarten che in Wolff. Quest'ultimo, anzi, ne aveva radicalmente escluso la trattazione nella sezione di psicologia empirica della *Deutsche Metaphysik*. Qui – al § 193, significativamente pensato come «Avvertimento contro un malinteso» – Wolff si premurava infatti di chiarire la propria posizione riguardo alle rappresentazioni oscure sia rispetto alla concezione dei cartesiani, sia rispetto a una loro trattazione in sede di psicologia empirica: «nessuno pensi che io [...], con i cartesiani, voglia sostenere che nell'anima non vi possa essere nulla di cui essa non sia cosciente [...]. Adesso però non posso occuparmi di

<sup>40</sup> *Metaphysica*, § 504 : «si quid in ente est, quod sibi alicuius potest esse conscius, illud est anima. In me existit quod sibi alicuius potest esse conscius. Ergo in me existit anima (ego anima esisto)», corsivo mio.

<sup>41</sup> Cfr. Baumgarten, *Metaphysica*, § 514.



null'altro se non di ciò di cui noi siamo coscienti da noi stessi, in quanto intendo riferire ciò che noi percepiamo di noi stessi; ma non si può percepire null'altro se non ciò di cui si è coscienti»<sup>42</sup>. Dovendo indagare l'anima sulla base di ciò che se ne osserva a partire dall'esperienza, nella sua prima concezione, la psicologia empirica di Wolff non poteva e nemmeno doveva occuparsi delle percezioni di cui l'anima non è cosciente: a queste non si perviene infatti attraverso la semplice osservazione dell'attività psicologica, ma piuttosto mediante un ragionamento deduttivo a partire dalle rappresentazioni coscienti – un'operazione questa che si pone ben al di là delle competenze e del dettato metodologico di una psicologia empirica<sup>43</sup>. Le rappresentazioni oscure sarebbero quindi, secondo una felice formulazione kantiana, non assolutamente inconscie, ma coscienti in maniera solo mediata<sup>44</sup>. Ed è questa la ragione per cui la psicologia empirica della *Deutsche Metaphysik* (§§ 191-539) limitava la propria analisi ai *Gedanken*<sup>45</sup>.

Baumgarten si conforma invece al dettato del *corpus metaphysicum* wolffiano e introduce nella propria *psychologia empirica* una trattazione detagliata del *fundus animae*. Si incontra qui una delle peculiarità più significative della psicologia di Baumgarten per la lettura che ne farà Kant: al di là dell'ambito antropologico in cui occupano di certo una posizione preminente, le rappresentazioni oscure, e specialmente la sfera dell'oscurità entro cui si svolge una parte cospicua dell'attività dell'animo, costituiscono un tema assai caro alla riflessione kantiana, tanto negli anni della sua prima pro-

---

<sup>42</sup> Nella propria *Deutsche Metaphysik*, Wolff rimarca di frequente la critica alla convinzione dei cartesiani secondo cui nell'anima non potevano venir ammessi contenuti oscuri, ossia rappresentazioni non coscienti, cfr. a titolo di esempio, §§ 197, § 193, 197. È curioso che, riguardo a questo problema, Wolff non si riferisca mai direttamente a Cartesio; un riferimento diretto si ha invece in Id., *Psychologia empirica*, § 23.

<sup>43</sup> Cfr. *Deutsche Metaphysik*, § 193.

<sup>44</sup> Cfr. ad es. *Menschenkunde*, Ak XXV.2, 867; *Anthropologie Busolt*, Ak XXV.2, 1439-41. Riguardo al tema delle rappresentazioni oscure e della loro importanza all'interno dell'antropologia kantiana cfr. M. Oberhausen, *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie*, «Aufklärung», 14 (2002), pp. 123-146. Nonché C. La Rocca, *Das Schöne und der Schatten*, cit.

<sup>45</sup> Curiosamente Wolff fa cedere questo presupposto metodologico rigoroso in sede di *Psychologia empirica*.

duzione quanto in quelli della maturità. Tuttavia, se tra l'analisi baumgarteniana delle rappresentazioni non coscienti e la prima formulazione wolffiana sussiste esclusivamente una differenza di tipo prescrittivo-metodologico, ben altri sono i caratteri che la distinguono da quella kantiana. Nella *psychologia empirica* di Baumgarten, l'assunto per cui la chiarezza e l'oscurità delle rappresentazioni dipendono dalla loro presenza o assenza all'interno della sfera di coscienza dell'anima è nettamente subordinato a quello che vuole che l'anima rappresentativa sia sempre condizionata in questa sua attività dalla posizione del proprio corpo nel mondo. Sulla base di questo suo specifico punto di vista, essa riesce a rappresentarsi quel che la circonda in maniera più o meno nitida, ossia più o meno chiara<sup>46</sup>, al punto che il carattere cosciente o meno delle rappresentazioni si riduce a mera conseguenza di questa sorta di 'prospettivismo'. L'oscurità e la chiarezza sono dunque giustificate in primo luogo dalla capacità dell'anima di percepire determinate cose e non altre e, in esse, determinate proprietà e non altre. Questa capacità di percepire è indubbiamente una sola cosa con la capacità di divenire coscienti di determinate cose, ma è interessante vedere come Baumgarten, almeno in questa sede, non si richiami direttamente alla coscienza o, perlomeno, non primariamente<sup>47</sup>. La trattazione kantiana delle rappresentazioni oscure prescinde invece quasi completamente dalla cornice metafisica dell'impianto baumgarteniano: per Kant le rappresentazioni cessano di essere lo specchio del mondo in un'unica sostanza particolare che riconosce in maniera più o meno chiara gli oggetti della propria attività rappresentativa, e costituiscono di per sé il patrimonio di conoscenze già acquisite a cui il soggetto non rivolge attualmente la propria attenzione, ovvero quel particolare «sforzo di divenire coscienti delle proprie rappresentazioni»<sup>48</sup>. Questa posizione kantiana è strettamente legata al suo presupposto anti-innaticistico<sup>49</sup>, che già da sé solo basterebbe a discostarla

<sup>46</sup> Cfr. Baumgarten, *Metaphysica*, § 512.

<sup>47</sup> Questo tema trova spazio invece nell'*Acroasis logica*, ossia in ambito logico e non psicologico.

<sup>48</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII 131, trad. it. cit., p. 13.

<sup>49</sup> Riguardo ai rapporti fra la posizione kantiana e le teorie innatistiche cfr. il testo, per molti aspetti fondamentale, di M. Oberhausen, *Das neue Apriori*.

dalla concezione leibniziana recuperata da Baumgarten: il soggetto non contiene virtualmente in sé tutte le proprie conoscenze, e la metafora del «mezzo mondo» che comparirebbe davanti ai nostri occhi qualora «una potenza superiore potesse soltanto dire «sia fatta luce!»», si contrappone significativamente al corrispettivo del «mondo intero» baumgarteniano<sup>50</sup>. L'interesse kantiano per la sfera dell'oscurità si sposta quindi progressivamente dalla considerazione delle forme rappresentative inconse, come autentici contenuti di pensiero che rimangono celati al soggetto, verso quella delle molteplici attività dell'animo che si svolgono in maniera pressoché inconsapevole, se non addirittura involontaria, nelle profondità insondabili dell'uomo<sup>51</sup>.

#### 4. Baumgarten: rappresentazione e percezione

L'altro fondamentale nodo problematico che si incontra entro la terminologia della psicologia baumgarteniana concerne il rapporto tra le voci latine *repraesentatio* e *perceptio*, entrambe fondamentali per la riflessione di Kant. Tuttavia, se nel caso della rappresentazione è facile stabilire una corrispondenza con la voce tedesca *Vorstellung*, di cui Kant si serve ampiamente, la questione appare meno piana nel caso della percezione. Quest'ultima, infatti, pur costituendo parimenti un *terminus technicus* del discorso kantiano, ha una storia ben più accidentata, che si concluderà – co-

---

*Kants Lehre von einer «ursprünglichen Erwerbung» apriorischer Vorstellungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1997, in particolare pp. 70-97.

<sup>50</sup> Cfr. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 135, trad. it. cit., p. 18, e i commenti di cfr. M. Oberhausen, *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie*, cit., p. 133-135 (che presta attenzione anche ai retaggi metafisici della lettura kantiana, in particolare n. 56) e di R. Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants «Anthropologie in pragmatischer Hinsicht»*, cit., 135:30, 135:33-136:3. Credo fondato sostenere che tutte le metafore kantiane utilizzate per illustrare lo stato dell'anima, in cui sono necessariamente presenti percezioni oscure (fra le altre, la metafora della carta geografica, quella del telescopio, quella del letterato e del musicista) vadano tutte intese in questo senso: a partire dall'esperienza si acquisiscono conoscenze che cadono progressivamente nell'oblio e che vengono riportate alla coscienza mediante l'intervento dell'attenzione. Cfr. *ivi*, 131:15, 131:16.

<sup>51</sup> Cfr. ancora C. La Rocca, *Das Schöne und der Schatten*, cit.

me si avrà modo di vedere – nella sua biforcazione nei concetti di *Perception* e di *Wahrnehmung*. Tuttavia, alla luce degli sviluppi kantiani, l'identità che Baumgarten pone fra la *repraesentatio* e la *perceptio* non è né soddisfacente, né definitiva: a partire dalla metà degli anni Settanta, infatti, la storia dei due termini si scinde sia da un punto di vista concettuale, sia da un punto di vista più strettamente terminologico. La *perceptio* conosce nel linguaggio filosofico una propria traduzione autonoma nel tedesco *Wahrnehmung*, con cui non viene più inteso il significato lato di 'osservare', 'rivolgere l'attenzione verso qualcosa' o più semplicemente 'cogliere', fino ad allora consolidato, ma piuttosto quello di 'percepire', nel senso ancor oggi usuale, di 'percezione eminentemente sensibile'<sup>52</sup>. Il tentativo di rintracciare nella psicologia di Baumgarten uno dei nuclei germinali della 'percezione' kantiana costituisce quindi un tipico caso in cui la storia di un'idea si intreccia inevitabilmente con quella della relativa terminologia. L'uso terminologico baumgarteniano rimanda primariamente a Leibniz. A partire dalla diffusione della filosofia leibniziana, infatti, il termine *Perception* viene accolto all'interno del registro filosofico del wolffismo con un significato vicino a quello di *repraesentatio qua talis*. Ma se in Wolff, come si è avuto modo di vedere, l'equipollenza dei due termini rimane una questione equivoca, in Baumgarten essa viene sancita al di là di ogni possibile fraintendimento. La separazione definitiva operata da Kant ha proprio in Baumgarten il suo immediato riferimento polemico.

Nel «latino intricato e talvolta pure contaminato da termini greci»<sup>53</sup> in cui è scritta la *Metaphysica* di Baumgarten, il termine *repraesentatio* risulta fin da principio assolutamente identico a quello di *perceptio*: due diversi nomi con cui si designa un solo e medesimo concetto. Come si è visto, Baumgarten precisa nei primi paragrafi della propria *psychologia empirica* che il pensiero procura all'anima – ossia a quel qualcosa che è in grado di essere cosciente

<sup>52</sup> J. Grimm, W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854, ad voc. «Wahrnehmung», versione elettronica: <http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB>. Già il cap. III della *Deutsche Metaphysik* di Wolff, «Von der Seele überhaupt, was wir nemlich von ihr wahrnehmen», attesta questo utilizzo nel senso di 'esperire', *beobachten*.

<sup>53</sup> N. Hinske, *Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants*, cit., p. 263.

di sé e di ciò che è altro da sé – determinate modificazioni, che hanno in essa la propria ragion sufficiente e che dunque sono in un certo senso prodotte dall'anima stessa in quanto *vis*. Fino al sesto paragrafo dello scritto, Baumgarten si riferisce alle modificazioni dell'anima sempre per mezzo dei termini *cogitationes* e *repraesentationes*, che distinguerà al § 510 mediante il criterio della coscienza. Nel medesimo paragrafo, tuttavia, Baumgarten introduce, accanto alla rappresentazione e al pensiero, la *perceptio* quale ulteriore voce per così dire 'rappresentativa'. In conformità con quanto si leggerà nell'edizione toellneriana della sua *Acroasis logica*, secondo cui «sibi aliquid repraesentare est illud percipere»<sup>54</sup>, nella *Metaphysica* la *repraesentatio* viene riconosciuta identica alla *perceptio*, al punto che nel corso dell'opera Baumgarten utilizza i due termini come sinonimi perfetti<sup>55</sup>. Questa loro equivalenza è confermata dal fatto che nella quarta edizione della *Metaphysica* (1757), in cui sono fornite in nota le traduzioni tedesche dei termini tecnici della trattazione, la voce *perceptio* è resa, parimenti a *repraesentatio*, con il tedesco *Vorstellung*<sup>56</sup> e, in accordo con la classificazione sopra illustrata, la percezione chiara (ossia la rappresentazione chiara) viene resa con il tedesco *Gedanke*<sup>57</sup>. Parimenti nell'*Acroasis logica* si legge: «quae ens aliquid distinguit, illa appercepit, seu eorum sibi est conscius. Perceptio appercepta est cogitatio»<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Baumgarten, *Acroasis logica* (1773), § 1.

<sup>55</sup> Cfr., ad es., Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 511, 512, 514 («totum repraesentationum in anima perceptio totalis est»), 521, 522, 523, 525, 528, 546.

<sup>56</sup> Cfr., ad es., *Metaphysica*, §§ 514, 516, 517, 525, 530, 531, 559, 634. Le voci *repraesentatio* e *perceptio*, tra loro sinonimiche, sono quindi ben distinte dalla *cogitatio*. Per questa ragione è da ritenersi erronea ed eccessivamente approssimativa la nota che Schweizer appone al § 506 della propria traduzione parziale della *Metaphysica* di Baumgarten, ove si legge che «i concetti "cogitatio", "repraesentatio" e "perceptio" vengono praticamente utilizzati come sinonimi». Anche il suo tentativo ermeneutico di azzardare una distinzione fra le forme verbali corrispondenti suona poco fondato: «nell'utilizzo di "repraesentare" – prosegue Schweizer – domina l'aspetto produttivo del "richiamare alla mente" (*Vergegenwärtigung*), in quello di "percipere", il momento recettivo inteso come una "acquisizione" (*Aufnahme*). In alcuni passi, "percipere" può venir tradotto con "conoscere" (*Erkennen*)», Baumgarten, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, a c. di H.R. Schweizer, Hamburg, Meiner 1983, qui p. 86.

<sup>57</sup> *Metaphysica*, § 529.

<sup>58</sup> *Acroasis logica*, § 3.

Per rintracciare una definizione esplicita dei termini che Baumgarten introduce nella *psychologia empirica* occorre convenientemente rivolgersi all'*Acroasis logica* del 1761. Al § 3 dei «Prolegomena Philosophiae», Baumgarten sottolinea l'identità della *repraesentatio* e della *perceptio*, insieme alla loro comune rispondenza al tedesco *Vorstellung*: «cognitio est complexus repraesentationum, seu perceptionum (*Vorstellungen*)»<sup>59</sup>. Sia nella *psychologia empirica* sia nell'*Acroasis logica* la percezione viene estesa anche al di là della sfera dei sensi, ossia all'intelletto, fugando ogni dubbio sulla possibilità di parlare di percezione soltanto in riferimento a una rappresentazione confusa, e quindi sensibile<sup>60</sup>. Ciò può suonare, soprattutto all'orecchio del lettore odierno, alquanto inconsueto, eppure: «si comparans a non comparatis abstraho, residuum est distincte perceptuum», «repraesentatio rei per intellectum est eius conceptio. Hinc conceptibile est, cuius distincta formari potest perceptio, idque in se, quod in se spectatum distincte concipi potest» e, ancora, «inconceptibile in se (absolute) esset, cuius in se spectati distincta perceptio involveret»<sup>61</sup>. È interessante notare, per inciso, che in Leibniz non era affatto così. «Ci sono due tipi di conoscenza – scriveva – quella dei fatti, che è chiamata percezione, e quella delle ragioni che è chiamata intelligenza. La percezione è delle cose singolari, l'intelligenza ha come suoi oggetti gli universali o le verità eterne»<sup>62</sup>.

Lo stesso Kant doveva aver colto chiaramente fin da subito la corrispondenza fra *repraesentatio* e *perceptio* istituita da Baumgarten, al punto che nella *Refl. 113*, datata da Adickes nel decennio successivo alla metà degli anni Settanta, traduce le

---

<sup>59</sup> Parimenti nell'edizione del Toellner del 1773, al § 1 della prima sezione, dedicata alla conoscenza e alla facoltà conoscitiva in generale, viene ribadita la suddetta identità: «sibi aliquid repraesentare est illud percipere».

<sup>60</sup> Nel lavoro di M. Casula, *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Milano, Mursia 1973 si sostiene che Baumgarten tratti esclusivamente dei quattro tipi di percezione oscura, confusa, chiara e distinta. Questo modello interpretativo non è però corretto, in quanto Baumgarten recupera *in toto* il modello di articolazione delle rappresentazioni presentato da Leibniz nelle *Meditationes*, richiamandone almeno anche i due momenti successivi, la *cognitio intuitiva* e *simbolica* (*Metaphysica*, § 620).

<sup>61</sup> *Metaphysica*, §§ 631-633.

<sup>62</sup> Leibniz, *Textes inédits*, a c. di G. Grua, Paris, Presses Universitaires de France 1948, p. 583.

*perceptiones obscurae* baumgarteniane proprio con «repraesentationes obscurae»<sup>63</sup>. Come si mostrerà nel prosieguo, sono infatti molti gli assunti kantiani che si mantengono entro la cornice della psicologia baumgarteniana, ancorché sgravata delle sue implicazioni metafisiche. Ed è facile notare come in Kant ritornino molte concezioni che, seppur spesso presenti in tutta la vulgata wolffiana, trovavano particolare rilievo proprio in Baumgarten: innanzitutto, la convinzione che l'anima, per conoscere i propri oggetti, debba ricorrere al medio della rappresentazione matura certo a partire dalla riflessione sulla *vis repraesentativa*, come presentata nella *Metaphysica*. Le alternative a questo modello – che propendevano cioè per una concezione 'diretta' della conoscenza, riferita all'oggetto senza l'introduzione di intermediari psicologici – erano molte e tutte note a Kant, il quale si mantiene tuttavia entro la prospettiva generale del rappresentazionismo più classico<sup>64</sup>. Ancor più debitrice nei confronti delle posizioni peculiari di Baumgarten rispetto alla scuola wolffiana è l'attenzione notevole che Kant riserva sin dalle sue prime produzioni al *fundus animae*, ovvero al patrimonio delle rappresentazioni oscure. L'idea kantiana secondo cui la gran parte dell'attività dell'animo si svolge nella sfera dell'oscurità e dell'incoscienza appare infatti una rielaborazione personale della concezione baumgarteniana originaria. Oltre a ciò, si vedrà come la tesi di Baumgarten, secondo cui l'anima si rappresenta il mondo a seconda della posizione ivi occupata dal suo proprio corpo, costituisca la premessa da cui si sviluppa l'esigenza kantiana di spiegare il condizionamento dell'attività del soggetto (in particolare da parte della sensibilità) attraverso l'introduzione del paradigma della materia e della forma della rappresentazione.

---

<sup>63</sup> Kant, *Refl.* 113, Ak XV, 8.

<sup>64</sup> Si pensa in primo luogo alla scuola scozzese di Thomas Reid e ai critici più accesi della *way of ideas*; cfr. J.W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, Oxford, Clarendon Press 1956, nonché Id., *Perception and Reality. A History from Descartes to Kant*, Ithaca – London, Cornell University Press 1996. Per un quadro dei loro rapporti con la riflessione kantiana cfr. M. Kuehn, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*, Kingston – Montreal, McGill-Queen's University Press 1987.

## 5. Kant e la Vernunftlehre di G.F. Meier

Se la riflessione kantiana sulla psicologia ha come proprio riferimento diretto la *Metaphysica* di Baumgarten, la sua logica matura nel lungo confronto con due testi parimenti peculiari all'interno del panorama wolffiano. Si tratta della *Vernunftlehre* e dell'*Auszug aus der Vernunftlehre* di Georg Friedrich Meier, che Kant ha utilizzato dal 1756/57 al 1796 come manuale di riferimento per i propri corsi di logica<sup>65</sup>. La scelta dei testi di Meier fra gli innumerevoli compendi allora disponibili, fra cui addirittura quello dello stesso maestro di Kant, Martin Knutzen<sup>66</sup>, era stata motivata dal loro carattere innovativo rispetto alla filosofia wolffiana più ortodossa, allora dominante nella gran parte delle università tedesche. La lettura di Meier, «giovane autore che portava un vento fresco nella logica»<sup>67</sup>, consentiva a Kant di offrire al proprio uditorio un programma originale rispetto agli altri insegnamenti della medesima disciplina. E ciò di certo portava con sé il vantaggio di trasmettere agli allievi una logica che non si riduceva alle mere pedanterie di scuola, ma che insegnava piuttosto a «comprendere, oltre che la cultura della ragione più affinata ed erudita, anche l'educazione dell'intelletto sì comune, ma attivo e sano: la prima per la vita contemplativa, la seconda per quella attiva e civile»<sup>68</sup>. Non è tuttavia inopportuno supporre che la scelta

<sup>65</sup> Per una ricostruzione dettagliata della lettura kantiana della logica di Meier cfr. M. Capozzi, *Kant e la logica*, cit., nonché E. Conrad, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1994.

<sup>66</sup> M. Knutzen, *Elementa philosophiae rationalis seu logicae*, cit.

<sup>67</sup> N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione*, cit., p. 35. Per uno sguardo rapido ma essenziale sulla natura del compendio meieriano, sul suo carattere tipicamente illuministico e sull'importanza che rivestì relativamente alla formazione del pensiero kantiano maturo cfr. anche l'«Einleitung» di N. Hinske e H. Schay a *Stellenindex und Konkordanz zu G.F. Meiers «Auszug aus der Vernunftlehre»*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1986.

<sup>68</sup> M. Immanuel Kants *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765-1766*, Ak II, 311. Si è preferito rendere l'espressione *gemeiner Verstand* con «intelletto comune», invece di far ricorso a formule quali «senso comune» e sim. per rendere ragione, da un lato, delle due ulteriori qualificazioni subito introdotte da Meier («attivo e sano») e,



di Kant sia stata probabilmente motivata, oltre a ciò, dalla più concreta speranza – legittima soprattutto negli anni di docenza privata – di assicurarsi una maggiore affluenza a lezione. Kant diventò infatti professore ordinario di Logica e Metafisica soltanto nel 1770. Tuttavia, ancorché dopo un decennio Meier non venisse più recepito come autore d'avanguardia, Kant continuò a fare lezione sulla sua logica<sup>69</sup>.

La prima edizione dell'*Auszug aus der Vernunftlehre* appare a Halle presso l'editore Gebauer nel maggio del 1752, e dunque soltanto quattro mesi dopo la pubblicazione della più imponente *Vernunftlehre*. Meier presenta l'*Auszug* come un compendio più agile del sistema esposto nella *Vernunftlehre*, pensato però per un uso strettamente didattico: proprio a ciò si devono alcune modifiche formali apportate rispetto al testo precedente, come l'aggiunta alle voci tedesche della corrispondente terminologia latina, di cui si faceva uso nell'ambiente accademico<sup>70</sup>.

Ciò permette di cogliere una delle peculiarità della *Vernunftlehre* meieriana rispetto agli altri trattati di logica a quel tempo in circolazione a Halle e negli altri centri di diffusione dell'illuminismo tedesco, ai quali Meier muoveva il rimprovero di poter essere impiegati esclusivamente da chi fosse stato un dotto di professione (*Gelehrter von Profession*). La *Vernunftlehre* era invece indirizzata a un pubblico sì colto, ma più ampio e non necessariamente accademico: essa doveva rispondere all'esigenza specificamente illuministica di fornire gli strumenti necessari a orientarsi nell'uso cor-

---

dall'altro, per rilevare il carattere intellettuale della conoscenza che pertiene a uno scritto di logica – tenendo inoltre presente che nel 1748-50 Meier aveva pubblicato i tre volumi degli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* in cui offriva, nella scia di Baumgarten, una vera e propria 'logica' della conoscenza sensibile (riprod. Hildesheim, Olms 1976).

<sup>69</sup> Cfr. N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione*, cit., p. 36.

<sup>70</sup> Il riferimento alla *Vernunftlehre* si impone come necessario per comprendere molte questioni che nell'*Auszug* trovano una formulazione eccessivamente sintetica. Lo stesso Kant, come dimostra ampiamente il *Logiknachlaß*, una volta passato dalla *Vernunftlehre* all'*Auszug*, sarà solito integrare i passi del compendio meieriano con riflessioni ed esempi tratti dall'*opera maior*. Ciò non rimane del tutto privo di conseguenze rispetto alle proposte di datazione avanzate da Adickes; a tal proposito cfr. E. Conrad, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 65-74.

retto del sano intelletto, mettendolo al riparo dalle fallacie in cui si sarebbe altrimenti imbattuto. Questo proposito viene mantenuto anche nell'*Auszug*, in cui difatti si legge che «l'intento della logica (*Vernunftlehre*) è di conseguire la perfezione della conoscenza e dell'esposizione erudite che si indirizzino ai dotti di professione, ma che si possano rendere utilizzabili anche da parte delle altre persone colte»<sup>71</sup>. Tuttavia questo carattere divulgativo, per quanto fortemente perseguito e incrementato da Meier, non costituisce di per sé una grande novità. L'aspetto originale della *Vernunftlehre* va cercato piuttosto nel fatto che l'utilizzo emendato dell'intelletto comune non era pensato soltanto entro una prospettiva strettamente teoretica – ossia come esercizio erudito, cioè razionale e logicamente corretto della propria facoltà di pensare – ma anche in una prospettiva risalente alla tradizione retorica, vale a dire come arte (*Kunst*) dell'esprimersi e dell'espone il proprio pensiero in conformità con le regole della logica<sup>72</sup>. «La *Vernunftlehre* deve mostrare il modo in cui si deve pensare e in cui ci si deve esprimere in maniera filosofica, razionale ed erudita»<sup>73</sup>. Così facendo Meier introduce nella propria dottrina della ragione alcuni elementi solitamente esclusi dal campo della logica scolastica, e in particolare da quello che allora veniva considerato il modello di tutti i manuali universitari dedicati a questa disciplina: la *Deutsche Logik* di Wolff. Benché Wolff avesse rappresentato innegabilmente un modello per Meier, il suo influsso riguardava in prevalenza la trattazione della logica come scienza *stricto sensu*, ossia come *philosophia rationalis*, nonché l'utilizzo della terminologia latina e di quella tedesca, alla cui canonizzazione aveva contribuito in

<sup>71</sup> G.F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752 (d'ora in poi *Auszug*) § 3, p. 5. Il testo dell'*Auszug* è stato interamente ristampato in Ak XVI, 3-872.

<sup>72</sup> A questo proposito cfr. R. Pozzo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre». Eine historisch-systematische Untersuchung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 2000, che presenta un'analisi accurata della *Vernunftlehre* di Meier, nonché della sua collocazione all'interno della tradizione filosofica dell'illuminismo tedesco.

<sup>73</sup> Meier, *Vernunftlehre*, Halle 1752; rist. a c. di G. Schenk, Halle, Hallischer Verlag 1997, «Vorrede», p. VII. Kant critica aspramente la possibilità di considerare la logica alla stregua di un'arte: cfr., a mero titolo di esempio, *Wiener Logik*, Ak XXIV/I.2, 792; trad. it. *La logica di Vienna*, a c. di B. Bianco, Milano, Angeli 2000 (in cui viene riportata la paginazione di Ak).

maniera considerevole. Diversa era invece la loro concezione della natura disciplinare della logica. Wolff l'aveva ripartita, come è noto, in *logica naturalis* e *logica artificialis*: la prima descrive il modo in cui opera il pensiero, prima di ogni riflessione; la seconda è invece una scienza rigorosamente normativa, cui spetta il compito di condurre l'intelletto alla scoperta della verità, nonché quello di fondare il sistema del sapere<sup>74</sup>. Di contro, l'idea meieriana di una logica rivolta al 'mondo intero' recuperava piuttosto l'ideale di filosofia già perseguito da Christian Thomasius, ossia quello di poter trattare in sede di filosofia accademica determinati ambiti della conoscenza, quali, per l'appunto, la retorica, l'eloquenza e la grammatica. È bene ricordare che l'introduzione delle arti del *trivium* nel campo della logica si appoggiava sia al carattere teorico, sia al carattere pratico di questa disciplina: l'etichetta *philosophia rationalis* – che bene esprimeva il *pathos* razionalistico dell'illuminismo – per designare la 'logica', infatti, veniva sovrapposta a quella di *philosophia instrumentalis*. Si noti, inoltre, che nell'*Auszug*, si ritrova la suddivisione wolffiana della logica generale in *docens* e *utens*, ossia teoretica e pratica. Quest'ultimo punto è particolarmente importante per quel che concerne la possibilità di utilizzare la logica come scienza in grado di emendare il pensare e l'agire dell'uomo nella sua completezza, possibilità che Meier accoglie aderendo alla concezione intellettualistica dell'etica wolffiana. Pertanto fra le utilità della *Vernunftlehre* è contemplata anche quella di promuovere la virtù, in quanto la logica, nella sua accezione pratica, favorisce il perfezionamento tanto della facoltà

---

<sup>74</sup> Rispetto alla questione relativa allo *status* della logica, ossia alla sua natura di *scientia strictius dicta* o di semplice *philosophia instrumentalis*, Meier assume una posizione conciliatrice. La *Vernunftlehre* o *Vernunftkunst*, avendo per oggetto le regole che rendono la conoscenza e l'esposizione logicamente corrette, è propriamente una *scienza* (*Wissenschaft*), del tutto analoga a quella che Wolff chiamava *philosophia rationalis*. Essa, però, in quanto scienza delle regole della conoscenza, riveste anche il ruolo di una *philosophia instrumentalis*, ossia quello di un *mezzo* (*Mittel*) che consente di conseguire e di ampliare le conoscenze umane nelle relative perfezioni logiche. Essendo insieme scienza e mezzo, la logica rappresenta così a pieno titolo una parte integrante della filosofia, ma è parimenti il banco di prova per tutte le altre discipline. Per una ricostruzione del dibattito sulla natura propria della logica, che, attraversando tutto il Settecento, giunge a interessare anche le opere mature di Kant, cfr. R. Pozzo, *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik*, Frankfurt, Lang 1989.

del libero volere quanto della coscienza morale (*Gewissen*), e permette di conseguire la conoscenza di ciò su cui si fonda la virtù. Nella *Vernunftlehre* Meier recupera inoltre la suddivisione tardo-medievale della logica in *scientia realis* e *scientia sermocinalis*. In ciò si riconosce distintamente uno dei tratti della forte influenza di A.G. Baumgarten, dal quale Meier ereditò tanto l'esigenza di far rientrare nella trattazione filosofica di scuola le discipline del *trivium*, quanto quella di concepire la stessa logica come una *Vernunftkunst*, ossia come un'arte del fare un uso appropriato della propria ragione perseguendo le perfezioni originariamente retoriche della *claritas*, della *perspicuitas*, del *decorum* e della *latinitas*. In tal modo Meier si inserisce trasversalmente nei grandi movimenti interni all'illuminismo tedesco: per un verso la sua *Vernunftlehre* è un tipico scritto della corrente eclettica<sup>75</sup>, interna alla più ortodossa *Schulphilosophie* di matrice wolffiana di cui egli rappresenta comunque un esponente di spicco; per l'altro, l'esigenza di eliminare dalla scienza della logica le astratte sofisticherie tipicamente

---

<sup>75</sup> Il termine 'eclettico' non ha qui ancora nessun significato negativo, ma lo assumerà già prima dell'interpretazione hegeliana (esattamente come il termine 'scolastico' o 'filosofia scolastica'), con Fichte. Non lascia alcun dubbio infatti il duro giudizio contro l'eclettismo che egli esprime nella «Einleitung» al suo scritto polemico contro Friedrich Nicolai, in cui si legge: «non ho remore infatti ad ammettere che da quando conosco il mondo che mi circonda e nutro una mia propria opinione, nulla mi è stato più odioso e spregevole che la miserabile trattazione delle scienze, quando si arraffa ogni genere di *fatti* e opinioni così come capitano sotto mano, senza un qualche nesso o fine, tranne quello di raffazzonarli e ciarlarne in lungo e in largo; o quando si polemizza su ogni pro e contro senza aver un interesse per qualcosa, o almeno la volontà di indagarlo per davvero, e in tutte le conoscenze e in tutto il sapere umano non si scorge altro che la materia per un ozioso chiacchierare, la cui qualità principale è quella di risultare ugualmente comprensibile tanto nel *boudoir*, quanto dalla cattedra. Si tratta di quel falso sapere, vuoto e abborracciato, chiamato eclettismo, che una volta era quasi universale e anche adesso si incontra così di frequente», J.G. Fichte, *Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des ausgehenden Jahrhunderts*, a c. di A.W. von Schlegel, Tübingen, Cotta 1801, ora in J.G. Fichte – *Gesamtausgabe* della Bayerische Akademie der Wissenschaften, a c. di R. Lauth *et al.*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, vol. 7: *Werke 1800-1801*, 1988, p. 370. Cfr. le osservazioni perspicue di B. Bianco, *Fede e sapere. La parabola dell'«Aufklärung» tra pietismo e idealismo*, cit., p. 131 n. 137. Sull'eclettismo in generale cfr. il lavoro di M. Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1994.

scolastiche – proprie di quella *philosophia otiosa*, razionalistica e dogmatica contro cui già avevano polemizzato sia Thomasius sia Budde – si pone in perfetta corrispondenza con l'intento divulgatore di quella che diverrà di lì a poco la corrente dei *Popularphilosophen*<sup>76</sup>. Lo stesso Wundt, nello scritto sulla *Schulphilosophie*, vedeva proprio nella logica di Meier la testimonianza del fatto che, verso la metà del secolo XVIII, l'ortodossia wolffiana incominciava a dare segni di cedimento. Tanto l'impostazione generale dello scritto, quanto l'organizzazione del materiale rendono l'opera di Meier una produzione anomala all'interno della scuola wolffiana. Il fatto, poi, che in essa l'autore abbandoni il latino per il tedesco, parla inequivocabilmente a favore della sua 'modernità', ponendosi nel solco della tradizione inaugurata da Gottsched<sup>77</sup>.

#### 6. Meier: logica, psicologia e rappresentazione

Proprio in virtù del loro stretto rapporto di dipendenza, la logica costituisce, accanto alla psicologia, il secondo ambito disciplinare in cui la rappresentazione gode di una posizione centrale. Nella terza sezione della propria *Metaphysik*, in pieno accordo con il dettato wolffiano, Meier mette infatti in evidenza come i primi principi della logica riposino su un fondamento di tipo psicologico. La logica ha come oggetto le conoscenze delle facoltà conoscitive superiori, e come compito quello di mostrare come tali conoscenze siano effettivamente conseguibili e perfezionabili<sup>78</sup>. Per poter esercitare questa funzione, la trattazione logica deve seguire

---

<sup>76</sup> Si badi che i concetti *populär* e *Popularität* compaiono solo relativamente tardi nel lessico filosofico, come voci risalenti al tardo illuminismo: del tutto assenti dal compendio di Meier si trovano negli appunti di logica kantiani a partire dalla *Logik Blomberg* e *Logik Philippi*. Cfr. le curve di frequenza relative ai termini in questione alle pp. 204 s. di N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, cit., nonché la presentazione della questione, ivi, p. 42.

<sup>77</sup> M. Wundt, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, cit., pp. 226-227.

<sup>78</sup> Cfr. Meier, *Metaphysik*, Halle 1765<sup>2</sup> (1755-59), III: *Psychologie*, § 478: «la logica tratta della conoscenza che conseguiamo mediante le facoltà conoscitive superiori della nostra anima e mostra in che modo la dobbiamo conseguire e innalzare alla massima perfezione possibile». A questo proposito cfr.

quella psicologica, in quanto la psicologia è la scienza in grado sia di «illustrare la natura delle facoltà conoscitive superiori, ossia dell'intelletto e della ragione»<sup>79</sup>, sia di attestarne la presenza nell'anima umana e dunque di fornire una conoscenza adeguata del loro operare. Per tale ragione «senza la psicologia non è possibile nessuna logica autentica»<sup>80</sup>. Ed è proprio questo fondamento psicologico della logica a differenziare, secondo Meier, la sua nuova trattazione della *Vernunftlehre* dalle pedanterie delle logiche scolastiche, le quali, non tenendo in alcun conto le conoscenze psicologiche, non possedevano una conoscenza adeguata della natura delle facoltà conoscitive.

La logica meieriana risente dunque fortemente dell'impianto psicologico-metafisico che le sta alla base e ripropone nelle sue linee essenziali quelle convinzioni che, a partire dalla filosofia di Wolff – e, almeno in ciò, per le sue forti ascendenze leibniziane – si sono ritrovate già in Baumgarten. Anche la *Vernunftlehre*, difatti, si fonda su una precisa teoria delle facoltà a carattere rappresentativo: essa muove dalla convinzione che le singole capacità conoscitive (e appetitive) del soggetto siano tutte partizioni di un'unica *vis* originaria dell'anima, che è per essenza una *vis repraesentativa*. Sia l'*Auszug*, sia la più ampia *Vernunftlehre* prendono l'avvio perciò dal presupposto, tratto dalla psicologia empirica, secondo cui la rappresentazione costituisce il primo prodotto dell'attività originaria dell'anima, nonché il primo elemento da cui far procedere lo studio della sua attività conoscitiva. Così, già al § 10 dell'*Auszug*, con cui inizia quello che può *de facto* venir considerato il *discursus praeliminaris* della logica di Meier<sup>81</sup>, si legge che «dall'esperienza che ognuno fa della propria anima si impara che l'uomo si rappresenta una quantità infinita di cose»<sup>82</sup>. L'esperienza della propria fa-

---

W. Lenders, *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*, cit., pp. 66-68.

<sup>79</sup> *Metaphysik*, § 478. Sullo status scientifico della psicologia cfr. ivi, § 472: «la psicologia è la scienza dei predicati dell'anima, che essa ha in comune con altre anime e con altre cose» e § 473: «afferriamo che la psicologia è una scienza e con ciò ci disponiamo a trattarla come una scienza».

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> Cfr. R. Pozzo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre»*, cit., p. 192.

<sup>82</sup> La medesima espressione, in forma quasi immutata, compariva già nel passo corrispondente della *Vernunftlehre*, § 24: «ognuno sa di rappresentarsi un'infinità di cose».

coltà rappresentativa costituisce dunque un'esperienza immediata e originaria<sup>83</sup>, accessibile per via meramente osservativa, da cui deve partire ogni riflessione sulle capacità conoscitive dell'anima.

Tuttavia la capacità di rappresentare non è, secondo Meier, una prerogativa dell'anima umana: essa si riscontra anzi in tutti gli esseri pensanti e agenti che abitano il mondo, i quali sono necessariamente portati a entrarvi in contatto primariamente per via rappresentativa<sup>84</sup>. Per specificare il modo in cui l'uomo esercita la propria attività rappresentativa in contrapposizione agli altri esseri animati, egli richiama i due diversi atteggiamenti che un soggetto può assumere di fronte a ciò che lo circonda: può agire come semplice abitante del mondo (*Einwohner*), oppure come suo spettatore (*Zuschauer*)<sup>85</sup>. La prima maniera di rappresentarsi il mondo è comune a tutti gli esseri animali ed è circoscritta alla sfera della rappresentazione sensibile; l'altra, invece, pertiene esclusivamente agli esseri pensanti razionali. Persino la sfera pratica rispecchia la capacità rappresentativa razionale dell'uomo, in quanto le sue azioni – derivando direttamente dalle conoscenze, sulla base di presupposti etici di tipo intellettualistico – presentano a loro volta un carattere razionale e non si esauriscono nella risposta meccanica a puri stimoli sensibili. La razionalità umana permette così di conseguire una rappresentazione del mondo dotata di un grado di perfezione maggiore, che non si arresta all'impressione superficiale e immediata dei sensi, ma coglie e «giudica la connessione [fra le cose] sulla base delle regole eterne dell'ordine che il Creatore del mondo deve aver avuto in mente durante la sua creazione»<sup>86</sup>. Il mondo creato sottostà difatti al dominio di uno spirito universale

---

<sup>83</sup> Anche *ibidem*: «fin dalla prima infanzia rappresentiamo in maniera ininterrotta».

<sup>84</sup> *Vernunftlehre*, § 1: «tutti gli esseri pensanti, l'uomo e il verme [...] sono necessariamente portati a rappresentarsi il mondo». L'attribuzione dell'attività di pensiero più elementare, ossia di una *vis repraesentativa*, anche all'anima degli animali non razionali costituisce un altro momento di contatto fra la psicologia di Meier e la dottrina rappresentazionista leibniziana. Come Leibniz, difatti, Meier ritiene che il rappresentare costituisca la natura primaria di ogni tipo di percezione, anche solo sensoriale, degli abitanti del mondo.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*. La conoscenza del mondo a cui deve aspirare l'uomo si richiama in Meier all'ideale classico dello *scire per causas*, accolto nella ripartizione wolffiana dei saperi come fondamento della conoscenza razionale.

dell'ordine, in base a cui tutto accade secondo regole che devono venir conosciute dall'uomo in virtù della sua possibilità di esercitare la facoltà rappresentativa in maniera razionale e riflessiva, grazie a cui è in grado di penetrare la materia originaria del mondo, nonché di conoscere le ragioni e le utilità delle cose che lo compongono<sup>87</sup>. In questo *topos* del pensiero meieriano, che rivela peraltro la necessità di ammettere una regolarità che governi il corso della natura, è facile riconoscere l'origine della riflessione che Kant recupera in modo pressoché ossessivo all'inizio di ogni suo corso di logica<sup>88</sup>. Non sembra azzardato supporre che la riflessione kantiana non si sia semplicemente limitata ad accogliere alcuni utili spunti contenutistici dal testo di Meier, ma che essa ne abbia largamente accolto lo spirito: l'uomo, in virtù della propria costituzione razionale, è moralmente obbligato ad acquisire una rappresentazione più adeguata del mondo rispetto a quella degli altri esseri. In tal maniera emerge il fine segnatamente morale della *Vernunftlehre* – intesa nel suo senso più lato come insieme di regole volte alla direzione del pensiero – che si sposa con l'ideale illuministico, profondamente condiviso da Kant, in base a cui la dignità umana della ragione è in grado di elevare l'uomo al di sopra delle altre creature<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> A puro titolo di esempio cfr. i seguenti passi delle lezioni di logica di Kant (Ak XXIV), già a partire dalla *Logik Herder*, p. 3; *Logik Blomberg*, p. 20; *Logik Bauch*, p. 3; *Logik Philippi*, p. 311; *Logik Pöhlitz*, p. 502; *Logik Hechsel*, p. 271; *Warschauer Logik*, p. 505; *Wiener Logik*, p. 790; *Logik Busolt*, p. 608; *Logik Dobna-Wundlacken*, p. 693; *Logik Jäsche*, p. 11. Il pensiero è formulato in maniera più profonda, qualche anno dopo la *Vernunftlehre*, da H.S. Reimarus, il quale istituirà nella propria *Vernunftlehre* il parallelo, tanto caro a Kant, tra le leggi della natura e le leggi dell'intelletto (cfr. H.S. Reimarus, *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit, aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet*, Hamburg 1756<sup>1</sup>, 1766<sup>3</sup>, rist. della I e III ed. a c. di F. Löttsch, in S.H. Reimarus, *Gesammelte Schriften*, voll. 1-2, München, Carl Hanser Verlag 1979). Sul rapporto tra questa concezione di Reimarus e la posizione di Kant, cfr. N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus*, in W. Walter, L. Borinski (a c. di), *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur «Vernunftlehre» von Hermann Samuel Reimarus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1980, pp. 9-32.

<sup>89</sup> Cfr. *Vernunftlehre*, §§ 2-4 e 19-22, nonché *Auszug*, § 8. Cfr. inoltre *Vernunftlehre*, § 57.



L'anima umana, stando a quanto si legge nella sezione psicologica della *Metaphysik*, fortemente influenzata dalla riflessione wolffiana, è una cosa (*Ding*) che possiede la capacità di pensare<sup>90</sup>. Dalla prospettiva di una psicologia a carattere empirico è anzi lecito asserire che la prima esperienza che si ricava dall'osservazione dell'anima consiste proprio nel riconoscerle un'attività di pensiero. Anche in Meier come in Wolff e, come si è visto, in Baumgarten, i pensieri sono modificazioni dello stato dell'anima e quindi, secondo un'imprecisa categoria metafisica, suoi accidenti: «il pensiero non è una cosa che sussiste di per sé, ma un accidente, e deve sempre sussistere mediante qualcos'altro»<sup>91</sup>. Conformemente alla loro natura ontologica, essi non possono sussistere indipendentemente dalla sostanza 'anima' in cui trovano la propria *ratio sufficiens*. Rispetto a queste sue *mutationes accidentales*, e dunque ai pensieri, l'anima si comporta talvolta in maniera passiva, talaltra in maniera attiva: ciò induce Meier a concludere che nell'uomo «è presente un che di attivo che produce i pensieri mediante la propria attività»<sup>92</sup>. La sostanza 'anima' deve dunque possedere una *denkende Kraft* quale sua peculiarità essenziale<sup>93</sup>. Ricalcando il dettato baumgarteniano, Meier specifica quindi questa natura pensante dell'anima in base a un preciso presupposto psicologico, ossia all'idea che

<sup>90</sup> Cfr. *Metaphysik*, § 480.

<sup>91</sup> Meier, *Beweis: daß keine Materie denken könne*, II ed. ampliata, Halle 1751 (1743<sup>1</sup>), p. 78; qui Meier si pronuncia diffusamente sull'impossibilità di attribuire ai pensieri la natura di sostanze e, servendosi di un confronto a quel tempo usuale, scrive: «quel che il movimento è nel corpo è la rappresentazione, il pensiero, nell'anima. Come non si pensa di poter ritenere il movimento una sostanza, parimenti non si potrà credere che un pensiero sussista per sé», p. 79. Cfr. inoltre Id., *Metaphysik*, § 482, in cui è ribadita la medesima convinzione che si poneva a fondamento anche delle psicologie di Wolff e Baumgarten.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> Meier, già soltanto a differenza da come aveva fatto Wolff e da come farà Kant, ricalca il dettato baumgarteniano e identifica *grosso modo* la sostanza e la forza: *Metaphysik*, § 482: «l'anima possiede una forza (*Kraft*, capacità) di pensare: essa è una forza e una sostanza pensante». Wolff distingue queste due qualificazioni dell'anima nelle *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik*, ad §§ 753-756. Lo stesso farà anche Kant, cfr. A. Kowalewski (a c. di), *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach dem neu aufgefundenen Kollegenbefest des Grafen Heinrich zu Dobna-Wundlacken*, cit., in particolare p. 592-593.

«tutti i pensieri sono rappresentazioni»<sup>94</sup>. Poiché, dunque, le forze vengono denominate sulla base delle denominazioni dei loro effetti, la forza pensante dell'anima è *ipso facto* una *Vorstellungskraft* o *vis repraesentativa*. Conformemente agli assunti psicologici di Baumgarten, anche secondo Meier l'oggetto dell'attività rappresentativa dell'anima è costituito dal mondo, a cui essa si rivolge *pro positu corporis sui*, mentre il diverso grado di oscurità, chiarezza e distinzione delle rappresentazioni dipende innanzitutto dalla posizione del corpo nel mondo e dalla prospettiva che gli spetta<sup>95</sup>.

Questi presupposti metafisici, che non presentano grande originalità rispetto agli assunti baumgarteniani su cui Meier si era formato, costituiscono una chiave indispensabile per la comprensione della sua riflessione sulla logica. Conformemente al riconoscimento della natura rappresentativa dell'attività di pensiero, la *Vernunftlehre*, in quanto scienza che «deve mostrare come si debba pensare ed esporre in maniera filosofica, razionale ed erudita»<sup>96</sup>, non può che prendere l'avvio proprio dal concetto di rappresentazione. La definizione di *Vorstellung* con cui si apre la trattazione della *Vernunftlehre* deriva però dalla *Psychologie*: «noi percepiamo (*fühlen*) in noi stessi quei mutamenti che chiamiamo rappresentazioni»<sup>97</sup>. A questa illustrazione psicologica si appoggia l'altra caratterizzazione della rappresentazione, che pure deriva da un'osservazione di tipo psicologico: l'anima si rapporta al mondo sulla base della propria capacità rappresentativa, la quale si esplica riproducendo al proprio interno le immagini delle cose rappresentate nel medesimo modo in cui esse verrebbero riflesse

---

<sup>94</sup> *Metaphysik*, § 483. In ciò Meier ricalca la tesi baumgarteniana (*Metaphysica*, § 506) in base a cui «cogitationes sunt repraesentationes».

<sup>95</sup> Tuttavia, a differenza che in Leibniz, qui l'anima non si rappresenta necessariamente il mondo nella sua complessità, ma solo limitatamente a una parte consistente delle sue componenti, cfr. *Metaphysik*, § 483. Con questa precisazione, che si pone nella scia della posizione assunta dal suo maestro e amico Baumgarten (*Metaphysica*, § 507: «cogitat anima mea saltim quasdam partes huius universi. Ergo anima mea est vis repraesentativa huius universi, saltim partialiter»), anche Meier discosta in qualche modo la propria psicologia dai presupposti leibniziani originari, in base a cui l'anima, concepita come specchio del mondo di cui essa stessa è parte, ne ritrae entro la propria prospettiva una visione complessiva. Cfr. *Metaphysik*, §§ 484-485.

<sup>96</sup> *Vernunftlehre*, «Vorrede», p. VII, corsivo mio.

<sup>97</sup> *Vernunftlehre*, § 24.

su uno specchio<sup>98</sup>. Di per sé sola, la logica non riesce a pervenire a queste determinazioni del concetto di rappresentazione. Come nota Meier, infatti:

sebbene si possa definire che cosa sia una rappresentazione, nel farlo ci si imbatte sempre in un circolo. Alcuni la definiscono come un'immagine che l'anima si fa di una cosa. Se poi si definisce che cos'è l'anima, ecco che si scopre il circolo. Essa è infatti quella cosa all'interno dell'uomo, che può divenir cosciente di sé e di altre cose. La coscienza consiste nella rappresentazione di una cosa e della sua differenza [*scil.*: dalle altre rappresentazioni e dalle altre cose]. Qui si torna nuovamente al concetto di rappresentazione che si voleva inizialmente definire. È dunque in realtà un comportamento folle quello di coloro i quali vogliono definire tutto ciò che gli passa per la testa secondo la logica e che sprecano le loro forze e il loro tempo ad escogitare la definizione di quelle cose e di quei concetti che non si è affatto in grado di definire per via logica<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Cfr. *Metaphysik*, § 497. La prima sezione dell'*Auszug* (§ 10) tratta invero della rappresentazione in questi termini: «una rappresentazione (*repraesentatio*, *perceptio*) si comporta come un'immagine che designa la capacità pittorica dell'anima nella sua interiorità». Nella *Vernunftlehre* (§ 24) Meier illustra più dettagliatamente la propria posizione, sostenendo che le rappresentazioni vanno considerate alla stregua di «dipinti o immagini delle cose che ci rappresentiamo», in virtù del fatto che l'anima possiede la capacità pittorica di tracciarle (*zeichnen*) nella propria interiorità a partire dalle cose rappresentate, ossia dai loro oggetti. La medesima convinzione ricompare anche negli *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (§ 542), in cui si legge che «esattamente come uno specchio riproduce (*abbildet*) gli oggetti visibili nella maniera più perfetta, così anche nella nostra anima si trovano analoghe immagini pittoriche (*Gemälde*) di tutte le cose che ci rappresentiamo». Il passo degli *Anfangsgründe* offre tuttavia rilievo a una nota che contraddistingue la capacità pittorica dell'anima rispetto a quella esercitata nelle arti propriamente raffigurative: «nessun pittore, pur con tutta la sua arte, è tuttavia in grado di rendere neppure una sola cosa in maniera tanto precisa quanto la rende invece l'anima, quando essa non erra nelle proprie rappresentazioni» (*ibidem*; l'argomentazione si trova già in Wolff, *Psychologia rationalis*, § 189).

<sup>99</sup> *Vernunftlehre*, § 317. Cfr. anche Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 786: «infatti, le rappresentazioni dell'anima hanno una somiglianza con le cose fisiche del mondo, stanno tra loro come un quadro o un'altra copia sta all'oggetto che essa rappresenta. Se, ora, si osserva una copia di un edificio e si domanda la ragione per cui questo è così e non diversamente, si indica proprio la medesima ragione a cui ci si richiamerebbe se l'edificio stesso si trovasse davanti ai nostri occhi»; la medesima posizione è, come si vedrà, accolta dalla stessa logica di Meier.

Quest'incapacità della logica di pervenire a una definizione dell'elemento rappresentativo si fonda principalmente su due ragioni. Innanzitutto sul fatto che la constatazione della presenza delle rappresentazioni all'interno dell'anima non avviene per via deduttiva, ma costituisce un fatto originario da cui si può al massimo dedurre in un momento successivo l'esistenza di una *vis repraesentativa* dell'anima. In secondo luogo, sul fatto che una definizione di questo tipo, che si pretenderebbe genetica, esulerebbe comunque dal campo della logica, che non può indagare l'origine delle rappresentazioni dovendo piuttosto limitarsi allo studio di quelle regole che elevano le rappresentazioni comuni a conoscenze filosofiche o erudite<sup>100</sup>. Ecco perché la definizione della rappresentazione deve avere luogo sul terreno della psicologia empirica, in base alla quale si è legittimati ad ammetterne la presenza nell'anima, la costituzione accidentale come modificazione dello stato del soggetto, nonché la natura segnatamente pittorico-riproduttiva. Ed è proprio a partire da queste riflessioni, a cui si arresta la psicologia, che si apre la via alla trattazione della *Vernunftlehre*.

### 7. Meier: rappresentazione, conoscenza, concetto

La rappresentazione *qua talis*, in quanto espressione dell'attività originaria dell'anima, è per Meier il contenuto di pensiero per eccellenza<sup>101</sup>. In sede di logica, a differenza che in metafisica, non viene presa in considerazione la rappresentazione in quanto tale, come semplice *perceptio*, ma la conoscenza (*cognitio*), ovvero quella particolare rappresentazione prodotta dalle facoltà conoscitive

<sup>100</sup> Anche Kant era della medesima opinione. Come si avrà modo di vedere, nelle lezioni di logica ritorna più volte la convinzione che non è possibile fornire una definizione della rappresentazione, in quanto ciò richiederebbe di far ricorso al concetto di rappresentazione che deve invece venir definito: *Logik Blomberg*, pp. 39-40; *Logik Bauch*, p. 38, nonché il relativo Randtext 19; *Wiener Logik*, p. 805; *Logik Jäsche*, p. 34.

<sup>101</sup> Nell'*Auszug* Meier mostra come con il termine *Vorstellung* si possano designare sia la *cognitio* (§ 12) sia la *cogitatio* (§ 123) sia la *sensatio* (§ 201) sia il *conceptus* (§ 249) sia l'*idea* (§ 260) sia il *iudicium* (§ 292) sia il *ratiocinium* (§ 354); l'immagine, la previsione e la ricognizione sono trattate (secondo la classificazione della psicologia empirica wolffiana, recuperata da Baumgarten) nella *Metaphysik*, rispettivamente ai §§ 555, 598 e 587.

dell'anima. La logica studia difatti le regole del pensiero mediante cui si conseguono conoscenze razionali ed erudite<sup>102</sup>. Queste conoscenze altro non sono, a loro volta, che rappresentazioni, ossia immagini interiori delle cose conosciute. Tra la rappresentazione in generale e la conoscenza non sussiste dunque alcuna differenza sostanziale, per il fatto che nel suo essere un contenuto dell'attività di pensiero dell'anima, la conoscenza presenta una natura rappresentativa. Tuttavia il rapporto fra questi due elementi rappresentativi non è reciproco: infatti, se tutte le conoscenze sono rappresentazioni, non è però valido ammettere il contrario, ossia che ogni rappresentazione sia *ipso facto* una *cognitio erudita et philosophica*, ovvero «una conoscenza razionale, perfetta in grado superiore»<sup>103</sup>.

Pur rimanendo entro il genere rappresentativo, infatti, la conoscenza erudita in quanto conoscenza della facoltà superiore si distingue dalle rappresentazioni della facoltà conoscitiva inferiore grazie alla propria determinazione razionale che la rende una conoscenza distinta, nonché fondata sulle *rationes* della cosa conosciuta<sup>104</sup>. Una volta stabiliti questi presupposti, cade ogni distinzione fra i termini *repraesentatio* e *cognitio*: nell'*Auszug* Meier si spinge così ad affermare che, «senza paura di commettere un grave errore, si può quindi anche ritenere che la rappresentazione e la conoscenza siano la medesima cosa»<sup>105</sup>. Tale convinzione viene legittimata dalla definizione del termine conoscenza, mediante cui – dice Meier – si intende «l'insieme di più rappresentazioni (*Inbegriff vieler Vorstellungen*), oppure l'azione (*Handlung*) mediante cui viene prodotta la rappresentazione di una cosa»<sup>106</sup>. La prima accezione di conoscenza implica che essa venga intesa come la raccolta di un patrimonio di rappresentazioni relative a un determinato ambito del sapere. L'esempio di cui Meier si serve nella *Vernunftlehre* concerne quel tipo di conoscenze storiche, naturali

---

<sup>102</sup> Si tratta dunque di conoscenze razionali e non sensibili o dell'immaginazione e perciò logiche e non estetiche.

<sup>103</sup> *Auszug*, § 21.

<sup>104</sup> Cfr. *Auszug*, § 17.

<sup>105</sup> *Auszug*, § 11; cfr. anche *Vernunftlehre*, § 25 in cui Meier, proprio in riferimento a queste due nozioni, denuncia l'errore di chi pretende di distinguere ciò che è identico.

<sup>106</sup> Cfr. *Auszug*, § 11, nonché in forma immutata *Vernunftlehre* § 25.

etc. che sono costituite dall'insieme di più conoscenze (o rappresentazioni) intorno a un unico oggetto, e in tal caso «si vuole chiamare 'conoscenza' una rappresentazione, oppure designare con questo nome più rappresentazioni prese nel loro complesso»<sup>107</sup>. Con la seconda accezione del termine *cognitio* Meier intende invece l'atto mediante cui l'anima produce la rappresentazione della cosa – *grosso modo* quel che Wolff aveva indicato con il termine *perceptio* nella sua *Psychologia empirica*<sup>108</sup>. Tuttavia, rispetto al primo, questo secondo modo di intendere la conoscenza non gode di un'illustrazione altrettanto esauriente. Meier scrive infatti che «se si conosce la verità di una cosa, si conosce che quella cosa si comporta così e così. Di conseguenza con ciò si intende un'azione (*Handlung*) mediante cui viene prodotta la rappresentazione della verità [*scil.*: di quella cosa]»<sup>109</sup>. Conoscere la verità di qualcosa significa perciò produrne una rappresentazione che, partendo dalle *rationes* della cosa in questione, ne consegua una conoscenza che va al di là del mero contributo empirico.

Al di là del duplice significato che Meier attribuisce al termine *cognitio*, qui importa mettere in luce come nella *Vernunftlehre* la conoscenza presenti essa stessa un carattere rappresentativo e come possa anzi venir ritenuta una rappresentazione *tout court* – una convinzione che Kant osteggerà apertamente e che, come si mostrerà, costituirà lo spunto principale per la sua riflessione sull'articolazione delle differenti specie rappresentative.

Data l'omogeneità della loro natura, sia all'interno della *cognitio* sia nella *repraesentatio* è possibile distinguere i loro oggetti di riferimento – ossia quel che viene rispettivamente conosciuto e rappresentato – dall'immagine mentale che il soggetto trova in

<sup>107</sup> *Vernunftlehre*, § 25. La medesima posizione si trova anche in Baumgarten, *Acroasis logica* (1761), § 3: «cognitio (*eine Erkenntnis*), est complexus repraesentationum, seu perceptionum (*Vorstellungen*)», nonché nell'*Acroasis logica* del 1773 curata da Toellner, in cui al § 4 si legge: «cognitio latius sumpta est repraesentatio in cogitante seu perceptio. Strictius est complexus repraesentationum in cogitante, seu complexus perceptionum»; qui viene anche confermata la possibilità di identificare la conoscenza con la rappresentazione.

<sup>108</sup> Wolff, *Psychologia empirica*, § 52 nota; al § 2 della medesima opera, peraltro, Wolff aveva appunto affermato che la conoscenza è un'«*actio animae, qua notionem vel ideam rei sibi aquirit*». L'*actus* meieriano è propriamente un'azione produttiva della rappresentazione della cosa.

<sup>109</sup> *Vernunftlehre*, § 25.

sé in quanto prodotta dalla sua *vis repraesentativa*. Questa operazione di discernimento, analoga a quella per cui «in un dipinto, si distingue fra l'originale e il dipinto stesso»<sup>110</sup> è possibile soltanto mediante l'intervento della coscienza. La coscienza viene definita come «una rappresentazione doppia: una rappresentazione dell'oggetto e una rappresentazione della sua differenza dagli altri»<sup>111</sup>, ossia quella rappresentazione mediante cui è dunque possibile «conoscere la diversità della conoscenza e del suo oggetto dalle altre cose»<sup>112</sup>. La coscienza costituisce così l'elemento grazie a cui la semplice rappresentazione può divenire una conoscenza di pertinenza logica. In quanto tale, la rappresentazione conoscitiva deve infatti presentare almeno un primo livello di coscienza mediante cui il soggetto è in grado di distinguerne la specificità – una proprietà che Meier identifica con la *claritas* della rappresentazione. La teoria della chiarezza e della distinzione di cui Meier fa uso nella propria logica risale indubbiamente al medesimo modello di classificazione delle rappresentazioni cui avevano attinto Wolff e Baumgarten: le *Meditationes* di Leibniz.

Nel corso del Settecento, tutta la scuola wolffiana recuperava in particolare una peculiarità della classificazione leibniziana dei

---

<sup>110</sup> *Vernunftlehre*, § 26.

<sup>111</sup> *Auszug*, § 13; cfr. anche *Vernunftlehre*, § 27. In questa formulazione appare evidente come Meier affronti il tema della coscienza conferendo la priorità al rapporto che intercorre fra la coscienza stessa e la rappresentazione. In tal modo egli fa passare in secondo piano ogni tipo di riferimento a quel carattere riflessivo della coscienza come appercezione, che avrebbe invece condotto all'analisi dell'attività del soggetto che, nell'atto del rappresentare, riconosce la sua rappresentazione come propria. Ed è probabilmente in questo passo – accanto agli importanti riferimenti alle peculiarità dell'immaginazione presenti nella *psychologia empirica* baumgarteniana – che va rintracciato uno degli spunti che condussero Kant alla formulazione della tripla sintesi dell'apprensione, della riproduzione e della ricognizione nella prima stesura della *Critica della ragion pura*. Comunque, pur senza voler commettere nessun anacronismo e soprattutto senza voler leggere Meier con uno strumentario concettuale peculiare del Kant critico, è inevitabile notare come, in questo frangente, Meier si sia lasciato trascinare dall'impostazione tradizionale del problema della coscienza nel suo rapporto con la conoscenza. Così facendo egli lascia cadere lo spunto iniziale offerto dalla definizione della cognizione come *Inbegriff* di più rappresentazioni o come *Handlung* produttiva. Tra le due direzioni costituite dal rapporto della coscienza con l'oggetto o con il soggetto, Meier segue indubbiamente la prima.

<sup>112</sup> *Vernunftlehre*, § 146.

gradi della chiarezza, ossia la convinzione che essa dovesse necessariamente fondarsi su una teoria logica delle note<sup>113</sup>. Quest'idea viene accolta, nella mediazione offerta da Wolff ma soprattutto da Baumgarten, anche da Meier, il quale a partire dal § 115 dell'*Auszug* traccia le linee fondamentali della propria teoria delle note, le quali costituiscono in ultima analisi la natura propria della rappresentazione. Come si è visto, la nozione di nota (*Merkmal*) è primariamente connessa al tema della coscienza, mediante cui si è in grado innanzitutto di distinguere e quindi di riconoscere una rappresentazione particolare. La nota è infatti «quel qualcosa nella conoscenza o – il che è lo stesso – nel suo oggetto, che, quando conosciuto, presenta la *ratio* (*Grund*) della coscienza e ci consente di distinguere la conoscenza dai suoi oggetti»<sup>114</sup>. Questo passo mette bene in luce due momenti importanti della posizione meieriana: per un verso quella perfetta corrispondenza logico-ontologica fra la rappresentazione e la cosa che fa sì che Meier si spinga sino ad affermare che «le note devono essere contenute nella conoscenza e nei suoi oggetti come parti»<sup>115</sup>; per l'altro, il fatto che la coscienza viene suscitata dalle note in quanto proprio esse costituiscono gli elementi distintivi (*Unterscheidungsstücke*) della rappresentazione e della cosa, che rendono possibile la funzione discriminante della coscienza stessa. Questi due aspetti della teoria di Meier rispondono invero al duplice ruolo assegnato alle note: in primo luogo, quello di «fondamenti della coscienza e della chiarezza della conoscenza, e in questo senso [esse] si comportano come luci che illuminano un luogo»; in secondo luogo, quello di «rappresentazioni delle determinazioni che si trovano negli oggetti della conoscenza e mediante cui essi si distinguo-

---

<sup>113</sup> Riguardo alle variazioni introdotte da Wolff, Baumgarten e Meier rispetto alla partizione leibniziana delle rappresentazioni, cfr. T. Boswell, *Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch*, cit., pp. 103-115. La teoria logica della note delle *Meditationes* di Leibniz è stata ritenuta una delle maggiori differenze rispetto all'impianto su cui poggiava la classificazione cartesiana, cfr. *ivi*, p. 102, 106. Un'importanza determinante nel consolidamento della lettura wolffiana è da riconoscere all'illustrazione della scala del chiaro e distinto offerta da H.A. Meissner nel *Philosophisches Lexicon*, cit..

<sup>114</sup> *Vernunftlehre*, § 146, dove si afferma precisamente che «le note sono le fonti della coscienza».

<sup>115</sup> *Ibidem*.



no fra loro»<sup>116</sup>. Le note intese nel primo senso, e dunque come le parti della rappresentazione che sono responsabili della sua chiarezza, si suddividono a loro volta in note mediate o immediate, insufficienti o sufficienti, lievi o gravi, feconde o infeconde, relativamente alla loro capacità di suscitare la coscienza della rappresentazione in questione<sup>117</sup>. Non è estraneo alle convinzioni di Meier caratterizzare questo modo di considerare le note come determinazioni della rappresentazione dal punto di vista logico, ossia nella sua capacità di accedere o no a quelle perfezioni (e primariamente alla chiarezza) che caratterizzano la conoscenza erudita. Di contro, le note della rappresentazione che vengono a loro volta intese come sue rappresentazioni parziali – e dunque come suoi *Unterscheidungsstücke* – si distinguono in note assolutamente necessarie e immutabili o fortuite e mutevoli, peculiari o comuni, affermative o negative<sup>118</sup>. Considerate da questo punto di vista, le note costituiscono la natura propria della rappresentazione nella sua costituzione interiore. In analogia con la caratterizzazione precedente possono venir ritenute le determinazioni metafisiche della rappresentazione, in quanto rispondono alle singole proprietà che legittimano la sua possibilità metafisica, nonché la sua peculiarità. Esse designano infatti quegli elementi che, all'interno della rappresentazione, possono venir ritenuti suoi attributi o accidenti, sue proprietà specifiche o generiche e così via. E anche ciò si pone in perfetta sintonia con la prospettiva wolffiano-baumgarteniana sposata da Meier, in base a cui la perfetta corrispondenza logica e ontologica del reale consente di riconoscere anche nell'oggetto la presenza delle note che costituiscono la rappresentazione corrispondente<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> *Metaphysik*, § 499.

<sup>117</sup> *Ibidem*, nonché *Auszug*, §§ 116-119.

<sup>118</sup> *Metaphysik*, § 500.

<sup>119</sup> Cfr. *Vernunftlehre*, § 147, dove Meier scrive «le note non sono contenute soltanto negli oggetti della conoscenza, ma anche nella conoscenza stessa». Nella *Vernunftlehre* tornano *grosso modo* le ripartizioni delle note che si trovano nella *Metaphysik*. Al § 147 si incontra la distinzione fra note immediate e mediate e Meier specifica come la coscienza riposi sulle seconde e non sulle prime; al § 148, Meier tratta delle note affermative (o positive) e di quelle negative: entrambe generano la coscienza, ma quelle affermative suscitano una coscienza maggiore e più adeguata; al § 149 tocca alle note importanti e lievi, e a quelle feconde e infeconde: le prime fanno accedere alle differenze

Comportandosi come fonti della coscienza, le note garantiscono la progressione della rappresentazione dallo stato oscuro a quello distinto. Meier intende infatti i diversi gradi di chiarezza e distinzione come corrispettivi ai diversi tipi, alla diversa natura e alla moltitudine di note che si trovano nella conoscenza<sup>120</sup>. Dunque, quante più sono le note conosciute, quanto più esse hanno carattere immediato e quanto più si rivelano feconde nella scoperta delle altre, tanto più sarà alto il grado della coscienza della rappresentazione di cui esse fanno parte<sup>121</sup>. Anche l'articolazione proposta da Meier si articola fundamentalmente in «chiarezza» (*claritas*, *Klarheit*), «confusione» (*confusio*, *Verworrenheit*), «distinzione» (*distinctio*, *Deutlichkeit*). Accogliendo l'innovazione che Wolff aveva introdotto rispetto alla partizione leibniziana originaria, Meier prevede che la chiarezza e la distinzione possano essere tali

---

discriminanti tra le conoscenze e tra le cose; al § 150 Meier introduce dunque la differenza tra le note sufficienti e quelle insufficienti, entro la prospettiva di riconoscere in esse un fondamento sufficiente o meno della coscienza; al § 151 tratta delle note assolutamente necessarie e invariabili e di quelle contingenti e variabili, tra cui si ritrova a grandi linee la differenza che tradizionalmente sussiste tra gli attributi e gli accidenti di una sostanza. In questo contesto è interessante vedere come Meier sostenga che i pensieri rientrano nella seconda specie di note, in quanto l'anima talvolta pensa talaltra no, talvolta ha determinati pensieri talaltra altri. La classificazione procede al § 152 dove Meier espone la differenza tra le note interne e quelle esterne: le prime si danno quando si considerano la cosa o la conoscenza per se stesse, indipendentemente dalle loro relazioni esterne con altre cose o conoscenze; le seconde sono invece più propriamente le *relazioni*. Le note interne si suddividono a loro volta in note assolutamente necessarie ossia parti essenziali o proprietà (*Eigenschaften* o *attributa*) che contengono in sé il fondamento di tutte le altre note e il cui insieme forma l'essenza (*Wesen* o *essentia*), e in parti contingenti ovvero in nature o costituzioni contingenti (*zufällige Beschaffenheiten* o *modi*). Per tornare sull'esempio precedente, si pensi ai pensieri che sono soltanto note interne contingenti dell'uomo e ne costituiscono dunque solo la natura contingente. Proprio la corrispondenza logico-ontologica tra note e proprietà della cosa è, come si è visto, l'*escamotage* che consente a Wolff di spiegare come la rappresentazione dell'anima possa essere una rappresentazione del composto nel semplice, e differenziarsi così da tutte le rappresentazioni del mondo fisico; riguardo a ciò cfr. P. Rumore, *Die Bilder der Seele. Vorstellung und Einbeit*, cit.

<sup>120</sup> *Vernunftlehre*, § 153.

<sup>121</sup> Meier illustra questa progressione dei gradi della coscienza delle rappresentazioni nelle sezioni quinte della *Vernunftlehre* e dell'*Auszug*, dedicate appunto alla chiarezza della conoscenza erudita.

in maniera completa o incompleta, a seconda che siano in grado di cogliere quelle note che per sé sole o nel loro nesso competono esclusivamente alla cosa in questione<sup>122</sup>. Seguono, sempre secondo il medesimo criterio, l'«adeguatezza» (*adaequatio, Vollständigkeit*), quindi la «profondità» (*profunditas, Tiefsinnigkeit*) e, infine, la «determinatezza» (*determinatio, Bestimmtheit*), ossia quel grado di chiarezza per cui le rappresentazioni sono completamente distinte e prive di note che non siano strettamente necessarie per il conseguimento della completezza. Meier fa propria dunque la classificazione wolffiana, arricchita però dall'importante innovazione baumgarteniana relativa alla possibilità di considerare i gradi primari della rappresentazione, il chiaro e il distinto, da un punto di vista sia intensivo sia estensivo<sup>123</sup>.

Questa classificazione dei gradi della coscienza consente a Meier di specificare ulteriormente le suddivisioni presenti all'interno della rappresentazione. La *repraesentatio* o *perceptio*, prodotto originario dell'attività dell'anima, costituisce quello che potrebbe dirsi il 'genere sommo' di tutti i contenuti del pensiero. Al suo interno, la prima specificazione che si è incontrata è quella della conoscenza o *cognitio*, la quale è a tutti gli effetti una rappresentazione che tuttavia se deve poter diventare la *cognitio erudita* di cui si occupa la logica, deve necessariamente presentare almeno il carattere della chiarezza. La rappresentazione chiara non distinta, e dunque la rappresentazione confusa, costituisce una partizione ulteriore: in quanto cosciente essa è, secondo Meier, una rappresentazione doppia, ovvero una rappresentazione della cosa e della sua differenza dalle altre<sup>124</sup>. In questo senso essa equivale alla coscienza, di cui Meier offre difatti la medesima definizione. La rappresentazione distinta, invece, è oltre che doppia, anche comprensiva delle rappresentazioni delle differenze fra le

<sup>122</sup> Cfr. *Auszug*, § 150.

<sup>123</sup> Cfr. Baumgarten, *Metaphysica*, § 531: «pone duas cogitationes claras trium notarum, sed sint in una clarae, quae in altera obscurae sunt, prior erit clarior. Ergo claritas perceptionis augetur claritate notarum per distinctionem, adaequationem e.c. Pone duas cogitationes claras notarum aequaliter clararum, quarum tres sint in una, sex sint in altera: posterior erit clarior. Ergo multitudine notarum augetur claritas. Claritas claritate notarum maior, intensive, multitudine notarum extensive maior dici potest».

<sup>124</sup> Cfr. *Vernunftlehre*, § 42.

parti della rappresentazione complessiva di cui siamo coscienti<sup>125</sup>. La rappresentazione cosciente per eccellenza è così la *cogitatio*, ossia il pensiero (*Gedanke*), il quale proprio in virtù di questo suo carattere cosciente si specifica all'interno del genere sommo della *repraesentatio* e dalla *cognitio qua talis*<sup>126</sup>. In quanto rappresentazione cosciente o conoscenza chiara<sup>127</sup>, il pensiero è esso stesso una rappresentazione doppia che somma alla rappresentazione semplice della conoscenza in generale la coscienza ovvero la rappresentazione delle differenze che contraddistinguono quel particolare oggetto<sup>128</sup>. Il pensiero in senso proprio viene così definitivamente assimilato alla natura rappresentativa della coscienza – secondo il monito meieriano: «della parola ‘pensare’ non si avrebbe alcun bisogno, in quanto essa non vuole dire altro che ‘essere cosciente’ [...] e bisogna fare attenzione a non escogitare nessuna differenza tra il pensare e l’essere coscienti»<sup>129</sup>.

La *schöpferische Kraft* dell’anima meieriana non è tuttavia onnipotente. Essa è infatti sottoposta a quel metodo rigorosamente analitico che fino a Kant dominerà ogni procedimento filosofico<sup>130</sup>: la logica procede verso le proprie conoscenze mediante la scom-

<sup>125</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>126</sup> Cfr. *Auszug*, § 123, *Vernunftlehre*, § 154.

<sup>127</sup> Cfr. *Auszug*, § 124: «la conoscenza chiara (*cognitio clara*) è la medesima cosa del pensiero e della conoscenza di cui siamo coscienti».

<sup>128</sup> Cfr. *Vernunftlehre*, § 154: «un pensiero è una rappresentazione doppia: una rappresentazione di una cosa e una rappresentazione della sua differenza; la conoscenza in generale, invece, può essere una rappresentazione semplice ossia una rappresentazione della cosa senza averne coscienza. Per questa ragione non ogni rappresentazione e ogni conoscenza di una cosa è un pensiero».

<sup>129</sup> *Ibidem*; rifiutando l’idea che l’attività rappresentativa dell’anima si svolga sempre in maniera cosciente, Meier si appella invece alla lettera baumgarteniana del *fundus animae*, ivi, § 159.

<sup>130</sup> Si ricorda qui brevemente che a partire da Cartesio, e prima di Kant, le nozioni di ‘analisi’ e ‘sintesi’ venivano utilizzate esclusivamente in riferimento al metodo della conoscenza. Esse costituivano due procedimenti metodologici speculari, in quanto la prima stava a indicare il processo di scomposizione di una rappresentazione complessa nelle sue parti elementari, mentre la seconda la composizione delle rappresentazioni semplici in rappresentazioni complesse. Solo a partire da Kant il termine ‘sintesi’ viene utilizzato per indicare l’attività unificatrice dell’intelletto cosciente e il prodotto di tale unificazione. Cfr. G. Tonelli, *Analysis and Synthesis in XVIIIth Century Philosophy prior to Kant*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 20 (1976), pp. 178-213.

posizione analitica delle rappresentazioni e dunque promuovendo il loro passaggio dallo stato di oscurità a quello di distinzione somma. Nella teoria della chiarezza e della distinzione delle rappresentazioni si risolve così lo spirito della *Vernunftlehre*: «una delle domande più necessarie della logica è la seguente: come si può conseguire la distinzione della conoscenza, ovvero che cosa si deve fare per analizzare una conoscenza?»<sup>131</sup>. Meier ne fornisce però anche la risposta illustrando le cinque operazioni di cui consta complessivamente il processo d'analisi: il passaggio dalla rappresentazione oscura a quella chiara avviene per mezzo dell'*evolutio* (*Entwicklung* o *Auswicklung*) che consiste nel dirigervi l'attenzione, nel sottoporla a un confronto con il resto, nonché a operarne l'isolamento mediante astrazione. Successivamente tale rappresentazione viene sottoposta a riflessione (*Durchdenken* o *Nachdenken*), mediante cui vengono portate a chiarezza le singole parti della conoscenza; attraverso l'*Überlegung* delle note ormai chiare la rappresentazione viene considerata nella sua unità, come un intero, e non più frammentata rapsodicamente nelle sue parti che vengono rappresentate solo singolarmente. Successivamente si tratta di conferire alla rappresentazione la medesima organizzazione ordinata delle parti che si dà nella cosa, ossia rendervele conforme. Come ultimo passo si tratta di astrarre o – il che è lo stesso – di oscurare quelle cose e quelle rappresentazioni che hanno poco a che fare con l'oggetto della conoscenza in questione<sup>132</sup>. Se il primo momento dell'*evolutio* consente di far passare le rappresentazioni dallo stato di oscurità a quello di chiarezza, con l'analisi esse vengono elevate al grado di distinzione, varcando così la soglia di pertinenza della logica<sup>133</sup>.

Per quanto, dunque, «ogni conoscenza erudita debba essere una conoscenza distinta», non si può sperare che l'analisi elimini del tutto i residui di oscurità e confusione: «un male necessario che, sebbene non vada di per sé ricercato, va comunque accettato come inevitabile»<sup>134</sup>. La conoscenza distinta di cui deve trattare la logica è dunque quella che presenta il minor grado di confusio-

---

<sup>131</sup> *Vernunftlehre*, § 173.

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> *Vernunftlehre*, § 162 e § 170.

<sup>134</sup> *Vernunftlehre*, § 169.

ne oltre il quale non riesce a spingersi il procedimento d'analisi. Tuttavia ogni conoscenza logicamente vera deve poter conseguire un certo grado di distinzione, ovvero deve poter essere analizzabile<sup>135</sup>. L'eventuale non-analizzabilità di una determinata conoscenza può però dipendere da fattori differenti, sia oggettivi sia soggettivi, e dunque legati da un lato alla falsità della conoscenza stessa, oppure alla limitatezza delle capacità conoscitive del soggetto. Per indicare le cose di cui si può invece conseguire una conoscenza o una rappresentazione distinta, Meier introduce il termine *conceptibile* ovvero *begreiflich*<sup>136</sup> che diventa sinonimo di 'conoscibile in maniera distinta' ovvero 'sottoponibile a processo d'analisi'. La concepiibilità dell'oggetto rappresentativo apre così necessariamente la via allo studio del concetto, come rappresentazione specifica con cui si inaugura la trattazione propriamente logica<sup>137</sup>.

Il termine tedesco *Begriff*, di cui Meier si serve nella *Vernunftlehre* come corrispondente del latino *conceptus*<sup>138</sup>, viene introdotto nel lessico filosofico da Wolff<sup>139</sup>. Entrambe le *Logiche*, quella

<sup>135</sup> E ciò in perfetta opposizione alla prospettiva estetica in cui per conseguire le perfezioni che le sono proprie (la bellezza, la vitalità della conoscenza) bisogna comunque tollerare una certa componente di distinzione, cfr. *Vernunftlehre*, §§ 169-170, ancorché la massima perfezione a cui si deve aspirare debba essere al contempo logica ed estetica.

<sup>136</sup> *Vernunftlehre*, § 171, *Auszug*, § 140. Kant denunciò apertamente la scorrettezza della corrispondenza tra il tedesco *begreifen* e il *concipere* latino, ritenendo che la voce tedesca andasse piuttosto resa con *comprehendere*, e quella latina con *einsehen*; cfr. *Logik Blomberg*, pp. 132-137; *Logik Bauch*, p. 123; *Logik Philippi*, pp. 418-419; *Logik Pölitz*, p. 539; *Logik Hechsel*, p. 348; *Warschauer Logik*, pp. 566-568; *Wiener Logik*, p. 845; *Logik Busolt*, p. 636; *Logik Dobna-Wundlacken*, p. 725; *Logik Jäsche*, pp. 64-65. Il commento a questo passo della logica meieriana costituì per Kant l'occasione di riflettere sui differenti gradi della conoscenza, relativamente alla sua capacità oggettiva, e di pervenire alla seguente classificazione: rappresentare (*repraesentare / vorstellen*), rappresentare con coscienza (*percipere / wahrnehmen*), conoscere (*noscere / kennen*), conoscere con coscienza (*cognoscere / erkennen*), intendere o conoscere con l'intelletto (*intelligere / verstehen*), discernere o conoscere con la ragione (*perspicere/einsehen*), infine, comprendere o conoscere con la ragione a priori (*comprehendere / begreifen*), *ibidem*. Cfr. l'ultimo capitolo del presente lavoro.

<sup>137</sup> Cfr. Kant, Ak XVI, 540, *Ref.* 2838.

<sup>138</sup> *Auszug*, § 249.

<sup>139</sup> Cfr. Wolff, *Deutsche Logik*, cit., nota 4. Come sottolinea R. Pozzo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre»*, cit., p. 244 nota 1248, né in Walch né in Zedler (*Grosses vollständiges Universalexicon aller Wissenschaften und*

tedesca del 1713 e quella latina del 1728, aprono la trattazione con una sezione dedicata ai concetti. L'uso inaugurato da Wolff viene accolto nella gran parte dei manuali di logica del tempo e si consolida nella tradizione tedesca per oltre un secolo, almeno fino alla logica di Hegel. In realtà, però, il motivo per cui la logica doveva necessariamente prendere l'avvio da una teoria del concetto ha origini ben più antiche: già a partire dalla logica aristotelica si riteneva infatti che il concetto costituisse la materia originaria della conoscenza, a partire dal quale venivano composti prima i giudizi e poi i sillogismi<sup>140</sup>. Questi tre elementi altro non sono che le *tres operationes mentis* classiche, di cui si trova traccia ancora nella prima *Critica* kantiana<sup>141</sup>, nella logica hegeliana, e che lo stesso Wolff descriveva inequivocabilmente al § 52 della *Logica* latina: «tres sunt mentis operationes, quibus ea circa cognoscibile versatur, notio cum simplicis apprehensione, iudicium et discursus»<sup>142</sup>.

Meier introduce invece la trattazione dei concetti a partire dall'ottava sezione della *Vernunftlehre*, la quale, insieme alle due sezioni successive, esaurisce lo studio delle operazioni logiche e chiude la prima parte del testo intitolata alla *cognitio erudita*<sup>143</sup>. L'analisi del concetto viene preceduta dallo studio della conoscenza in generale, della sua natura segnatamente rappresentativa, della possibilità di elevarla a conoscenza erudita e dunque delle perfezioni che le divengono necessarie a quel fine. Ed è proprio lo stesso Meier ad esporre le ragioni di questa sua scelta difforme rispetto ai manuali di logica a quel tempo in circolazione: «abbiamo ormai

---

Künste, 1732-54) è rintracciabile la voce *Begriff*. Cfr. inoltre D. von Wille, *Lessico filosofico della Frühaufklärung*, cit., p. XXXVI.

<sup>140</sup> Cfr. R. Pozzo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre»*, cit., p. 245, nota 1253.

<sup>141</sup> KrV B 90.

<sup>142</sup> La medesima terminologia si ritrova anche in Kant, Ak XVI, 88, *Refl.* 1705: «vecchia suddivisione. *Apprehensio simplex, Iudicium et ratiocinatio*».

<sup>143</sup> Cfr. *Auszug*, § 9: le tre parti successive trattano rispettivamente del metodo della conoscenza erudita (§§ 414-438), dell'esposizione erudita (§§ 439-517) e del carattere del dotto (§§ 518-563). È interessante notare come la *Refl.* 2835 – che conserva significativamente traccia dei laboriosi tentativi di formulazione dell'albero kantiano delle rappresentazioni – si trovasse originariamente appuntata su un foglio aggiuntivo inserito da Kant in corrispondenza dell'ottava sezione del compendio meieriano. Cfr. N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione*, cit., p. 128.

preso in considerazione la conoscenza erudita in generale [...] ora dobbiamo indagare in particolare i tipi principali (*Hauptarten*) di conoscenza erudita, e nel far ciò scopriremo ancora molte regole che sono del tutto indispensabili per il miglioramento della conoscenza erudita in generale»<sup>144</sup>. La conoscenza, di cui finora si è indagata la natura rappresentativa, viene ora studiata nella sua costituzione logica: essa presenta così una struttura complessa, le cui componenti essenziali sono i concetti, i giudizi e i raziocini. E dal momento che queste componenti sono a loro volta formate dall'insieme degli elementi della componente precedente (i raziocini dai giudizi e i giudizi dai concetti) ne consegue che il concetto costituisce la «materia di tutta la conoscenza erudita»<sup>145</sup>. Al pari della conoscenza *tout court*, i concetti, i giudizi e i raziocini sono tutti, per essenza, elementi rappresentativi<sup>146</sup>, di cui però in questa sede si prenderà in considerazione soltanto il primo, la rappresentazione logica primitiva.

La definizione di 'concetto' presentata da Meier non si distacca nelle sue linee essenziali da quella wolffiana a cui si è fatto riferimento: «per concetto si intende una qualunque rappresentazione o conoscenza di una cosa (*Sache*) in una cosa (*Ding*) che possiede la facoltà di pensare»<sup>147</sup>. Tuttavia, in questa definizione viene specificata una sola peculiarità del concetto, quella di essere prodotto da esseri pensanti, che di certo non è sufficiente a caratterizzarne la natura. L'altra caratteristica compare in coda alla definizione riportata: «sebbene noi siamo in grado di rappresentarci più cose in una volta, chiamiamo una conoscenza "concetto" quando consideriamo il suo oggetto come un'unità». Le due proprietà fondamentali a cui Meier si appella per illustrare il concetto sono dunque, in primo luogo, la sua derivazione da una sostanza pensante, e in secondo luogo l'unitarietà dell'oggetto preso in esame.

---

<sup>144</sup> *Vernunftlehre*, § 281; «se si scompone una conoscenza erudita nelle parti di cui essa è composta, si troveranno o concetti, o giudizi, o raziocini; non si possono affatto scoprire altri tipi (*Arten*) di conoscenza erudita», *ibidem*. Si traduce *Vernunftschluß* con raziocinio, e non con sillogismo, per rendere più fedelmente la corrispondenza con il termine latino *ratiocinium* che Meier introduce tra parentesi al § 354 dell'*Auszug*.

<sup>145</sup> *Vernunftlehre*, § 281.

<sup>146</sup> Cfr. *Auszug*, §§ 292, 354.

<sup>147</sup> *Vernunftlehre*, § 282; *Auszug*, § 249.



Per quel che concerne la prima, Meier si premura di distinguere il concetto prodotto da un'anima pensante e il pensiero in generale, e dunque il *Begriff* (*conceptus*) dal *Gedanke* (*cogitatio*): il pensiero richiede infatti come propria condizione essenziale un grado di consapevolezza che lo renda almeno una rappresentazione chiara; il concetto, per converso, può rimanere anche al di qua della soglia dell'oscurità<sup>148</sup>. Come la rappresentazione e la conoscenza in generale, nemmeno i concetti godono sempre della chiarezza del pensiero. Meier rende esplicito il riferimento di questa precisazione, rivelando finalmente una delle fonti più importanti della sua metafisica rappresentazionista: «ciò è stato aggiunto in quanto, secondo il sistema del signor Leibniz, alle prime particelle dei corpi si attribuiscono sì rappresentazioni, ma non concetti, in quanto non viene loro assegnata nessuna facoltà di pensare»<sup>149</sup>. Sempre di chiaro sapore leibniziano risulta anche il secondo momento della definizione di Meier: l'esigenza per così dire 'unificatrice' del concetto rispetto alla possibile natura rapsodica dell'oggetto della rappresentazione in generale ha difatti un proprio precedente immediato nella teoria leibniziana della *reductio ad unum*, in base a cui veniva assegnata alla monade la capacità di conferire da sé sola unità agli oggetti delle proprie percezioni<sup>150</sup>. In realtà la posizione di Meier relativamente a tale questione non è univoca: in Meier, a differenza che in Leibniz, non si incontra una presa di posizione stabile rispetto alla possibilità di attribuire all'anima una facoltà unificatrice grazie a cui essa sarebbe grado di conferire essa stessa una natura unitaria agli oggetti rappresentati. In Meier sembra invece mancare proprio l'elemento della *reductio*: la molteplicità dell'oggetto viene sì considerata nella sua unità, ma non in virtù di un'effettiva capacità dell'anima, quanto piuttosto per il fatto che tale unità è già nell'esperienza che si fa dell'oggetto<sup>151</sup>. Per Meier,

<sup>148</sup> Cfr. *Vernunftlehre*, § 282.

<sup>149</sup> *Ibidem*.

<sup>150</sup> Sulla peculiarità della posizione di Baumgarten e Meier su questo tema, e sulla loro maggiore vicinanza, rispetto a Wolff, al pensiero di Leibniz, cfr. P. Rumore, *Die Bilder der Seele. Vorstellung und Einheit*, cit.

<sup>151</sup> In questo senso non è forse del tutto corretto attribuire al concetto di Meier un'esigenza 'sintetica', la quale, se può effettivamente trovare un proprio antecedente nella *reductio* leibniziana, viene recuperata in maniera più fedele, ancorché non immutata, soltanto da Kant.

dunque, non solo tutti i nostri concetti sono per natura rappresentazioni, ma «tutte le nostre rappresentazioni sono concetti»<sup>152</sup>, per il fatto che la natura pensante è concepita in maniera che gli oggetti della conoscenza vengano sempre *presi in considerazione* come oggetti unitari<sup>153</sup>.

All'interno della famiglia dei concetti si incontra l'ultima specificazione tra gli elementi rappresentativi offerta dalla *Vernunftlehre*. Si tratta di una specificazione che non viene derivata, come ancora accadeva nella *Metaphysica* di Baumgarten, a partire da una precisa teoria psicologica – in base a cui ogni facoltà è in grado di produrre un unico tipo particolare di rappresentazione – ma si fonda su un interesse segnatamente logico che mette in luce le diverse vie attraverso cui è possibile conseguire concetti eruditi<sup>154</sup>. Si incontra qui, nuovamente, una convinzione che costituirà un momento fondamentale per la riflessione di Kant. Le vie individuate da Meier sono infatti tre: l'esperienza, l'astrazione e la connessione arbitraria dei concetti; conseguentemente saranno tre anche i diversi tipi di concetto cui esse mettono capo<sup>155</sup>. Il primo è il *conceptus per*

<sup>152</sup> *Auszug*, § 249. Anche in questo frangente la strategia adottata da Meier è la medesima che egli aveva assunto rispetto all'equivalenza fra la rappresentazione e la conoscenza in generale: ogni manifestazione del pensiero, sia dunque essa anche un concetto, è una determinazione del genere sommo della rappresentazione, e tuttavia non ogni rappresentazione può essere ritenuta *ipso facto* un concetto.

<sup>153</sup> Cfr. anche *Anfangsgründe* § 542: «il concetto (*conceptus*) è una qualsivoglia rappresentazione di una cosa in un essere che sia in grado di pensare. Poiché noi uomini siamo esseri pensanti, tutte le nostre rappresentazioni sono concetti».

<sup>154</sup> Ciò non significa che in Meier non valga il presupposto in base a cui ogni facoltà produce rappresentazioni particolari (cfr. *Vernunftlehre*, § 287), ma soltanto che la *Vernunftlehre* deve escludere di principio ogni analisi psicologica che non contribuisca al conseguimento di conoscenze erudite (cfr. *ivi*, § 285).

<sup>155</sup> *Vernunftlehre*, § 287; *Auszug*, § 254. Come nota N. Hinske, *Wandlungen in Kants Verständnis von Erfahrung*, alle pp. 425-434 di *Experientia. X Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo. Roma 4-6 gennaio 2001*, a c. di M. Veneziani, Firenze, Olschki 2002: «analogamente al Cartesio della Terza Meditazione, anche Meier, nel suo compendio di logica, incontra una tripartizione dei concetti (dove “concetto”, per Meier significa pressappoco quel che oggi si intende con il tedesco “Vorstellung”). Tuttavia mentre Cartesio distingue tra *ideae innatae*, *ideae adventitiae* e *ideae a me ipso factae*, in Meier si legge: “abbiamo solamente tre vie per pervenire ai concetti: l'esper-

*experientiam formatus*<sup>156</sup>, la sensazione (*Empfindung*): «tra tutti i concetti, le sensazioni sono i primi a cui perveniamo e mediante cui conseguiamo successivamente tutti gli altri»<sup>157</sup>. Anche Meier, come già avevano fatto Wolff e Baumgarten, individua le peculiarità del concetto-sensazione nel suo rappresentare sempre oggetti presenti, particolari e reali, e quindi nel suo essere sempre un concetto vero<sup>158</sup>. Il *conceptus per abstractionem logicam formatus*<sup>159</sup> è invece il concetto astratto (*abgesondeter* o *abstrakter Begriff*), ottenuto «contrapponendo i concetti corrispondenti a cose diverse, pensandovi in maniera distinta solo le loro note corrispondenti ovvero rappresentandocele, come se avessimo presente una cosa a cui spettassero solamente queste note»<sup>160</sup>. Il terzo tipo di concetto, ottenuto per combinazione arbitraria, richiede che si considerino due concetti, uno dei quali deve essere di carattere astratto, e che li si pensi insieme come un concetto unico: i concetti di partenza vengono così pensati come parti di un solo concetto, altro rispetto ad essi<sup>161</sup>.

---

rienza, l'astrazione e la connessione arbitraria». In Meier cade dunque la voce delle *ideae innatae* e la tripartizione deriva piuttosto da uno sdoppiamento delle *ideae adventitiae* cartesiane, mediante la distinzione fra «concetti empirici immediati» da un lato e «concetti astratti» dall'altro», p. 429.

<sup>156</sup> *Auszug*, § 255.

<sup>157</sup> *Vernunftlehre*, § 288.

<sup>158</sup> I concetti empirici sono, infatti, «veri e certi e ci rappresentano gli oggetti così come sono fatti – se non fosse così, noi saremmo abitanti di un altro mondo», *Auszug*, § 258. La medesima posizione è espressa in *Vernunftlehre*, § 291: le sensazioni «sono rappresentazioni di cose reali e presenti, e tutte le note che ci rappresentano nell'oggetto sono realmente presenti in esso [...] qualora con i nostri concetti empirici ci rappresentassimo le cose reali di questo mondo altrimenti da come esse sono, noi non ci staremmo in effetti rappresentando questo mondo, ma un altro». In perfetta linea con la tradizione a cui appartiene, Meier attribuisce la possibilità di un inganno dei sensi alla confusione che si può commettere tra una rappresentazione dell'immaginazione e un'autentica sensazione, cfr. *Vernunftlehre*, § 362.

<sup>159</sup> *Auszug*, § 259.

<sup>160</sup> *Vernunftlehre*, § 292.

<sup>161</sup> Questo tipo di concetto, assimilabile alle idee fattizie cartesiane, armonizza in sé le peculiarità degli altri due tipi. Si pensi al «concetto di Dio» scrive Meier «tale concetto non è un concetto empirico e, poiché è particolare, tanto meno può essere un concetto astratto. Lo conseguiamo dunque mediante la combinazione arbitraria erudita, prendendo il concetto astratto di una cosa e pensando che tutto ciò che è possibile possiede una perfezione, ancorché in grado diseguale, e che dunque una cosa è sempre più perfetta dell'altra. Dove

In conformità con l'uso stabilito da Wolff, Meier designa i due primi tipi di concetto rispettivamente con i termini latini *idea* e *notio*. In tal modo nella *Vernunftlehre* si sono incontrati diversi tipi di rappresentazioni: la *repraesentatio* o *perceptio*, la *cognitio*, la *cogitatio*, il *conceptus*, la *sensatio*, l'*idea* e la *notio*. Per un verso esse sono tutte accomunate dal carattere rappresentativo che compete loro in virtù della derivazione diretta dalla *vis repraesentativa animae*; per l'altro, tali specificazioni sono tutte caratterizzate da peculiarità individuali. La rappresentazione è infatti il *Bild* generico della cosa rappresentata; suo sinonimo, seppur non perfetto, è la conoscenza, la quale è costituita dall'insieme di tali immagini o persino dall'atto di produrle; il pensiero è invece una rappresentazione caratterizzata dall'essere necessariamente cosciente; diverso dal pensiero è il concetto, per il fatto di essere una rappresentazione che, pur competendo a un essere pensante, può anche sottrarsi alla coscienza, ma la cui principale peculiarità consiste nel fatto che con esso l'oggetto rappresentato viene colto nella sua unità; tra i concetti si distingue quindi l'*idea*, ossia il *conceptus singularis* (come genere in cui rientrano inoltre tutti i concetti empirici o sensazioni), e infine la *notio*, ovvero il *conceptus per abstractionem logicam formatus*<sup>162</sup>. Come si vede, la *Vernunftlehre* meieriana fa già uso della gran parte delle tipologie rappresentative ordinate da Kant nel celebre albero delle rappresentazioni che chiude la sezione dedicata alle «idee in generale» del primo libro della «Dialettica trascendentale» della ragion pura. Tuttavia, a differenza di Kant, Meier adopera i diversi termini senza stabilire criteri rigorosi del loro uso, giungendo anzi di frequente a considerarli sinonimi, spesso imperfetti, gli uni degli altri. A partire dal genere della *Vorstellung*, infatti, Meier non deriva una partizione ordinata delle specie rappresentative sulla base di un modello dicotomico, come sarà invece quello elaborato da Kant. Da una considerazione complessiva delle voci utilizzate da Meier emerge che la

---

posso venir pensati gradi differenti, si può anche pensare il grado supremo: dunque si può pensare il grado supremo della perfezione. Se ad esso si unisce il concetto di una cosa, ecco che si ottiene il concetto della cosa sommamente perfetta», *Vernunftlehre*, § 299.

<sup>162</sup> Cfr. rispettivamente *Auszug*, §§ 10-11, § 123, § 249 e *Vernunftlehre*, § 282, *Auszug*, §§ 259-260.

*Vorstellung*, se considerata come insieme, diventa *cognitio*; solo quando è propria di un essere pensante, è *conceptus*; quest'ultimo, in quanto cosciente e non oscuro, è *cogitatio* e, ancora, a seconda che sia un concetto particolare oppure universale, diviene *idea* o *notio*. L'*idea* è parimenti *sensatio*, quando conseguita attraverso l'esperienza. Ma una cosa non esclude l'altra: si tratta di prospettive diverse su una medesima cosa, la rappresentazione. Nella visione meieriana non è quindi detto che una rappresentazione non sia al contempo una conoscenza, un concetto, un'idea e persino una sensazione – un presupposto che certo doveva venir rigettato dalla riformulazione ordinata di Kant. La terminologia adottata da Meier costituisce insomma un buon esempio di come, prima di Kant, non sia possibile definire una classificazione univoca di ogni singolo elemento rappresentativo. In primo luogo, ciò si deve con molta probabilità al fatto che le teorie psicologiche delle facoltà su cui si fondava la logica pre-kantiana consideravano le singole capacità dell'anima come derivazioni dirette dell'unica *vis repraesentativa* originaria. Di conseguenza, alle rappresentazioni particolari che quelle erano in grado di produrre veniva attribuito *in primis* un generico carattere «rappresentativo». In secondo luogo, sarebbe insensato voler ritrovare nei numerosi autori della scuola wolffiana una perfetta corrispondenza tra le facoltà e le specie di rappresentazioni, come quella stabilita da Kant. Meier stesso non contempla affatto la possibilità di attribuire a ogni singola facoltà una rappresentazione specifica, tant'è che ammette, ad esempio, sia la natura concettuale della sensazione, sia la possibilità di conseguire un concetto dotto «mediante i sensi, l'immaginazione, l'ingegno o mediante qualsiasi altra facoltà conoscitiva»<sup>163</sup>.

In Kant i termini della questione mutano, in quanto cade il presupposto del carattere conoscitivo di tutte le facoltà rappresentative<sup>164</sup> e, con esso, le suddivisioni che riposano sulla psicologia delle facoltà di stampo wolffiano, e si instaura, per così dire, una

---

<sup>163</sup> *Vernunftlehre*, § 285.

<sup>164</sup> In Kant, difatti, non tutte le facoltà dell'anima sono facoltà conoscitive per il solo fatto di essere facoltà rappresentative e, allo stesso modo, nemmeno ogni rappresentazione *qua talis* può venir ritenuta una conoscenza. Cfr., a solo titolo di esempio, *Logik Jäsche*: «la rappresentazione non è ancora conoscenza, bensì la conoscenza presuppone sempre la rappresentazione», Ak IX, 34.

gerarchia all'interno del genere sommo della rappresentazione<sup>165</sup>. Le sue diverse specie verranno progressivamente ridotte entro uno schema esapartito<sup>166</sup> e rigidamente differenziate sulla base di precisi criteri (fra i quali, ad esempio, il loro essere o meno coscienti, il loro essere riferite all'oggetto piuttosto che al soggetto, il loro essere particolari o generali etc.). È probabilmente questo il senso della critica kantiana contro coloro i quali attribuiscono il «nome di idea alla rappresentazione del colore rosso»<sup>167</sup>: non basta insomma ammettere che ogni contenuto di pensiero sia semplicemente una 'rappresentazione', ma occorre specificare il modo particolare in cui ognuno di essi esprime il proprio oggetto di riferimento.

Abbandonato l'impianto psicologico della logica di Meier e trasformata la struttura tradizionale delle facoltà dell'anima in un insieme articolato di funzioni del soggetto, la filosofia trascendentale elaborerà una propria teoria della rappresentazione che prescinde dai presupposti del rappresentazionismo razionalistico: che vi sia un'anima ossia un'unica *vis repraesentativa* che produce e serba le rappresentazioni; che ognuna di esse sia *ipso facto* una conoscenza; e, infine, che essa si comporti in qualche modo come una riproduzione autonoma dell'oggetto esterno.

### 8. Meier: verità e somiglianza

Ma proprio entro l'impianto psicologico della logica di Meier trova spazio un'altra convinzione contro cui Kant polemizzerà in maniera esplicita. Si tratta segnatamente delle ripercussioni sul piano logico della concezione mimetica del rappresentare, cui Meier si appoggia nella sua illustrazione del problema della verità

---

<sup>165</sup> Cfr. in particolare *KrV* A 320 / B 377, nonché diverse *Reflexionen*, tra cui, ad es., *Ak XVI, Refll.* 1683, 2394, 2835.

<sup>166</sup> Cfr. N. Hinske, *Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von Idee*, in *Idea. VI Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma. 5-7 gennaio 1989, a c. di M. Fattori, M.L. Bianchi, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1990, pp. 317-327; trad. it., *Ricezione e trasformazione del senso originario di 'idea' in Kant. La ragione e l'incondizionato. Sulla formazione dei concetti della Critica della ragion pura*, in Id., *Tra illuminismo e critica della ragione*, cit., pp. 119-132.

<sup>167</sup> *KrV* A 320 / B 377.

delle conoscenze. Quest'ultima è infatti ritenuta una delle perfezioni della rappresentazione, e anzi la «perfezione fondamentale, senza cui la conoscenza non sarebbe tale e nemmeno potrebbe conseguire una qualsiasi altra perfezione»<sup>168</sup>.

La prima definizione proposta da Meier si ricava da un aneddoto curioso, ma relativamente ordinario.

Strephon è un uomo dall'immaginazione molto viva. Colto da febbre elevata, incomincia a vaneggiare [...] durante la notte, mentre tutto tace, comincia a lamentarsi [...] del gran baccano dei suonatori. Strephon viene rassicurato sul fatto che non vi è nessun suonatore; ma questi si adira e assicura a propria volta sia di sentire il baccano sia di vedere i suonatori. Tutti sostengono che queste rappresentazioni di Strephon non sono vere ma false, poiché in realtà egli non vede e non sente proprio nulla<sup>169</sup>.

Le rappresentazioni vere implicano dunque una corrispondenza reale con l'oggetto del rappresentare e dunque non devono ridursi a un mero gioco dell'immaginazione che conferisce loro

---

<sup>168</sup> *Auszug*, § 27. Meier dedica un'importante sezione dell'*Auszug* e della *Vernunftlehre* alla determinazione della natura della *veritas cognitionis* e all'illustrazione dei criteri mediante cui essa può venir conseguita, cfr. *Auszug*, §§ 92-114; *Vernunftlehre*, §§ 117-144. Quello di 'perfezione' è un concetto cardine della logica e della metafisica baumgarteniano-meieriane, la cui illustrazione esauriente condurrebbe però al di là dei confini del presente lavoro. Qui sarà sufficiente ricordare che Meier introduce il concetto di perfezione della conoscenza ai §§ 20-21 dell'*Auszug*, in cui afferma che la conoscenza filosofica o erudita, di cui tratta la logica, è una conoscenza razionale, la quale può raggiungere diversi gradi di perfezione. Quest'ultima si dà quando la molteplicità costitutiva di una conoscenza si confà a uno scopo preciso ovvero quando ne contiene in sé il principio sufficiente. La perfezione logica, a differenza di quella estetica, è conseguibile soltanto da conoscenze o rappresentazioni distinte. Ciò appare con la massima chiarezza in *Vernunftlehre*, § 36, dove Meier si rifà all'esempio, assai caro a Wolff, dell'orologio. Le perfezioni della conoscenza e dunque della rappresentazione sono suddivisibili in sei classi distinte: 1. *vastitas* o *ubertas* (*Vernunftlehre*, § 39); 2. *dignitas*, *magnitudo* o *maiestas* (§ 40); 3. *veritas* (§ 41, nonché *Metaphysik*, § 492); 4. *distinctio* (§ 42); 5. *certitudo* (§ 43); 6. *practicitas* (§ 44). La teoria delle perfezioni della rappresentazione rimane comunque legata a un *topos* del pensiero meieriano, ereditato probabilmente dagli studi lockiani e tramandato a Kant: quello dei limiti dell'intelletto umano (§ 45 e § 46; i §§ 130 e 156 sottolineano come queste perfezioni trovino il proprio massimo grado nella massima perfezione conseguibile dall'uomo; cfr. anche *Auszug*, § 31), cfr. R. Pozzo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre»*, cit., pp. 192-193.

<sup>169</sup> *Vernunftlehre*, § 118.

solo l'apparenza di conoscenze vere<sup>170</sup>. Posto dunque che la verità richieda che si dia conformità tra la rappresentazione e il fatto o la cosa rappresentata, Meier individua due tipi di criteri che consentono di distinguere una rappresentazione vera da una falsa: i criteri possono essere intrinseci ed estrinseci, ossia radicati nella conoscenza e nella rappresentazione stessa, oppure tratti da altro<sup>171</sup>. Per la caratterizzazione della natura dell'elemento rappresentativo è dunque sufficiente il primo tipo di criteri di verità, i quali si rivelano essere i due principi logici fondamentali che garantiscono la possibilità della conoscenza, nonché della realtà stessa. Si tratta infatti della *possibilitas cognitionis interna* e della *possibilitas cognitionis hypothetica*. La prima specie di possibilità logica si fonda sul principio di non-contraddizione in base a cui «una conoscenza vera [...] non deve contenere in sé nulla di contraddittorio»; difatti «le parti di cui è composta una conoscenza vera devono sussistere le une accanto alle altre in modo che quando me ne rappresento una, me ne posso rappresentare al contempo anche le altre, senza che la rappresentazione delle prime mi impedisca di rappresentarmi le altre insieme e nella medesima cosa»<sup>172</sup>. In base a questo primo criterio, una rappresentazione vera deve essere «effettivamente un'immagine o un dipinto di una cosa»<sup>173</sup>, la cui peculiarità consiste nel riprodurre tutti quei tratti che trovano il proprio originale nella cosa rappresentata e che sussistono gli uni accanto agli altri in maniera da rendere ontologicamente possibile quella cosa stessa. Meier sposa dunque il principio wolffiano – fatto proprio anche da Baumgarten – in base a cui i principi dell'essere coincidono con i principi della conoscenza: la conoscenza vera è dunque una conoscenza di una cosa possibile<sup>174</sup>, altrimenti non solo essa sarebbe del tutto falsa, ma cesserebbe al contempo di essere una

---

<sup>170</sup> *Ibidem*; inoltre § 119. È interessante notare che anche qui, come in Baumgarten, la rappresentazione di realtà che è per sua natura veritiera, viene resa fallace a causa di un inganno ad opera dell'immaginazione.

<sup>171</sup> Cfr. *Vernunftlehre*, § 121; *Auszug*, § 94.

<sup>172</sup> *Vernunftlehre*, § 121.

<sup>173</sup> *Vernunftlehre*, § 119; cfr. anche § 121.

<sup>174</sup> *Ibidem*. Cfr. anche § 122: «qualora i diversi tratti nell'immagine pittorica dell'oggetto me ne rappresentassero quelle parti che non possono sussistere le une accanto alle altre, l'oggetto in questione non sarebbe nulla e nulla sarebbe pure la relativa conoscenza».



conoscenza. Sulla base della *possibilitas interna*, la verità reale e non solo apparente si riduce così alla perfetta riproduzione dei caratteri della cosa nella rappresentazione. L'altro principio di possibilità, che l'*Auszug* chiama *hypothetica* o *possibilitas cognitionis in nexu*, richiede che la conoscenza sia effettivamente possibile entro un nesso di *rationes (Gründe)* e *rationata (Folgen)*<sup>175</sup>. In base al principio di ragion sufficiente – l'altro principio logico-ontologico fondamentale del wolffismo – la conoscenza è dunque vera quando è insieme conseguenza di principi veri e fonte di conseguenze vere<sup>176</sup>.

Questi criteri intrinseci consentono di pervenire a una prima definizione della verità, che si pone nella scia della tradizione classica che troverà con Kant una prima confutazione: «solitamente nella logica si usa definire la verità della conoscenza come il suo accordo con la cosa o con l'oggetto, esattamente come una conoscenza si dice falsa quando non si accorda con l'oggetto ovvero quando ci rappresenta la cosa diversamente da come è fatta»<sup>177</sup>. La conoscenza «va dunque considerata alla stregua di un'immagine pittorica: se è simile al proprio modello originale, allora ne è un'immagine corretta; in caso contrario, l'originale non vi si ritrova, ed essa è solo un'immagine falsa»<sup>178</sup>. Questa convinzione meieriana restituisce così la legittimità di un'analisi segnatamente logica della natura psicologica della rappresentazione come specchio del mondo nell'interiorità dell'anima. La sua possibilità di fornirne una conoscenza corretta riposa necessariamente sull'*adaequatio* della rappresentazione al proprio oggetto, intesa nei termini di un rapporto di natura mimetica mediante cui si dà, entro la rappresentazione, la riproduzione dei medesimi tratti e delle medesime proprietà di cui gode l'oggetto rappresentato.

Si ritrova così in Meier una concezione che aveva origini antichissime e che, muovendo dalla teoria platonica della *mimesis*, giunge in maniera più o meno contrastata ben oltre il Settecento, imponendosi ancora oggi, nelle vesti della complessa disputa tra

---

<sup>175</sup> Cfr. *Auszug*, § 96 e § 97 dove, riguardo alla non rispettabilità del principio in questione, si parla di *impossibilitas in nexu*. Cfr. *Vernunftlehre*, § 123.

<sup>176</sup> Cfr. *Vernunftlehre*, §§ 123-124.

<sup>177</sup> *Vernunftlehre*, § 127.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

sostenitori ed avversari delle teorie corrispondentistiche della verità, come uno dei temi cardinali del dibattito psicologico ed epistemologico<sup>179</sup>. In questa sua convinzione Meier esplicita, in par-

<sup>179</sup> Per una ricostruzione del problema nel dibattito medievale cfr. D. Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt, Klostermann 2003<sup>2</sup>, nonché il precedente Id., *Things in the Mind: Fourteenth-Century Controversies over 'Intelligible Species'*, «Vivarium», 34 (1996), pp. 231-253. Cfr. inoltre S. Leen, *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge*, Leiden – New York – Köln, Brill 1994-1995 e la relativa recensione di D. Perler, «Vivarium», 34 (1996), pp. 280-283. Cfr. inoltre le analisi dettagliate di A. Zimmermann (a c. di), *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, riv. da G. Vuillemin-Diem, Berlin, de Gruyter 1971. Stando a quanto afferma Perler, la *repraesentatio* diviene un termine tecnico della filosofia soltanto a partire dal XIV secolo; al contempo la *similitudo* – sottolinea sempre Perler – «non significava sempre “somiglianza” (“likeness” or “similitude”) nel senso moderno. Era piuttosto usata per indicare il processo di assimilazione: ricevendo una *similitudo*, il soggetto percipiente si assimila alla cosa percepita», *Things in the Mind: Fourteenth-Century Controversies over 'Intelligible Species'*, cit., p. 232, nota 4. Relativamente al passaggio all'età moderna cfr. S. Leen, *Species intelligibilis: from Perception to Knowledge*, cit., in particolare il vol. 2, *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, nonché J.W. Yolton, *John Locke and the Way of Ideas*, cit., che riconosce l'influenza cartesiana sulla terminologia filosofica utilizzata da Locke e che condusse fino a Berkeley, Hume, spingendosi addirittura fino a Kant. Sulla questione in Cartesio merita di venir segnalato D. Perler, *Spiegeln Ideen die Natur? Zum Begriff der Repräsentation bei Descartes*, «Studia Leibnitiana», 26 (1994), pp. 187-209, poi ripreso nel volume successivo *Repräsentation bei Descartes*, cit., nonché Id., *Descartes, critique de la théorie médiévale des species*, in J. Biard (a c. di), *Descartes et le Moyen Age*, Paris, Vrin 1997, pp. 141-153. Sulla posizione di Leibniz cfr. S. Montague Puryear, *Perception and Representation in Leibniz*, Diss., University of Pittsburgh 2006; A. Simmons, *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, «The Philosophical Review», 110, 1 (Jan. 2001), pp. 31-75; R.B. Brandom, *Leibniz and Degrees of Perception*, «Journal of the History of Philosophy», XIX, 4 (1981); R. McRae, *Leibniz: perception, apperception, and thought*, Toronto, University of Toronto Press 1976; D.W. Hamlyn, *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*, London, Routledge & Kegan Paul 1961; R. Hertz, *Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz*, Halle 1905, riprod. Hildesheim, Olms 1980; M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München, Philosophia 1991; E. Pasini, *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milano, Angeli 1996; G. Tomasi, *La Bellezza e la fabbrica del mondo. Estetica e metafisica in G.W. Leibniz*, Pisa, Ets 2002. Rispetto al dibattito attuale cfr. A. Hannay, *Mental Images: A Defence*, London, George Allen and Urwin, 1971; S.M. Kosslyn, *Image and Brain: The Resolution of the Imagery Debate*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1993; T. Nigel, «Mental Imagery», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

ticolare modo sul piano logico, le convinzioni pittoricistiche della scuola wolffiana, arrivando a sostenere che, nelle sue rappresentazioni vere, l'anima riproduce al proprio interno una vera e propria 'miniatura' dell'oggetto rappresentato, nel medesimo modo in cui il quadro riproduce il proprio soggetto.

Questa sua peculiarità, dietro cui si celano ingenti complicazioni, gli venne riconosciuta persino dal giovane Kant che, in un'annotazione della metà degli anni Cinquanta, esamina le difficoltà di questa posizione che, seppur controversa, continuava comunque a resistere in una forma più o meno elaborata<sup>180</sup>. Tuttavia Kant non opera, in questa sede, una critica complessiva alla concezione metafisico-psicologica meieriana, ma circoscrive la propria analisi al problema della supposta corrispondenza fra la rappresentazione e la cosa, raccogliendo dalla tradizione il testimone della critica alla concezione pittorica dell'idea, come precedentemente delineata nei suoi tratti essenziali. L'argomentazione kantiana si svolge secondo il modello della *reductio ad absurdum* e dunque muove dal presupposto che la rappresentazione sia effettivamente una determinazione interna all'anima, ma riferita a un oggetto esterno all'anima stessa, e conclude dimostrando tanto l'insostenibilità quanto l'inutilità della tesi in questione. Le vie percorribili per rendere ragione di tale riferimento, osserva Kant, sono essenzialmente due. La prima, ossia quella seguita da Meier, si fonda sull'assunto in base a cui tra la rappresentazione e la cosa esterna esiste un rapporto di somiglianza sul modello dipinto-oggetto, e quindi, in ultima analisi, una sorta di conformità fra le proprietà dell'una e quelle dell'altro. Kant ricusa questa soluzione sulla base di una osservazione che rimane sul medesimo terreno metafisico di Meier, ossia quello della psicologia empirica: l'ipotesi che nell'anima si possa dare un'immagine che riproduce esattamente l'oggetto

---

(2005), a c. di E.N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/mental-imagery/>; W. Kühne, *Conceptions of Truth*, Oxford, Oxford University Press 2003; G. Volpe, *Teorie della verità*, Milano, Guerini e Associati 2005.

<sup>180</sup> *Refl.* 1676, Ak XVI, 76-78. Per la datazione delle riflessioni della fase  $\beta^1$  cfr. E. Conrad, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 71-73, che propone di postdararle di almeno un anno rispetto alla datazione adickesiana: «è così possibile circoscrivere entro esigui confini il momento più probabile a cui far risalire la stesura delle riflessioni della fase  $\beta^1$ , ossia al semestre invernale 1756/57», p. 73.

esterno della rappresentazione, ancorché in dimensioni ridottissime, non può non imbattersi nella difficoltà di dover consentire che questa immagine occupi uno spazio all'interno dell'anima – il che è evidentemente inconciliabile con la dottrina, pure meieriana, dell'anima come sostanza semplice, non estesa e dunque non composta di parti. L'altra possibilità è che la relazione che intercorre tra i due elementi della rappresentazione prodotta dal soggetto come immagine mentale si delinei sul modello della conservazione dei rapporti fra le parti che compongono il suo oggetto, nella maniera in cui, ad esempio, le note di un rigo musicale 'rappresentano' effettivamente la connessione armonica dei toni. Agli occhi di Kant questa soluzione – che pare avvicinarsi a una delle tante accezioni dell'espressione 'leibniziana' – **si rivela in fondo la più** plausibile: «che cosa, dunque, nella rappresentazione, si accorda con le cose rappresentate? La rappresentazione, mutuando il proprio fondamento dalla cosa rappresentata, si accorda con essa per il fatto che i concetti parziali di cui si compone sono connessi nel medesimo modo in cui lo sono le parti della cosa rappresentata nel suo complesso»<sup>181</sup>. L'anima umana non si limita dunque a riprodurre nella propria rappresentazione una copia fedele dell'oggetto esterno, ma organizza la propria immagine della cosa sulla base dei rapporti di proporzione che legano le diverse parti di cui quest'ultima si compone. In tal modo incomincia a delinarsi quel processo – poi perfezionato nella dottrina trascendentale – in base a cui la rappresentazione perde quel carattere 'dato' di mero contenuto del pensiero e si presenta piuttosto come il risultato di un'attività del soggetto che – se in questo testo ancora precritico si limita a organizzare le proprie rappresentazioni – negli scritti del Kant maturo si rivolgerà anche ai fenomeni che compongono l'insieme dell'esperienza.

Queste considerazioni esulano, però, dalla lettera kantiana di questa *Reflexion* e sono piuttosto il frutto del tentativo di ritrovare già nei commenti al testo di Meier quegli elementi che in qualche maniera prefigurano la direzione del cammino kantiano verso il criticismo. Ma, anche volendo rimanere più aderenti al testo della pagina kantiana in questione, è facile notare come in essa si prefi-

---

<sup>181</sup> Ak XVI, 78.

guri un'altra argomentazione destinata a diventare uno dei cardini del sistema trascendentale. Si tratta, in particolare, della constatazione kantiana dell'inconsistenza, in sede logica, dell'intera questione posta nei termini della corrispondenza rappresentazione-oggetto – per quanto a un primo sguardo, come concede lo stesso Kant nella medesima annotazione, si sia costretti a riconoscere che non appena l'anima rivolge la propria attenzione su di sé le pare indubitabilmente di trovarsi di fronte a un'immagine, e di rivolgersi ad essa nel medesimo rapporto di esteriorità con cui gli occhi osservano un dipinto. L'inconsistenza rilevata da Kant deriva dal fatto che, entro la prospettiva logico-gnoseologica, non importa quale sia la natura della corrispondenza fra la rappresentazione e l'oggetto, quanto piuttosto che, indipendentemente dal fatto che sia l'oggetto stesso ad agire su di noi o una sua riproduzione pittorica, in entrambi i casi in noi viene prodotta una rappresentazione, ossia una determinazione dell'anima che si riferisce ad altro da sé, sulla quale siamo in grado di operare e che siamo in grado di riprodurre mediante l'immaginazione. La centralità di questo passo deriva innanzitutto da una peculiarità della posizione del Kant maturo rispetto alla tradizione – una peculiarità che, come si è visto, iniziava a delinearsi già quindici anni prima della stesura della *Dissertazione*<sup>182</sup>: per quanto sia necessaria l'esistenza di un oggetto esterno che fornisca la materia della conoscenza la natura del legame che intercorre fra la rappresentazione e l'oggetto interessa ben poco la possibilità del darsi della conoscenza e, dunque, non deve rientrare fra gli interessi della logica. La conoscenza si consegue mediante le operazioni logiche che il soggetto compie sulle proprie rappresentazioni, ed è su di esse che deve dunque vertere l'indagine:

la logica generale, giacché astrae da ogni contenuto della conoscenza per concetti, ossia da ogni materia, può esaminare il concetto solo riguardo

---

<sup>182</sup> Sulla base della tesi espressa da N. Hinske in *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz, Kohlhammer 1970; II ed. rielab. e integr., 1987; trad. it. a c. di R. Ciafardone, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, L'Aquila – Roma, Japadre 1987, si ritiene che la filosofia critica inizi a delinearsi nei suoi tratti fondamentali a partire dagli anni Settanta e che dunque l'*Inauguraldissertation* sia lo scritto che fa da spartiacque fra il periodo precritico e quello critico.

alla sua *forma*, cioè solo dal punto di vista *soggettivo*; non può esaminare come esso, attraverso una nota, determini un oggetto, ma solo come possa venir riferito a più oggetti. La logica generale non ha quindi da indagare la *fonte* dei concetti, ossia non il modo in cui i concetti hanno *origine*, in quanto *rappresentazioni*, ma esclusivamente *il modo in cui rappresentazioni date divengono, nel pensiero, concetti*<sup>183</sup>.

Viceversa «l'origine dei concetti quanto alla loro materia, rispetto alla quale un concetto è o *empirico* o *arbitrario* o *intellettuale*, viene esaminata nella metafisica»<sup>184</sup>.

La critica di Kant a questa teoria della rappresentazione si articola così su due piani distinti: l'uno è quello su cui si muove anche Meier, ossia il terreno della psicologia empirica, al cui proposito Kant contesta la possibilità di caratterizzare la corrispondenza fra l'idea e la cosa come una rassomiglianza a carattere pittorico; l'altro, assumendo invece una prospettiva di tipo trascendentale, scardina l'intero impianto metafisico entro cui si colloca il rappresentazionismo meieriano. Quest'ultima è la posizione del Kant maturo, così come si trova formulata già nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, che abbandona i presupposti di una psicologia tanto razionale, quanto, a maggior ragione, empirica e, come si avrà modo di vedere, riformula in un quadro del tutto nuovo i due termini cardine di qualsiasi teoria della rappresentazione: quello di 'contenuto di pensiero' e quello di 'oggetto esterno'.

### 9. Meier: una ritrattazione?

Tuttavia, relativamente alla teoria della rappresentazione *strictius dicta*, Meier non mantiene immutate per l'intero corso della sua biografia intellettuale le medesime convinzioni che aveva posto a fondamento della *Vernunftlehre*. A quattordici anni di distanza dalla pubblicazione della sua fortunata logica, egli dà infatti alle stampe un breve scritto destinato a diventare uno dei testi più influenti del tardo illuminismo tedesco. Con i *Beyträge zu der*

<sup>183</sup> *Logik Jäsche*, Ak IX, 94.

<sup>184</sup> *Ibidem*. Cfr. anche *Logik Pölitz*, Ak XXIV/1.2, 566 e *Wiener Logik*, cit., 905, nonché la *Warschauer Logik*, cit., p. 572 e la relativa *Reflexion* 2485, Ak XVI, 389, in cui Kant introduce il problema della certezza empirica.

*Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, apparsi nel 1766 a Halle presso l'editore Carl Hermann Hemmerde<sup>185</sup>, Meier fa sentire la propria voce nel fervente dibattito tardo-settecentesco sui pregiudizi – una delle «idee portanti dell'illuminismo tedesco»<sup>186</sup>.

In questo scritto Meier sviluppa una teoria autonoma del pregiudizio a partire dalla definizione che già ne aveva data nella *Vernunftlehre*<sup>187</sup>. La sua posizione costituiva già allora, negli anni Cinquanta, un *unicum* nel panorama del wolffismo: difatti pur condividendo insieme ai suoi predecessori la convinzione secondo cui il pregiudizio è un giudizio erroneo in quanto precipitoso e non sufficientemente fondato, Meier ne circoscriveva l'erroneità al mero aspetto formale. Infatti, il pregiudizio implica che si commetta un errore formale nella formulazione di un giudizio in cui si è condotti a ritenere certo quel che certo non è. Da questa definizione formale del pregiudizio non consegue però obbligatoria-

---

<sup>185</sup> Ora G.F. Meier, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano / Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, edizione critica / kritische Ausgabe, curata e tradotta da H.P. Delfosse, N. Hinske e P. Rumore, con un'Introduzione di P. Rumore, Pisa, Ets 2005.

<sup>186</sup> Cfr. N. Hinske, *Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie*, cit., in particolare pp. 427-434, nonché Id., *Tra illuminismo e critica della ragione*, cit., pp. 22-26, in cui l'idea di pregiudizio viene riconosciuta come una delle «idee che costituiscono il bersaglio polemico dell'illuminismo tedesco» (p. 22) e pp. 73-92: *Kant e la Querelle des Anciens et des Modernes. La Riflessione 2569 e gli appunti delle lezioni di logica. Sull'idea polemica di pregiudizio*. Inoltre P. Rumore, *Un wolffiano diffidente: Georg Friedrich Meier e la sua dottrina dei pregiudizi*, in Meier, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano / Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, pp. V-XXXVI. Per un'esposizione dettagliata della teoria dei pregiudizi di Meier e delle tappe della sua evoluzione cfr. W. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1983, pp. 208-231, nonché R. Pozzo, *Prejudices and Horizons: G. F. Meier's Vernunftlehre and its Relation to Kant*, «Journal of the History of Philosophy», 43/2, April 2005, pp. 185-202.

<sup>187</sup> Meier dedica alla teoria del pregiudizio i §§ 200-206 della *Vernunftlehre*, nonché i §§ 168-175 dell'*Auszug*. Al § 200, della *Vernunftlehre* ne offre la definizione: «una conoscenza che riteniamo vera o falsa quando non abbiamo né conosciuto i fondamenti e le note della verità e della falsità, né meditato su di essi, viene detta *conoscenza elemosinata (erbettelte Erkenntnis)* [...]. La conoscenza elemosinata viene anche detta *pregiudizio o opinione preconcertta*», cfr. anche *Auszug*, § 168.

mente la sua falsità materiale, in quanto, ancorché rimanga fuori di dubbio che la gran parte di questi giudizi presenta anche un contenuto falso, questa loro condizione non appartiene necessariamente alla loro natura. Ciò significa che secondo Meier, a differenza di Wolff, il pregiudizio può sì condurre all'errore conoscitivo, senza però costituire un errore di per sé stesso<sup>188</sup>.

Nei *Beyträge* del 1766 Meier mantiene queste sue convinzioni originarie, liberandole tuttavia dalla prospettiva rigorosamente gnoseologica della teoria dell'errore, in favore di una trattazione antropologica complessiva. Alla domanda iniziale circa l'effettiva possibilità per l'uomo di eliminare i pregiudizi dalla propria conoscenza, Meier aggiunge un ulteriore interrogativo: si tratta infatti di domandarsi se per l'uomo, al di là della reale possibilità, sia effettivamente ragionevole impiegare le proprie forze per liberarsi di tutti i pregiudizi che assediano la sua conoscenza. Quest'interrogativo è ben diverso dal precedente: non si propone di indagare fino a che punto sia possibile purificare l'intelletto umano in vista di una conoscenza razionale perfetta, ma, nel dubitare della ragionevolezza di questa possibilità, mette addirittura in questione lo spirito autentico dell'*Aufklärung*. In questo scritto tardo i pregiudizi perdono così il loro carattere intrinsecamente negativo per venir riconosciuti come «preconcezioni innate (*angeborene Vormeinungen*)»<sup>189</sup> della natura umana, eliminabili dalla conoscenza razionale ed empirica in linea esclusivamente *teorica*. Essi rimangono però radicati nella gran parte della conoscenza della maggioranza degli uomini, che anzi trova di per sé inizio proprio tra i pregiudizi<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> La medesima convinzione tornerà anche in Kant, il quale concepirà il pregiudizio come un «vitium cognitionis formale», cfr. *Ref.* 2562, Ak XVI, 417.

<sup>189</sup> W. Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilskritik*, cit., p. 217: «al posto della consueta dottrina dei pregiudizi intesi come errori fondamentali subentra una teoria dei pregiudizi che li intende come, per così dire, preconcezioni innate: vi sono determinati atteggiamenti naturali che sono quasi pregiudizi a priori».

<sup>190</sup> Cfr. Meier, *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, § 2: «ci si può facilmente convincere che i pregiudizi di un qualsiasi essere umano rientrano fra quei fondamenti primi (*allererste Gründe*) da cui sono sorte almeno in gran parte, progressivamente e durante tutto il tempo della sua vita, tutte le sue opinioni, le sue credenze, il suo modo di



È precisamente riguardo a questi giudizi formalmente erronei, che costituiscono per così dire la natura propria dell'uomo, che Meier affronta l'analisi dei due pregiudizi fondamentali che inficiano la conoscenza in generale, sia essa *a posteriori* o empirica ovvero *a priori* o razionale.

Il primo pregiudizio – scrive Meier – è il principio fondamentale che gli uomini pongono alla base di ogni conoscenza empirica e secondo il quale si suppone che le nostre sensazioni ci rappresentino la qualità e la dimensione, o una determinazione interna, degli oggetti delle nostre sensazioni<sup>191</sup>;

in ogni conoscenza razionale, poi,

tutti gli uomini accolgono il seguente pregiudizio fondamentale come un principio primo, ossia che è vero tutto ciò che è conforme al complesso delle conoscenze che si sono acquisite in precedenza e si ritengono vere, e parimenti ciò che ne può venir ricavato deduttivamente, mentre è falso ciò che le contraddice<sup>192</sup>.

Ed è proprio entro la prospettiva del primo di questi due pregiudizi fondamentali della conoscenza umana che Meier opera una sorta di ritrattazione delle proprie tesi riguardo alla teoria rappresentazionista che aveva posto a fondamento dell'epistemologia della *Vernunftlehre* e dell'*Auszug*. La rappresentazione sensibile, che negli anni Cinquanta consegnava all'anima una copia perfetta dell'oggetto esperito sulla base di un modello riproduttivo a carattere mimetico secondo cui la rappresentazione condivideva le medesime proprietà dell'oggetto, viene ora relegata al piano della mera soggettività. La sensazione non è infatti più in grado di fornire alcuna conoscenza dell'oggetto e delle sue proprietà, ma si limita a procurare la conoscenza di quelle proprietà della sensazione

---

pensare e di agire – in una sola parola: questo suo preciso carattere personale, mediante cui egli si differenzia da tutti gli altri esseri umani». Nonché § 10: «un pregiudizio può essere un giudizio corretto. L'esperienza conferma perfettamente che il genere umano non potrebbe possedere nessuna verità se tutti i pregiudizi degli uomini fossero falsi».

<sup>191</sup> *Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, § 15.

<sup>192</sup> *Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, § 21.

del soggetto che sono sì generate causalmente dall'oggetto esterno, ma che tuttavia non gli appartengono affatto. Così scrive infatti Meier: «si tratta dunque di un pregiudizio quando si suppone che l'oggetto delle nostre sensazioni sia fatto proprio come il suo effetto che percepiamo immediatamente nelle nostre sensazioni [...] così gli uomini si ingannano continuamente quando giudicano delle proprietà di un oggetto sulla base delle sensazioni che hanno di esso»<sup>193</sup>. Quel che si consegue a partire dalle rappresentazioni sensibili non è dunque la conoscenza dell'oggetto e della sua natura, ma piuttosto quella degli effetti che esso ha generato nelle sensazioni del soggetto, che divengono perciò l'unico oggetto della conoscenza empirica: «così si comprende che uno può trovare che un cibo sia buono, mentre l'altro lo trova eccellente [*sic: recht gut*]; il moro può trovare brutto un viso europeo, mentre l'europeo lo ritiene bello. Entrambi giudicano correttamente se parlano delle loro sensazioni, ma si ingannano se principiano un'aspra lite intorno all'oggetto stesso»<sup>194</sup>. Gli esempi riportati da Meier sono molteplici e non riguardano esclusivamente i giudizi di gusto (che peraltro da Kant in avanti non verranno più considerati relativi alle qualità delle cose). Difatti, la stessa enunciazione di questo primo pregiudizio fondamentale è seguita da illustrazioni inequivocabili: «ognuno afferma che è rosso quel corpo che ci appare rosso nelle nostre sensazioni [...] ognuno definisce gli oggetti secondo la qualità delle sensazioni che ne ricava»; e ancora: «nelle nostre sensazioni non cogliamo mai la dimensione delle cose in se stesse [...] la dimensione di cui abbiamo una sensazione non è mai quella che si trova negli oggetti. Ne segue che non cogliamo mai immediatamente le proprietà degli oggetti delle nostre sensazioni»<sup>195</sup>. A questo proposito, sembra fondamentale la conoscenza che Meier aveva di Locke, sul cui *Essay* aveva incominciato a lavorare almeno dal 1754, quindi due anni dopo l'uscita della *Vernunftlehre* e dell'*Auszug*<sup>196</sup>. Tuttavia, pur concependo la corri-

---

<sup>193</sup> *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, § 15.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> *Ibidem*.

<sup>196</sup> Per ordine di Federico II, nel 1754 Meier tenne un *collegium* sull'*Essay on Human Understanding* di Locke. La richiesta del sovrano nasceva dall'insoddisfazione riguardo alla scelta dei manuali che Meier adottava per le proprie

spondenza tra la rappresentazione (sensibile) e l'oggetto secondo il modello della condivisione delle proprietà, Meier non sembra tenere affatto in considerazione la distinzione lockiana tra qualità primarie e secondarie, seppur nella sua problematicità. Egli non concepisce dunque che fra le qualità o proprietà dell'oggetto se ne possano dare alcune oggettive, che appartengono all'oggetto in quanto tale (quali, ad esempio, la dimensione), e altre soggettive, ossia ricavate o conferite dal soggetto (ad esempio, il colore), ma le riduce tutte a quest'ultima specie. Ma, al di là dell'indifferenza manifestata nei confronti della suddetta tesi di Locke, mediante la scoperta di questo pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica, «fonte fruttuosa di molti altri pregiudizi dannosi»<sup>197</sup>, Meier prende invece posizione rispetto a una concezione assai diffusa all'interno dell'ambiente filosofico wolffiano. Si tratta di una delle tesi centrali della gnoseologia di Baumgarten: nella *Psychologia empirica* della sua *Metaphysica* egli decretava infatti l'infallibilità della rappresentazione sensibile, in quanto solo la sensazione era in grado di cogliere lo stato attuale del mondo esterno, ovvero di fornire all'anima una presa diretta sulla realtà presente del suo oggetto<sup>198</sup>. Con il riconoscimento del pregiudizio fondamentale della

---

lezioni, in particolare per i compendi redatti dallo stesso Meier e per quelli baumgarteniani. Avendo raccolto per il proprio *collegium* lockiano un uditorio assai misero (e tuttavia prezioso, vi partecipò infatti persino il futuro Ministro von Zedlitz), Meier non volle ripetere l'esperienza, che lo aveva peraltro visto già dubbioso. Cfr. R. Pozzo, *Georg Friedrich Meiers «Vernunftlehre»*, cit., pp. 83-85. Pozzo rimarca tuttavia che: «negli scritti posteriori al 1754 Meier acuisce il proprio scetticismo nei confronti della possibilità e dei limiti della conoscenza umana e accoglie inoltre nella propria teoria della conoscenza tratti chiaramente empiristici», ivi, p. 85. Cfr. inoltre G. Schenk, *Leben und Werk des halleischen Aufklärers Georg Friedrich Meier*, Halle, Halescher Verlag 1994, pp. 104-105. Un rimando esplicito all'*Essay* si incontra nei *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, § 35.

<sup>197</sup> *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, § 16.

<sup>198</sup> Cfr. Baumgarten, *Metaphysica*, § 546: «sensationes ipsae cum repraesentent statum corporis vel animae vel utriusque praesentem, tam internae quam externae percipiunt actualia, hinc et possibilialia, et quidem huius mundi, sunt ergo verissimae totius mundi, nec ulla earum est fallacia sensuum». Al § 743, che appartiene già alla prima sezione della psicologia razionale, Baumgarten sottolinea inoltre come «anima humana repraesentat pro positu corporis. Ergo quaedam distincte, quaedam minus distincte percipit. Iam vero distincte quid concipere est realitas». Cfr. *supra*, nota 28, p. 86.

conoscenza empirica e il conseguente screditamento gnoseologico della rappresentazione sensibile, Meier inaugura dunque anche in ambito tedesco quella fortunata tendenza gnoseologica – che troverà in Kant uno dei suoi massimi esponenti teorici – in base a cui i sensi non sono in grado di fornire una rappresentazione oggettivamente valida di quel che ci circonda.

Tuttavia, per quanto Meier abbia messo definitivamente in crisi il modello pittorico su cui si orientavano le teorie rappresentazioniste wolffiane, nei *Beyträge* non si dilunga affatto a fornire un'illustrazione in positivo del suo nuovo concetto di rappresentazione. Risulta quindi difficile comprendere la natura della corrispondenza che Meier pone ora tra la rappresentazione e il suo oggetto: per quanto ricusi la possibilità di una rispondenza modello-copia, egli mantiene però la convinzione in base a cui tra la causa (oggetto) e l'effetto (rappresentazione) debba necessariamente sussistere un rapporto di analogia-somiglianza. «D'altronde – scrive infatti – la ragione ci insegna certamente che ogni effetto è simile (*ähnlich*) e proporzionato alla sua causa. Però quanto è grande questa somiglianza (*Ähnlichkeit*)? In quali elementi che si corrispondono fra loro consiste? Fino a che punto arriva l'identità (*Gleichheit*)?»<sup>199</sup>. Questo compito esula evidentemente dagli obiettivi dello scritto del 1766; e tuttavia non resta privo di importanza per la storia delle fonti kantiane, dove la critica ha riconosciuto in questa tesi meieriana il nucleo germinale di uno degli aspetti centrali della filosofia critica<sup>200</sup>. Infatti, per un verso, anche Kant ricuserà la concezione

<sup>199</sup> *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, § 32.

<sup>200</sup> Per un'analisi dello scritto di Meier e della sua recezione in Kant cfr. N. Hinske, *Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis. Noch eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantschen Antinomienlehre*, in *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*, a c. di C. Cesa e N. Hinske, Frankfurt, Lang 1993, pp. 103-121, trad. it., *Georg Friedrich Meier e il pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica. Ancora una fonte trascurata della dottrina kantiana delle antinomie. Sugli impulsi fondamentali della Critica della ragion pura*, in Id., *Tra illuminismo e critica della ragione*, cit. pp. 156-171. Riguardo alla possibilità che Kant – che pure era sempre restio a dichiarare le proprie fonti – conoscesse questo lavoro meieriano, Hinske avanza argomentazioni convincenti, quali il forte interesse di Kant per il tema in questione, di cui trattava lungamente nelle proprie lezioni di logica sulla base di quel che già ne offriva l'*Auszug*, la fedele corrispondenza fra alcuni passi meieriani e alcune note kantiane, nonché l'elaborazione kantiana del concetto di *phaeno-*

pittorica della rappresentazione<sup>201</sup>, e per l'altro si accompagnerà al suo autore nello sviluppo coerente delle conseguenze di questa tesi. Lo stesso Kant perverrà così alla condanna di quel pregiudizio fondamentale che, già nella *Dissertatio* del 1770, riconosce alla base di ogni disputa metafisica: si tratta in specie del *vitium subreptionis metaphysicum* che si pone a fondamento del *phaenomenon intellectuum* responsabile della confusione dell'elemento sensibile con quello intellettuale entro la sfera della conoscenza<sup>202</sup>. La stessa separazione fra i fenomeni conoscibili per via empirica e il mondo delle cose in sé richiama così fortemente – al di là della sua peculiare natura trascendentale estranea al wolffiano Meier – il lascito della convinzione dei *Beyträge*:

gli effetti degli oggetti sui nostri organi di senso si situano, quasi come una parete divisoria (*Scheidewand*), tra i nostri sensi e i loro oggetti. I nostri sensi non vedono che questa parete. Non possono guardarle attraverso [...] persino con le nostre migliori sensazioni, e a partire da esse potremmo solo tirare a indovinare come è fatto in sé e per sé (*an und vor sich*) il loro oggetto<sup>203</sup>.

Tuttavia, nella vastissima produzione di Meier è possibile individuare almeno un altro testo in cui compare una critica analoga al rappresentazionismo pittorico. Si tratta di una breve composizione dal titolo *Beweis: daß keine Materie denken könne*, che precede, nelle sue due edizioni, non solo i *Beyträge* del 1766, ma anche la stessa *Vernunftlehre* e il relativo *Auszug*. Con questo suo primo

---

*menon intellectuum* come pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica. Sempre su questo tema cfr. P. Rumore, *Un wolffiano diffidente: Georg Friedrich Meier e la sua dottrina dei pregiudizi*, cit., pp. XXXI-XXXVI.

<sup>201</sup> Cfr. *Refl.* 1676, Ak XVI, 76-78.

<sup>202</sup> Cfr. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, § 24, Ak II, 412. **Addittura**, in un'aggiunta posteriore alla *Refl.* 2571 (che Adickes data intorno al 1773-78; Ak XVI, 424) Kant invoca quel *praeiudicium empiricum* che, prima di Meier, non aveva conosciuto precedenti. Cfr. N. Hinske, *Georg Friedrich Meier e il pregiudizio fondamentale della conoscenza empirica*, cit., p. 167: «poiché nella lunga storia della teoria del pregiudizio non è in nessun luogo documentabile qualcosa come un pregiudizio dell'esperienza, anche queste note posteriori fanno pensare che Kant abbia conosciuto i *Beyträge* di Meier».

<sup>203</sup> *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, §§ 29-30.

scritto propriamente filosofico – che viene dato alle stampe, sempre presso l'editore Hemmerde di Halle, una prima volta nel 1743 e, in una seconda edizione profondamente riveduta e ampliata, nel 1751 – il giovane Meier prende posizione nella controversia tra i sostenitori delle teorie influssionistiche e di quelle armonicistiche, che già aveva rivestito una posizione preminente nell'aspra polemica scatenata dai pietisti hallensi contro la filosofia wolffiana. Entro questa cornice teorica, che doveva necessariamente chiamare in gioco importanti questioni metafisico-psicologiche, quali appunto la struttura materiale o meno dell'anima, trovano spazio una serie di riflessioni importanti circa la natura della rappresentazione. Nell'argomentazione di Meier, infatti, alla base dell'erroneo giudizio sulla natura composta, e dunque materiale, dell'anima viene riconosciuta «una piccola disattenzione (*Unachtsamkeit*), nella quale si può incorrere in maniera del tutto inconsapevole», da cui si è portati a «non distingue[re] i concetti distinti e razionali dalle immagini sensibili che dobbiamo congiungervi, [e a] scambia[re] l'immagine sensibile con il concetto stesso»<sup>204</sup>. Ciò è di certo dovuto, precisa Meier, allo stato di sottomissione in cui si trova l'intelletto rispetto ai sensi, alla sua incapacità di innalzarsi sopra di essi; un'autentica «schiavitù dell'intelletto che, a causa della nostra trascuratezza, può portar con sé cattive conseguenze»<sup>205</sup>. Poiché, infatti, l'anima trae le sue prime rappresentazioni dalla sensibilità e dal mondo fisico, e poiché il nostro intelletto non è del tutto puro, siamo in qualche modo spinti a congiungere ogni rappresentazione con segni solitamente connessi a un'immagine delle cose corporee. «Da ciò – rimarca Meier – nasce una sorta di necessità che ci costringe a congiungere tutte le nostre rappresentazioni, o perlomeno la maggior parte di esse, con certe immagini sensibili, e ciò o mediante i sensi o mediante l'immaginazione»<sup>206</sup>. Scambiando l'immagine con il concetto, ovvero cadendo vittime della disattenzione che non ci permette di distinguerli, si «crede che quest'immagine sia il concetto e [si] attribuisce quindi alla cosa che si rappresenta ciò che è contenuto in quell'immagine»<sup>207</sup>. Già nel 1743, ben

---

<sup>204</sup> Meier, *Beweis: daß keine Materie denken könne* (1743), pp. 2-3.

<sup>205</sup> *Ibidem*.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

prima della sua frequentazione lockiana, Meier esprimeva quindi seri dubbi sul fatto che le immagini mentali potessero rendere fedelmente le cose rappresentate e le loro proprietà, ancorché questo suo giudizio non si estendesse allora all'intero campo delle rappresentazioni. Il concetto intellettuale, perciò distinto, sembra invece in grado di supplire alle deficienze dell'immagine prodotta dalla facoltà conoscitiva inferiore, sia essa intesa come i sensi o come l'immaginazione, e di consegnare una riproduzione fedele della cosa. La polemica di Meier si colloca ancora entro la cornice della progressione di chiarezza delle conoscenze dalla sfera sensibile a quella intellettuale – una cornice che non viene abbandonata rispetto a questo tema nemmeno nello scritto del 1766, in cui la polemica contro la concezione pittorica della rappresentazione si muove necessariamente entro la sfera del pregiudizio della conoscenza empirica.

Nella seconda edizione dello scritto, di contro, la condanna della natura mimetica della rappresentazione *tout court* diviene più secca ed esplicita. Non si tratta più, ora, della differenza tra rappresentazioni sensibili e intellettuali, ovvero, secondo la terminologia del 1743, tra 'immagini' e 'concetti', quanto piuttosto tra l'intera sfera dei contenuti del pensiero e quella delle entità rappresentate. Se anche qui la causa della confusione viene riconosciuta nell'abitudine acquisita a rappresentare tutte le cose mediante segni o immagini tratti dal mondo fisico, la negligenza si dimostra ora nel «non distinguere sufficientemente l'immagine corporea, il segno, dalla cosa che è celata sotto di esso. Sicché si scambia quest'immagine con la cosa che essa cela. Si crede che l'immagine sia la cosa stessa, e ci si rappresenta la cosa proprio nel modo in cui è fatta l'immagine»<sup>208</sup>. Non si tratta quindi della necessità di distinguere immagine mentale (sensibile) e concetto (intellettuale), ma più generalmente di distinguere la rappresentazione dalla cosa. Ciò non può che richiamare alla mente alcune affermazioni centrali dei *Beyträge*, in cui queste debolezze dell'intelletto negligente sono ricondotte a una forma peculiare di pregiudizio come alla loro radice comune, ovvero alla *precipitazione* con cui viene pronunciato il giudizio conoscitivo. Nell'opera tarda

---

<sup>208</sup> Meier, *Beweis: daß keine Materie denken könne* (1751), pp. 11-12.

ritornano così, anche da un punto di vista strettamente terminologico, espressioni vicine a quelle del *Beweis*: dalla schiavitù dell'intelletto sottomesso ora al pregiudizio della conoscenza dei sensi e non più ai sensi in generale, alla negligenza e trascuratezza con cui si deriva la natura dell'oggetto da quella delle sensazioni<sup>209</sup>. La problematicità della questione doveva dunque essere stata chiara a Meier almeno dagli inizi della sua riflessione, poiché la denuncia del § 16 dello scritto tardo può essere una chiarificazione di quella, più concisa, del 1743:

di certo un oggetto della nostra esperienza può realmente possedere o avere in sé un qualcosa che tuttavia, quando abbiamo sensazione dell'oggetto, non vediamo né sentiamo in esso e che, in generale, neppure cogliamo mediante una sensazione chiara. Ma quando un uomo suppone precipitosamente che uno stesso oggetto sia fatto proprio nel modo in cui si gli presenta nella sensazione e vede che nel complesso di quella sensazione non vi è sensazione né di un cambiamento, né di un predicato o di una certa parte dell'oggetto, allora egli giudicherà che l'oggetto non possiede né contiene in sé quel che egli non si rappresenta nella sensazione relativa.

Il medesimo ragionamento fallace che, come Meier osservava nel 1743, conduceva i materialisti ad ammettere una natura corporea anche per l'anima umana.

Alla luce di questo primo scritto, quella dei *Beyträge* non sembra più valutabile come una ritrattazione secca, maturata in quasi tre lustri di riflessioni, quanto piuttosto una convinzione che Meier coltivava sin dai suoi primi lavori. La concezione ingenua di un rappresentazionismo a carattere pittorico esposta con toni dogmatici nella *Vernunftlehre* risulta a questo punto ancora meno giustificabile. Una ragione plausibile della scelta di riproporre nel testo accademico la posizione (pure estremizzata) della vulgata wolffiana sta forse nella diversa destinazione attribuita da Meier alle due opere. La *Vernunftlehre*, ancorché destinata a un pubblico ampio, dotto ma non di mestiere, era pur sempre intesa come un compendio di logica entro la tradizione illuministica wolffiana. I *Beyträge*, invece, essendo uno scritto polemico di rapida circola-

---

<sup>209</sup> Cfr. *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*, § 3 e § 15.



zione, potevano permettersi quella libertà e quella audacia spesso incompatibili con le rigide uniformità delle accademie. In ogni caso la conoscenza diretta del Meier saggista da parte di Kant rimane, in buona parte, da provare; e tuttavia meraviglia che varie tesi kantiane sembrino trovare ispirazione proprio nelle tesi di questo Meier.

## IV

### RAPPRESENTAZIONE E PSICOLOGIA RAZIONALE: GLI SCRITTI KANTIANI DAL 1747 AL 1766

#### 1. *La rappresentazione: un concetto indefinibile?*

Le prime dichiarazioni esplicite di Kant circa l'impossibilità di definire il concetto di rappresentazione risalgono all'inizio degli anni Sessanta. Nel 1763, in apertura alla prima parte dello scritto sul *Beweisgrund*, Kant riconosce che «anche nella scienza più profonda il termine *rappresentazione* viene inteso abbastanza esattamente e usato con sicurezza, sebbene non sia mai possibile risolverne il significato con una definizione»<sup>1</sup>. La rappresentazione rientrerebbe perciò tra quei termini che designano concetti fondamentali di cui – come Kant ribadirà solo un anno più tardi – la filosofia e, nella fattispecie, la metafisica si serve senza poterli «risolvere affatto»<sup>2</sup>. La convinzione che in metafisica possano darsi concetti insolubili sembra indicare un momento di

---

<sup>1</sup> Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), Ak II, 70; trad. it.: *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in *Scritti precritici*, a c. di P. Carabellese, nuova ed. ampliata da A. Pupi con una Prefazione di R. Assunto, Roma – Bari, Laterza 1990<sup>2</sup> (1982<sup>1</sup>), p. 111.

<sup>2</sup> Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), Ak II, 280; trad. it.: *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *Scritti precritici*, cit., p. 223. Anche nel *Beweisgrund*, sembra esplicito il riferimento alla rappresentazione quando Kant ribadisce che «se si pensa al fatto che tutta la nostra conoscenza alla fin fine termina in concetti non analizzabili (*unauflöslich*), si comprende anche come se ne diano alcuni che sono quasi non analizzabili: alcuni cioè nei quali le note sono solo di pochissimo più chiare e semplici della cosa stessa», Ak II, 73-74; trad. it. cit., p. 115.

confronto critico con la concezione della filosofia come 'analisi', nella forma tramandata dalla vulgata wolffiana, a cui com'è noto Kant aderisce ancora in quegli anni<sup>3</sup>. E, ancorché Wolff riconoscesse in qualche misura la possibilità del darsi di concetti non ulteriormente scomponibili<sup>4</sup>, non sembra essere questo, nei suoi scritti, il caso della rappresentazione. Sia nelle opere tedesche, sia in quelle latine non mancano infatti le definizioni di ciò che è da intendersi con i termini *Vorstellung*, *Begriff*, *Idee*, ovvero con i loro corrispettivi latini *repraesentatio*, *conceptus*, *notio*, *idea* e con le altre numerose voci riconducibili al variegato spettro semantico del rappresentare.

Per di più, in Kant, l'indefinibilità della rappresentazione non sembra un problema legato alla determinazione dell'ambito disciplinare in cui tale concetto viene trattato. Se negli scritti collocabili tra i primissimi anni Cinquanta e la metà degli anni Sessanta egli affrontava la questione dalle sponde della metafisica<sup>5</sup>, la sua opinione a riguardo non appare diversa nell'ambito della logica. Se ne trova infatti traccia nei medesimi termini sia nelle prime tra-

---

<sup>3</sup> Cfr. a puro titolo di esempio due passi eloquenti della *Deutlichkeit*: «è compito della filosofia scomporre (*zergliedern*) i concetti che sono dati confusamente e renderli completi (*ausführlich*) e determinati; è compito della matematica, al contrario, collegare i concetti dati delle grandezze che sono chiari e sicuri e confrontarli per vedere quali deduzioni se ne possono trarre», Ak II, 278; trad. it. cit., p. 221, nonché: «qui il concetto di una cosa è già dato, ma in modo confuso e non sufficientemente determinato. Bisogna scomporlo, confrontare le note che ho astratto con il concetto dato, in tutti i casi, quindi determinare e rendere compiuto questo pensiero astratto. Ognuno ha per esempio un concetto del tempo; bisogna chiarirlo. Devo considerare questa idea in tutte le sue relazioni per scoprirne, mediante la scomposizione, le note; collegare le diverse note che ho astratto per vedere se forniscono un concetto sufficiente e quindi comporle per vedere se l'una non contenga in sé parzialmente le altre», Ak II, 276-277; trad. it. cit., pp. 219-220. Rispetto al problema di una indissolubilità dei concetti in Wolff cfr. W. Lenders, *Die analytische Begriffs- und Urteilstheorie von G.W. Leibniz und Chr. Wolff*, cit., in particolare pp. 85-108 e pp. 132-159. Cfr. inoltre H.-J. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analytiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1982, in particolare pp. 245-255.

<sup>4</sup> Wolff, *Deutsche Logik*, § 18.

<sup>5</sup> Cfr. *Deutlichkeit*, Ak II, 280; trad. it. cit., p. 223; nonché *Beweisgrund*, Ak II, 70; trad. it. cit. p. 111.

scrizioni delle sue lezioni di logica<sup>6</sup>, sia nel tardo compendio che egli stesso acconsentì di dare alle stampe nella cura di Gottlob Benjamin Jäsche<sup>7</sup>. In quest'ultimo, anzi, Kant elude il problema non senza incorrere in un'evidente circolarità: stabilendo che la logica si occupa della 'conoscenza' e non della rappresentazione *quotalis*, il problema di una sua definizione non può trovarvi spazio; si tratta piuttosto, dice Kant, di una questione «che la logica rimette alla metafisica»<sup>8</sup>, e dunque a quel terreno in cui si era costretti ad arrestarsi di fronte alla non-analizzabilità del concetto in esame. In maniera lapidaria, la *Logik Jäsche* denuncia quindi che «non si potrebbe mai spiegare *che cos'è una rappresentazione* se non, di nuovo, mediante un'altra rappresentazione»<sup>9</sup>. Quest'opinione non è tuttavia nuova. Già nella metà del XVII secolo, Antoine Arnauld e Pierre Nicole, tratteggiando nell'*Art de penser* le linee essenziali di quello che sarebbe divenuto il modello delle logiche moderne, ricorrevano a una formulazione del tutto analoga per spiegare che cosa fosse l'idea, ovvero – secondo la loro definizione – «la prima attività dell'anima, detta il rappresentare»: «la parola 'idea' rientra tra quei termini così chiari da non poter essere spiegati con il ricorso ad altri termini, poiché in generale non ve ne sono di più chiari e semplici»<sup>10</sup>. Senza volersi allontanare eccessivamente dalle frequentazioni kantiane, una dichiarazione simile circa l'impossibilità di definire la rappresentazione in ambito logico si trova nella *Vernunftlehre* di Georg Friedrich Meier, una voce in buona misura

<sup>6</sup> Cfr. Kant, *Logik Blomberg*, Ak XXIV.1, 39-40; *Logik Philippi*, Ak XXIV.1, 340; *Logik Pöhlitz*, Ak XXIV.2, 510; *Wiener Logik*, Ak XXIV.2, 805; *Logik Bauch* in *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften*, a c. di T. Pinder, Hamburg, Meiner 1998, vol. I, p. 38, nonché il relativo Randtext 19; *Logik Hechsel* in *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften*, cit., vol. II, p. 304; *Wahrschauer Logik* in *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften*, cit., vol. II, p. 531.

<sup>7</sup> Cfr. *Immanuel Kant's Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (Jäsche Logik)*, Ak IX, 34; trad. it.: *Logica*, a c. di L. Amoroso, Roma – Bari, Laterza 1990, p. 28.

<sup>8</sup> *Jäsche Logik*, Ak IX, 33; trad. it. cit., p. 28.

<sup>9</sup> *Jäsche Logik*, Ak IX, 34; trad. it. cit., p. 28.

<sup>10</sup> A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou L'art de penser: contenant, outre les règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Paris 1662, ed. critica a c. di P. Clair *et al.*, Paris, Presses Universitaires de France 1981<sup>2</sup> (1965<sup>1</sup>), p. 32; trad. it.: *Logica o arte di pensare*, in *Grammatica e Logica di Port-Royal*, a c. di R. Simone, Roma, Ubaldini 1969.

estranea al coro dell'ortodossia wolffiana. L'opera, come si è visto, era ben nota a Kant, il quale la adottò come manuale per le proprie lezioni sicuramente nei due semestri, invernale ed estivo, del 1755/56 e probabilmente persino in quello successivo, per poi sostituirla fino al 1796 con il più agile *Auszug*<sup>11</sup>. Nella *Vernunftlehre*, Meier faceva rientrare la rappresentazione tra quei concetti che si sottraggono all'analisi completa dell'intelletto<sup>12</sup>, e di cui non è quindi possibile pervenire a una definizione logica<sup>13</sup>. Rispetto alla rappresentazione, infatti, è possibile praticare l'*anatomia cognitionis* fino al grado della distinzione, ma non fino a quello della completezza<sup>14</sup>. La rappresentazione si troverebbe dunque, secondo un'idea cara a Meier, al di là dell'orizzonte della conoscenza logica o erudita; e chi ancora si ostinasse a perseguire la via del *pruritus definiendi*<sup>15</sup> meriterebbe certo di venir imputato di pedanteria, se non di mera ciarlataneria<sup>16</sup>.

Kant doveva aver accolto fin da subito il monito meieriano: non è un caso che nella *Refl.* 2991 apposta al § 284 dell'*Auszug* (e presumibilmente risalente al semestre invernale dell'anno 1756/57) egli si annoti come esempio di concetto indefinibile proprio il termine 'rappresentazione' – con grande probabilità un altro dei numerosi esempi di integrazione del compendio mediante la *Vernunftlehre*<sup>17</sup>. A ben vedere, però, pur rimanendo convinto della non definibilità della rappresentazione entro gli ambiti della logica, Kant ne rece-

<sup>11</sup> Cfr. E. Conrad, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft*, cit., in particolare pp. 65-74.

<sup>12</sup> Al § 170 della *Vernunftlehre* Meier distingueva tra conoscenze che possono o meno essere analizzate e riconosceva che la conoscenza vera non può sottrarsi assolutamente all'analisi, ma sempre e soltanto in maniera relativa: se analizzare significa portare a distinzione le note di una rappresentazione, qualora non si dia intelletto in grado di cogliere quella distinzione, allora tale conoscenza non può essere distinta e quindi nemmeno vera; può invece accadere che l'impossibilità di coglierne la distinzione dipenda dall'intelletto, e dunque la non analizzabilità è solo relativa. Cfr. anche *Auszug*, § 139.

<sup>13</sup> Meier, *Vernunftlehre*, § 301: «una definizione logica è un concetto determinato (*bestimmter Begriff*), ovvero un concetto distinto che contiene tante note quante sono necessarie per un concetto completo (*ausführlicher Begriff*), ma non di più». Cfr. *supra*, nota 100, p. 109.

<sup>14</sup> Meier, *Auszug*, § 139.

<sup>15</sup> Meier, *Auszug*, § 284.

<sup>16</sup> Meier, *Vernunftlehre*, § 317.

<sup>17</sup> Ak XVI, 605.

pisce la definizione ‘metafisica’ della tradizione baumgarteniano-meieriana – e, ciò, proprio nella prima *Critica*, un’opera che per sua natura si pone volutamente al di là delle partizioni disciplinari scolastiche. È nell’ambito della seconda analogia dell’esperienza che Kant introduce, quasi di sfuggita, una specificazione importante del concetto di rappresentazione nel senso di «determinazione interna del nostro animo»<sup>18</sup>. All’importanza della scelta kantiana di sostituire la nozione di ‘animo’ (*Gemüt*), e infine di ‘soggetto’, a quella più specificamente metafisica di ‘anima’ (*Seele*) la letteratura ha dedicato innumerevoli pagine, talvolta esemplari<sup>19</sup>. In questa sede preme invece segnalare come proprio da questa definizione abbiano preso l’avvio le illustrazioni del concetto di rappresentazione offerte dai più celebri lessici della filosofia kantiana, a partire dal *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* di Carl Christian Erhard Schmid<sup>20</sup>.

## 2. Risposte e limiti della lessicografia kantiana

Dato alle stampe per la prima volta nel 1786 in appendice alla *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen*<sup>21</sup>, il *Wörterbuch* conosce una prima edizione autonoma e ampliata due anni più tardi, nel 1788. Ulteriormente ampliate sono le due edizioni successive, del 1795 e del 1798. A Jena, in quegli anni indiscussa roccaforte del criticismo<sup>22</sup>, vede così la luce il primo dizio-

<sup>18</sup> KrV A 197 /B 242.

<sup>19</sup> Cfr. le dettagliate ricostruzioni di H.F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg, Meiner 1996, nonché C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, cit., in particolare cap. I, pp. 21-52.

<sup>20</sup> Per una ricostruzione della storia della lessicografia kantiana cfr. *Stellenindex und Konkordanz zur «Grundlegung der Metaphysik der Sitten»*, a c. di H.P. Delfosse, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 2000, pp. XIV-XXXVI.

<sup>21</sup> C.Ch.E. Schmid, *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften*, Jena 1786.

<sup>22</sup> Cfr. N. Hinske, E. Lange, H. Schröpfer (a c. di), *Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1995,

nario kantiano, «tutt'oggi insuperato, nonostante i progressi della ricerca e della filologia relative»<sup>23</sup>. Obiettivo dell'opera, a quanto attesta lo stesso Schmid nella Prefazione, era precipuamente didattico e consisteva nel «recuperare i concetti e le affermazioni della critica della ragione di Kant [...] con l'ausilio di definizioni chiare e contrapposizioni ben determinate», le quali «non dovranno essere nulla di più né di meno di quel che sono negli stessi scritti kantiani»<sup>24</sup>. La definizione della voce *Vorstellung* – che Schmid riconosce quale corrispettivo tedesco della *repraesentatio* latina – richiama appunto l'espressione kantiana sopra citata: la «rappresentazione è una determinazione interna, una modificazione dell'animo». Il *Wörterbuch* la integra con una determinazione ulteriore, ovvero: «quando riferita a un oggetto, essa diviene *conoscenza*, Crit. I 242»<sup>25</sup>. Schmid richiama quindi l'attenzione su due elementi distinti della rappresentazione kantiana. Il primo, che diremo psicologico, considera la rappresentazione in rapporto al soggetto, intendendola nella sua 'realtà soggettiva', come modificazione dell'animo<sup>26</sup>. Il secondo elemento la considera invece nella sua 'realtà oggettiva', ossia nel suo rapporto con l'oggetto. Ciò concerne la natura rappresentativa del processo conoscitivo e l'articolazione, al suo interno, delle differenti specie di rappresentazioni sul modello della partizione kantiana<sup>27</sup>. In tal senso alla rappresentazione può venire riconosciuto un carattere più propriamente logico.

Nel medesimo anno in cui Schmid pubblicava a Jena la quarta e

---

nonché M. Wundt, *Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt*, Jena, Fischer 1932. Cfr. inoltre H. Schröpfer, *Kants Weg in die Öffentlichkeit. Christian Gottfried Schütz als Wegbereiter der kritischen Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 2003.

<sup>23</sup> Così Hinske nella Postfazione alla quarta edizione dell'opera di Schmid (C.Ch.E. Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Jena 1798<sup>4</sup>, rist. a c. di N. Hinske, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996<sup>3</sup>, qui p. 673).

<sup>24</sup> C.Ch.E. Schmid, *Wörterbuch*, cit., «Vorrede», p. 1\* e pp. 3\*-4\*.

<sup>25</sup> C.Ch.E. Schmid, *Wörterbuch*, cit., p. 580.

<sup>26</sup> Tale è la distinzione che Kant introduce in *KrV* A 197 / B 242: «qual è il modo in cui giungiamo a dare un oggetto a queste rappresentazioni o a conferire loro, oltre alla realtà soggettiva che posseggono come modificazioni, anche una qualche realtà oggettiva?».

<sup>27</sup> Cfr. *KrV* B 376.

ultima edizione del *Wörterbuch*, Georg Samuel Albert Mellin, altro celebre autore della lessicografia kantiana, consegnava alle stampe una *Kunstsprache der kritischen Philosophie, oder Sammlung aller Kunstwörter derselben, mit Kants eigenen Erklärungen, Beispielen und Erläuterungen*, in cui recuperava la medesima definizione kantiana della rappresentazione come determinazione interiore dell'animo in una determinata relazione di tempo<sup>28</sup>. Nell'imponente *Enzyklopädisches Wörterbuch der Kritischen Philosophie*, incominciato nel 1797 e portato a compimento solo nel 1804, la definizione è la medesima<sup>29</sup>. Qui tuttavia si incontra qualche riflessione notevole: accanto all'equivalenza della *Vorstellung* con la *repraesentatio* latina, Mellin richiama infatti le voci *représentation ou expression*, rivelando l'esplicito tentativo di dare risalto, soprattutto con l'ultima, a un probabile retaggio leibniziano ancora presente nella concezione kantiana. Il rimando al celebre passo della *Logik Jäsche* circa l'impossibilità di definire la rappresentazione – in aperta contraddizione con la definizione kantiana riportata poche righe più sotto – è corredato da un falso storico clamoroso, secondo cui nemmeno Leibniz e Wolff avrebbero mai definito il termine in questione<sup>30</sup>. Al di là di questa imprecisione storiografica, dettata forse più dall'entusiasmo suscitato dalla fermezza lapidaria

<sup>28</sup> G.S.A. Mellin, *Kunstsprache der kritischen Philosophie, oder Sammlung aller Kunstwörter derselben, mit Kants eigenen Erklärungen, Beispielen und Erläuterungen; aus allen seinen Schriften gesammelt [sic] und alphabetisch geordnet*, Jena – Leipzig 1798; riprod. Brüssel, Culture et Civilisation 1970, pp. 292-293. Alla *Kunstsprache* Mellin ha fatto seguire, due anni dopo, un *Anhang zur Kunstsprache der kritischen Philosophie, welcher die, in dieser Sammlung von Erklärungen noch fehlenden, hauptsächlich aber die in Kants Anthropologie und Streit der Fakultäten befindlichen, Erklärungen enthält*, Jena – Leipzig 1800.

<sup>29</sup> G.S.A. Mellin, *Enzyklopädisches Wörterbuch der Kritischen Philosophie oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants Kritischen und Dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze*, Jena – Leipzig 1804, riprod. Aalen, Scientia Verlag 1971, vol. 6, p. 59.

<sup>30</sup> Come si è mostrato nei capitoli precedenti del presente lavoro, rispetto alla posizione di Wolff si trovano lumi a riguardo tanto nelle sue psicologie quanto nel *Philosophisches Lexicon* di H.A. Meissner; Leibniz, per suo conto, ha fornito più volte definizioni di che cosa si dovesse intendere con le voci *perception* o *idea* nei *Nouveaux Essais*, allora da tempo in circolazione. Rispetto alla questione in Leibniz cfr. anche il suo *Quid sit idea*, composto tra il 1677 e il 1678 (GP VII, 263-264; trad. it.: *Che cos'è l'idea*, in G.W. Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 193-194), nonché la sua lettera ad



della tesi kantiana che da un'attenta compulsazione degli autori, il dizionario di Mellin è quello che riesce a mettere in evidenza al meglio i caratteri della rappresentazione nella filosofia critica: la sua peculiarità rispetto ai sentimenti e ai desideri, la distinzione di una realtà soggettiva o psicologica e una oggettiva o logica, la compresenza di una componente materiale e una formale del rappresentare.

Per tutto l'Ottocento, se si fa eccezione per un *Handbuch für Freunde der Kant'schen Philosophie*<sup>31</sup> il cui contributo per la ricerca è pressoché irrilevante, la lessicografia kantiana tace. Soltanto negli anni Venti del secolo scorso incominciano a ricomparire strumenti ausiliari per la comprensione dell'ostica terminologia di Kant. A partire dal *Kleines Kant-Wörterbuch* di Alfred Heußner del 1925<sup>32</sup>, attraverso il *Systematisches Handlexicon* di Heinrich Ratke<sup>33</sup>, il *Kant-Lexikon* di Rudolf Eisler<sup>34</sup> e il più recente *Kant Dictionary* di Howard Caygill<sup>35</sup>, la lessicografia kantiana è regredita in maniera notevole. Rispetto al tema della rappresentazione ciò appare particolarmente evidente e rivela la mancanza di uno studio adeguato della questione pur centrale nell'opera kantiana. Tra questi lessici, l'unico che si discosta dalla brutta consegna dossografica dell'unica definizione di Kant più volte richiamata è Heußner, il quale ha l'ardimento di rivelare quello che è effettivamente il contrassegno primo della rappresentazione kantiana, probabilmente a tutti noto ma mai evidenziato, che costituisce altresì la massima eredità accolta dalla tradizione wolffiano-baumgarteniana: «bisogna però sempre tener presente – scrive Heußner – che Kant si serve del termine 'Vorstellung' come denominazione di genere per indicare pressoché tutto il complesso delle attività della facoltà

---

Arnauld del 29 settembre / 9 ottobre 1687 (GP II, 111-129; trad. it. in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 366-382).

<sup>31</sup> G. Wegner, *Kantlexicon. Ein Handbuch für Freunde der Kant'schen Philosophie*, Berlin 1893.

<sup>32</sup> A. Heußner, *Kleines Kant-Wörterbuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1925.

<sup>33</sup> H. Ratke, *Systematisches Handlexicon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, Meiner 1929 (rist. Hamburg, Meiner 1972).

<sup>34</sup> R. Eisler, *Kant-Lexikon. Nachschlagwerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß*, Berlin, Mittler 1930, riprod. Hildesheim, Olms 1961.

<sup>35</sup> H. Caygill, *A Kant Dictionary*, Oxford, Blackwell 1995.

conoscitiva»<sup>36</sup>. Quest'osservazione coglie nel segno: mette difatti in rilievo una convinzione che Kant manifesta, oltre che nella filosofia critica, già nelle sue prime opere. Uno dei limiti più gravi della lessicografia kantiana consiste infatti nella circoscrizioni delle indagini alla terminologia delle *Critiche*, e quindi del Kant successivo agli anni Ottanta del Settecento. Nel caso della *Vorstellung*, le illustrazioni presentate risultano di conseguenza assai riduttive: limitandosi a registrare il significato del termine all'interno della filosofia critica, ne tralasciano del tutto l'evoluzione che ha conosciuto nel complesso della riflessione kantiana. Un'evoluzione che rispecchia prese di posizione di Kant tutt'altro che marginali, le quali concernono il suo confronto tanto con le teorie metafisiche quanto con quelle psicologiche della tradizione filosofica tedesca del secolo XVII.

Questa 'carenza' della lessicografia è giustificabile solo in parte, soprattutto relativamente alle prime opere di quel tipo, le quali dovevano scontrarsi con tre difficoltà oggettive. Innanzitutto i cosiddetti scritti precritici si resero disponibili solo relativamente tardi: fino alla comparsa dei tre volumi delle *Vermischte Schriften* a cura di Johann Heinrich Tieftrunk, pubblicati a Halle nel 1799, le opere anteriori al '70 circolavano con difficoltà e in edizioni non autorizzate da Kant<sup>37</sup>. In secondo luogo, dopo la pubblicazione delle *Critiche*, l'interesse per la filosofia kantiana era contrassegnato da un'impronta segnatamente sistematica. Come è usuale che accada con i propri contemporanei, ci si curava allora relativamente poco delle ricostruzioni storico-genetiche, prediligendo piuttosto una lettura di Kant in senso 'sistematico' che illustrasse il rapporto della opere critiche rispetto al sistema della filosofia trascendentale. Ciò emerge peraltro con particolare chiarezza dal-

<sup>36</sup> A. Heußner, *Kleines Kant-Wörterbuch*, cit., p. 136.

<sup>37</sup> L'edizione di Tieftrunk era *Kant Imanuel [sic!] Kant's vermischte Schriften. Aechte und vollständige Ausgabe*, Halle 1799. Le edizioni precedenti non erano comunque anteriori ai primi anni Novanta. Nell'edizione di Tieftrunk mancavano comunque la *Nova Dilucidatio* e la *Monadologia Physica* edite poi in un volume aggiuntivo a cura di F.Th. Rink, *Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebenen kleinen Schriften von Immanuel Kant*, Königsberg 1800. Cfr. A. Warda, *Die Druckschriften Immanuel Kant's bis zum Jahre 1838*, Wiesbaden, Verlag von Heinrich Staadt 1919; inoltre M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Varese, Magenta 1953, «Introduzione», in particolare pp. IX-XVI.

le pagine introduttive del Tieftrunk all'edizione menzionata. Le ricerche in direzione di una vera e propria *Entwicklungsgeschichte* del pensiero kantiano incominciano, al più presto, intorno alla metà dell'Ottocento con la *Geschichte der Kant'schen Philosophie* di Karl Rosenkranz e, più specificamente, con la *Clavis kantiana* di Kuno Fischer<sup>38</sup>. Infine, ma non da ultimo, va tenuto presente che il giudizio di Kant sulla propria produzione anteriore al 1770 era inequivocabilmente negativo<sup>39</sup>, cosa, questa, che doveva senz'altro scoraggiare il già flebile interesse dei seguaci per quegli scritti. Queste giustificazioni, come è ovvio, non possono valere per la lessicografia kantiana più recente, e ancor meno possono venire addotte come scusanti per la miopia di quella del secolo scorso. Relativamente all'opera precritica la lessicografia kantiana va scritta *ex novo*; un aiuto imprescindibile in tal senso è rappresentato dal *Kant-Index* di Trier, in particolare dalla sua terza sezione costituita dagli *Indices zum Corpus der vorkritischen Schriften*<sup>40</sup>.

In questo contesto il problema della rappresentazione si propone come un caso particolarmente interessante per seguire l'evoluzione del pensiero di Kant dalle sue prime riflessioni metafisiche degli anni Cinquanta all'elaborazione della filosofia critica. È lo stesso Kant a individuare nella rappresentazione uno dei concetti centrali, se non addirittura *il* concetto centrale della filosofia trascendentale. Nella celebre lettera a Marcus Herz del 21 febbraio 1772, Kant lamenta di aver anch'egli, come molti altri, trascurato di indagare nel corso delle sue ricerche sulla metafisica la chiave dei misteri di quella scienza. Si tratta cioè di capire, scrive Kant, «su quale fondamento poggia la relazione di ciò che in noi si chiama rappresentazione con l'oggetto [...] come questa determinazione del nostro animo possa *rappresentare* qualcosa, cioè avere un

<sup>38</sup> K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig 1840, rist. a c. di S. Dietzsch, Berlin, Akademie-Verlag 1987; K. Fischer, *Clavis kantiana. Qua via I. Kant philosophiae criticae elementa invenerit*, Jena 1858.

<sup>39</sup> Cfr. la lettera a J.H. Tieftrunk del 13 ottobre 1797, 784 [745]\*, Ak XII, 208; Ak XIII, 464.

<sup>40</sup> *Kant-Index*, a c. di N. Hinske, L. Kreimendahl, sez. I: *Indices zum kantischen Logikcorpus*; sez. II: *Indices zum kantischen Ethikcorpus*; sez. III: *Indices zum Corpus der vorkritischen Schriften*. Uno strumento imprescindibile è poi costituito dai due volumi di P. Pimpinella, A. Lamarra, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1987.

oggetto»<sup>41</sup>. Il problema della deduzione trascendentale, discussa chiave di volta della prima *Critica*, si incentra proprio sul problema della natura della rappresentazione e del suo funzionamento. Di conseguenza, osservando le riflessioni kantiane anteriori agli anni Ottanta attraverso la nozione guida della *Vorstellung*, è possibile scorgere l'evoluzione della concezione kantiana di quel concetto a partire dalla quasi ovvia accettazione iniziale della prospettiva wolffiana fino all'elaborazione di una posizione autonoma propria. Per questa ragione si impone di analizzare il significato e l'utilizzo del termine negli scritti degli anni '50 e '60, grazie a cui risulta più facile ridisegnare lo sfondo delle concezioni logico-psicologiche su cui si muove la riflessione kantiana. Nel far ciò si procederà sulla medesima via che Kant suggerisce di percorrere nei casi in cui si ha difficoltà a intendere un termine comune dal significato recondito; qui occorrerà, scrive Kant, accostarsi al concetto «in tutti i casi del suo impiego, e notando quel che ad esso conviene e quel che gli è invece contrario, si spererà di portare alla luce il suo senso nascosto»<sup>42</sup>.

### 3. Rappresentazione e psicologia razionale

Limitatamente alla concezione della rappresentazione si può dire che, almeno fino agli anni Settanta, Kant si muove nella scia della tradizione wolffiana. Sotto questo rispetto riteniamo di dissentire dalla tesi di fondo di Giorgio Tonelli, secondo cui Kant professava un aperto anti-wolffianesimo e, di conseguenza, le sue

---

<sup>41</sup> Lettera a M. Herz del 21 febbraio 1772, 70, Ak X, 130; trad. it. cit. p. 65. Su questa lettera cfr. l'«Introduction» di R. Verneaux a *Kant. Lettre a Marcus Herz du 21 février 1772*, Paris, Aubier - Mouton 1968.

<sup>42</sup> Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), Ak II, 320; trad. it.: *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, cit., p. 352. Il concetto che ha in mente Kant non è qui quello di rappresentazione, ma quello di 'spirito'. Il metodo indicato tuttavia può dirsi proficuo anche nel nostro caso. La nota apposta da Kant al passo citato risulta parimente eloquente: «l'uso linguistico, il legarsi di una stessa espressione a discorsi diversi, nei quali si incontra sempre una stessa nota fondamentale, danno a quell'espressione un significato determinato, che perciò può venire spiegato soltanto traendo fuori dalla sua oscurità questo senso nascosto mediante il confronto con i casi diversi della sua applicazione», *ibidem*.

posizioni apparentemente vicine alla vulgata wolffiana vanno ricondotte non tanto a una diretta influenza di quest'ultima, quanto a quella di autori anti-wolffiani, che su quei particolari temi sostenevano tuttavia posizioni simili a quelle del loro avversario<sup>43</sup>. Pur restando vero che le formule di apprezzamento di Kant nei confronti di Wolff e della sua filosofia sono più decise e frequenti nel Kant maturo di quanto non lo siano nei suoi anni giovanili, è innegabile che nel corso della sua formazione egli abbia subito la profonda influenza dell'ambiente wolffiano circostante.

Relativamente al tema della rappresentazione, negli scritti e nelle lezioni fino alla seconda metà degli anni Settanta si nota come in Kant tale concetto assuma una posizione di rilievo nella trattazione degli assunti cruciali della psicologia, in particolar modo di quella razionale.

Rivolgendosi specificamente alle lezioni di metafisica di quegli anni<sup>44</sup>, si osserva infatti che Kant ricorre proprio al concetto di rappresentazione per fondare le tesi principali della psicologia razionale sulle orme della tradizione wolffiano-baumgarteniana. Si tratta, in parte, dei medesimi assunti che, nel 1781, egli accoglierà nella topica della dottrina razionale dell'anima, ossia che l'anima sia una sostanza, che sia semplice e unitaria, nonché immateriale e in relazione a possibili oggetti nello spazio. Negli anni Cinquanta, tutti questi assunti dipendono, per Kant, dal riconoscimento che l'anima presenta una capacità di rappresentare, ovvero di possedere e di operare su rappresentazioni.

La sostanzialità che la psicologia razionale attribuisce all'anima, quindi all'io quale «primo soggetto di tutti gli accidenti che gli ineriscono»<sup>45</sup>, è riconoscibile già per via empirica, mediante

<sup>43</sup> G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Torino, Edizioni di Filosofia 1959, «Prefazione», p. VII.

<sup>44</sup> Si fa riferimento ai manoscritti *L*<sub>1</sub>, *H*, *K*<sub>1</sub> analizzati e in parte riprodotti da M. Heinze (*Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, a. c. di M. Heinze, Leipzig 1894; riprod. in *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, vol. XXXIV), poi ristampati in Ak XXVIII.1, 169-191, nonché Ak XXVIII.2.1, 751-812. Nella psicologia di Kant i due punti di vista, empirico e razionale, non sono ben scissi: alla base delle considerazioni razionali sta infatti un elemento empirico, ossia la rappresentazione intuitiva dell'io. Ciò avvicina Kant all'impostazione della psicologia wolffiana.

<sup>45</sup> *Metaphysik L*<sub>1</sub>, Ak XXVIII.1, 225.

un'intuizione del senso interno, ossia mediante l'intuizione dell'io o della coscienza dei propri pensieri, che non sono altro che il proprio stato rappresentativo interiore<sup>46</sup>. È attraverso il riconoscimento dell'inerenza di tutte le nostre rappresentazioni a un unico soggetto, quali suoi accidenti, che è possibile stabilire la sostanzialità di quell'io come 'anima' di cui le rappresentazioni sono modificazioni o determinazioni interiori<sup>47</sup>.

La centralità dell'elemento rappresentativo emerge con chiarezza ancora maggiore nella determinazione della seconda proprietà dell'anima, ossia la sua semplicità. Essa è infatti il requisito necessario affinché l'anima possa rappresentare, in quanto la rappresentazione richiede di appartenere interamente ad un'unica sostanza semplice. È evidente che, anche in questo caso, il punto di partenza delle ricerche sull'anima è costituito dalla sua indiscutibile attività rappresentativa e che è un preciso concetto di rappresentazione – di chiara memoria wolffiana e meieriana – a fungere da filo conduttore della psicologia razionale. Nella relativa sezione della *Metaphysik L<sub>1</sub>* si legge per l'appunto:

un unico e medesimo pensiero può darsi soltanto in un soggetto semplice. Se infatti le parti delle rappresentazioni dovessero essere divise tra più soggetti, ognuno avrebbe soltanto una parte della rappresentazione e nessun soggetto possederebbe quindi l'intera rappresentazione [...]. Ne segue che il soggetto che possiede un'intera rappresentazione deve essere semplice<sup>48</sup>.

Se l'anima fosse una sostanza composta – prosegue la trascrizione – essa non potrebbe affatto pensare.

Parimenti centrale risulta il concetto di rappresentazione rispetto alla determinazione dell'immaterialità dell'anima, in quanto è proprio la natura della rappresentazione che non consente di attribuire un'attività rappresentativa alle nature materiali: «nessuna proprietà e attività dell'anima può venir spiegata a partire dalla

---

<sup>46</sup> La medesima convinzione secondo cui ogni indagine psicologica debba procedere dalla nozione di «io», tratta per via empirica, ritorna anche nei passi incipienti della tarda *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, cfr. Ak VII, 127 ss.; trad. it. cit., pp. 9 ss.

<sup>47</sup> Ak XXVIII.1, 265-266.

<sup>48</sup> Ak XXVIII.1, 266-267.

materialità»<sup>49</sup>. Difatti la materia ovvero i corpi sono per definizione composti di sostanze: «se l'anima fosse materiale dovrebbe allora essere perlomeno una parte semplice della materia (poiché si è dimostrato che l'anima è semplice). Ma nessuna parte della materia è semplice: ciò sarebbe una contraddizione. Ne segue che nemmeno l'anima è materiale, ma immateriale»<sup>50</sup>. A fondamento dell'argomentazione di Kant sta quindi la convinzione che l'anima dovrà essere semplice e dunque immateriale, in quanto l'attività rappresentativa non può accadere in un sostrato composto<sup>51</sup>. In queste lezioni balza all'attenzione come gli argomenti di Kant ricalchino da vicino le posizioni di quel razionalismo dogmatico contro cui si pronuncerà severamente nei paralogismi della prima edizione della *Critica della ragion pura*.

Le medesime convinzioni ritornano, solo lievemente adattate ai nuovi dettami della filosofia trascendentale, in un corso tardo, la cosiddetta *Psychologie L<sub>2</sub>*, la cui datazione è stabilita intorno ai primi anni Novanta. Nella relativa sezione di psicologia razionale, la sostanza attribuita all'anima è riconosciuta nel suo ruolo di categoria o concetto intellettuale; l'anima, quale oggetto del senso interno, può essere rappresentata solo nel tempo e non nello spazio e quindi nella sua semplicità; la conoscenza che si ha dell'anima è comunque limitata al suo fenomeno e non al suo sostrato o fondamento (*Grund der Seele*) che non è comunque dato conoscere<sup>52</sup>. E, a questo proposito, anche nella cosiddetta *Psychologie K<sub>2</sub>*, verosimilmente risalente al semestre invernale del 1794, si trovano espressioni inequivocabili rispetto alla centralità della rappresen-

<sup>49</sup> Ak XXVIII.1, 273.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Kant adduce la dimostrazione in aperta polemica con Wolff il quale intendeva derivare l'immaterialità dell'anima dalla sua semplicità. Tuttavia la prima parte dell'argomentazione di Kant sembra in contraddizione con quanto segue: in polemica con Wolff infatti Kant sostiene la possibilità che si dia un'infima parte di un corpo, una sua parte semplice, che sia però materiale, in quanto appunto corporea. Ciò è in aperta contraddizione con le affermazioni conclusive su questo argomento, che abbiamo riportato nella citazione nel testo. Per la confutazione tradizionale della tesi materialistica che attribuiva alla materia una capacità di pensiero cfr. l'acuto scritto di Meier, *Beweis: daß keine Materie denken könne*, cit., in particolare, pp. 88-104.

<sup>52</sup> *Psychologie L<sub>2</sub>*, in *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, cit., pp. 675-676, poi ristampate in Ak XXVIII.1, 169-191.

tazione. Ciò concerne in particolar modo lo statuto semplice, unitario e immateriale della sostanza anima:

l'anima non è materiale. La materia non possiede una facoltà rappresentativa e non può quindi costituire da sé sola il proprio principio vitale [...]. *Materia non est substratum repraesentationum* [...]. Tutte le rappresentazioni si riferiscono ad un soggetto, ossia a un'unità nella cui rappresentazione è unificato un che di molteplice [...]. Un ente non può quindi avere rappresentazioni senza quest'unità assoluta del soggetto<sup>53</sup>.

In queste riflessioni si percepisce con particolare chiarezza l'evoluzione della prospettiva kantiana da una prima fase vicina alle posizioni della psicologia wolffiano-baumgarteniana all'impostazione trascendentale della maturità. È significativo il modo in cui Kant, nelle lezioni, tenta una conciliazione tra la posizione del manuale di Baumgarten e i propri convincimenti, e come, nel far ciò, non si allontani tuttavia dalle tesi psicologiche di fondo del primo. D'altra parte, come osserva acutamente Max Heinze, è proprio nella psicologia che si percepisce il poderoso retaggio dogmatico della riflessione kantiana<sup>54</sup> – e appare convincente la recente interpretazione di Karl Ameriks, secondo cui la teoria della mente della prima *Critica* è più legata alla tradizione e alle concezioni razionalistiche di quanto non appaia a un primo sguardo<sup>55</sup>.

#### 4. Armonia prestabilita e influsso fisico

Un punto in cui la presa di distanza dai dettami della filosofia dogmatica si mostra invece particolarmente decisa è costituito dalla discussione di un altro argomento cruciale della psicologia razionale, particolarmente dibattuto nell'ambiente circostante il giovane Kant: il *commercium* tra l'anima e il corpo, in cui di nuovo è la rappresentazione a rivestire un ruolo cardinale<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> *Psychologie K<sub>2</sub>*, Ak XXVIII.2.1, 754.

<sup>54</sup> *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, cit., p. 543.

<sup>55</sup> Cfr. K. Ameriks, *Kant's Theory of the Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*, Oxford, Clarendon Press 2000<sup>2</sup> (1982<sup>1</sup>), p. 4, nonché p. 10.

<sup>56</sup> Come si è avuto modo di vedere, la polemica tra i sostenitori dell'armonia prestabilita e gli influssionisti è strettamente connessa, nella Germania



Secondo una convinzione rispetto a cui la ricerca ha raggiunto ormai da tempo l'accordo, uno degli elementi che consentono di sdoganare Wolff dalla reputazione di pedissequo espositore e sistematore delle tesi leibniziane è il tema dell'armonia prestabilita<sup>57</sup>. Com'è ormai noto, Wolff si diceva sì disposto ad accogliere le tesi armonicistiche in ordine alla spiegazione del rapporto tra l'anima e il corpo, preferendo però ricorrere alle tradizionali formule di connessione causale per spiegare i fenomeni del mondo fisico<sup>58</sup>. L'armonia universale leibniziana veniva così circoscritta all'ambito del parallelismo psicofisico. Di opinione ben diversa era invece A.G. Baumgarten, il quale rifiutava la restrizione wolffiana per tornare all'applicazione illimitata, benché in parte riveduta, del

---

illuminista, alla contesa tra i wolffiani e le correnti pietiste e thomasiane. Tonelli ne traccia un'utile mappa cronologica: dal 1719 al 1724 si registra una preponderanza delle posizioni armonicistiche, le quali, legate al destino della filosofia wolffiana, lasciano spazio alle tesi influssionistiche nel giro d'anni dal 1726 al 1732. In quegli anni incominciano a delinearsi i primi tentativi di conciliazione eclettica, tra cui è celebre – e senz'altro ben noto a Kant – quello di Knutzen, il quale nel 1735 pubblica la dissertazione *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando* poi riedita una seconda volta, dieci anni dopo, con il titolo *Systema causarum efficientium*, secondo cui, approssimativamente, le mutazioni delle sostanze avvengono sì per l'azione di una forza loro interna, ma solo in quanto stimolata da un reale influsso esterno. Tesi analoghe erano sostenute da un altro autore ben noto a Kant, Meier, che nel 1743 riprendeva queste posizioni nella propria operetta *Beweis der vorherbestimmte Übereinstimmung*. Nella prima edizione dell'*Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten* (1745), Crusius si schierava fermamente per una versione più radicale delle teorie dell'influsso fisico o reale. Cfr. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, cit. pp. 13-15. Per una storia datata ma ancor utile del problema mente corpo nella scuola wolffiana e tra i suoi principali oppositori cfr. G. Fabian, *Beitrag zur Geschichte des Leib-Seele-Problems. Lehre von der prästabilierten Harmonie und vom psychophysischen Parallelismus in der Leibniz-Wolffschen Schule*, cit.; cfr. inoltre l'efficace sintesi di D. Garber, M. Wilson, *Mind-Body Problems*, in D. Garber, M. Ayers (a c. di), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press 1998, pp. 833-867. Per le posizioni di Knutzen cfr. B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, cit., in particolare capp. III-IV.

<sup>57</sup> Cfr. tra i molti contributi su questo tema, J. École, *War Wolff ein Leibnitianer?*, cit., pp. 29-46.

<sup>58</sup> A puro titolo di esempio cfr. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, §§ 774-781, nonché §§ 529, 535-536.

modello armonicistico leibniziano. Al § 463 della sua *Metaphysica* scriveva infatti in maniera lapidaria:

hinc in hoc etiam mundo omnes eius substantiae sunt tantum per harmoniam praestabilitam in commercio universali, nullae unquam per influxum physicum. Systema harmoniae praestabilitae universalis est vera sententia, ergo & omnis particularis harmonia praestabilita vera est, omnis & universalis & particularis influxus physicus, & eius systema, & systema caussarum occasionalium, falsa sunt.

Agli inconvenienti che portava con sé la lettura rigorosa del dettato leibniziano, e in particolare alla difficoltà di dare ragione dell'influsso vicendevole dei fenomeni, Baumgarten ovviava introducendo l'artificiosa distinzione tra un loro influsso reale e uno ideale: «si passio illius substantiae, in quam altera influit, simul est ipsius patientis actio, *passio & influxus* dicuntur *ideales*. Si vero passio non est patientis actio, *passio & influxus* dicuntur *reales*»<sup>59</sup>. Se la possibilità di un influsso reale è ovviamente esclusa, l'influsso ideale rappresentava una buona soluzione di natura puramente euristica. Tutto ciò si rifletteva coerentemente nella spiegazione del rapporto che l'anima intrattiene con il corpo, e viceversa: «mutationes corporis ex anima, et animae ex corpore pendentes sunt harmonicae. In mutationibus harmonicis animae et corporis mutationi corporis coexistit, vel succedit mutatio animae, mutationi animae coexistit, vel succedit mutatio corporis»<sup>60</sup>.

La difficoltà principale che Kant ravvisa in un sistema che impone una corrispondenza parallela tra le sostanze in generale, conservando la piena autonomia delle rispettive modificazioni, consiste nella conseguente impossibilità di dar ragione del fenomeno rappresentativo. Già nel 1755 – precisamente nella terza sezione della *Nova dilucidatio* – Kant prende fermamente posizione contro il modello armonicistico, minando alle fondamenta uno dei

<sup>59</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 212.

<sup>60</sup> *Metaphysica*, § 738; al § 762 concludeva: «ergo demonstrata harmonia praestabilita universali, demonstrata simul est harmonia praestabilita psychologica [...]. Si anima & corpus humanum possunt per harmoniam praestabilitam in arctissimo esse commercio, connectuntur etiam per harmoniam praestabilitam in mundo optimo, ita, ut influxus physicus aut systema caussarum occasionalium non admittenda sint, nisi ubi impossibile per harmoniam praestabilitam commercium».

pilastri della metafisica ovvero dalla psicologia di ascendenza leibniziana nella sua rielaborazione wolffiana nonché baumgarteniana. Secondo quest'ultima – come si è visto – l'anima, essenzialmente intesa come *vis repraesentativa universi*, era in grado di produrre da sé sola e in virtù della propria forza continue modificazioni del proprio stato interiore. Queste modificazioni o determinazioni interne erano precisamente le rappresentazioni attraverso cui l'anima si raffigurava il mondo dal particolare punto di vista consentito dalla posizione occupata in esso dal suo proprio corpo. La critica kantiana è rivolta contro il sistema armonicistico tra le sostanze in generale: se tra le sostanze non vi fosse nessuna connessione nel senso di una reciproca dipendenza – dice Kant – sarebbe impossibile concepire un qualsiasi mutamento nel loro stato interiore<sup>61</sup>. Il caso particolare di cui Kant però si serve per dimostrare la propria tesi è quello delle sostanze semplici, qual è appunto l'anima. Secondo la sua argomentazione più cogente, le determinazioni che accadono all'interno della sostanza semplice – ovvero le rappresentazioni nel caso dell'anima – non possono avere le loro ragioni sufficienti all'interno della sostanza stessa. Ciò richiederebbe infatti che all'interno dell'unica sostanza si dessero tanto le ragioni interne che pongono le determinazioni che già le competono, quanto altre ragioni, sempre interne, però opposte alle prime, che stiano a fondamento della nuova determinazione opposta che viene a darsi nella sostanza<sup>62</sup>. Le determinazioni e modificazioni dell'anima non possono quindi originarsi se non la si considera in connessione con altre sostanze esterne: «animam quippe humanam, reali rerum externarum nexu exemptam, mutationum interni status plane expertem fore, ex demonstratis immediate consequitur»<sup>63</sup>. Lo stato rappresentativo dell'anima, che Kant si premura

<sup>61</sup> Cfr. Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, Ak I, 410; trad. it.: *Nuova illustrazione dei primi principi della conoscenza metafisica*, in *Scritti precritici*, cit., p. 44.

<sup>62</sup> Cfr. *Nova dilucidatio*, Ak I, 410; trad. it. cit., p. 45. A questo proposito va notato un altro elemento della grande influenza esercitata sul giovane Kant da Crusius, a quel tempo, secondo l'ormai canonica formulazione di G. Tonelli, «l'astro nascente della metafisica tedesca»: anche Kant sembra infatti consegnare in questo scritto un'interpretazione del principio di ragion sufficiente wolffiano nel senso di una ragione determinante che ne accentui il carattere di necessità.

<sup>63</sup> *Nova dilucidatio*, Ak I, 412; trad. it. cit., p. 47.

di salvaguardare<sup>64</sup>, è costituito da quella *vicissitudo perceptionum* che è conforme al moto esterno: noi non avremmo una rappresentazione variamente determinabile di un corpo se non ci fosse effettivamente il contatto con qualcosa che inducesse nell'anima una rappresentazione conforme a sé<sup>65</sup>. «Verum ideo – continua Kant – statum repraesentationum animae non adimo, quanquam immutabilem et sibi iugiter simillimum profitear, si nexu externo soluta plane foret»<sup>66</sup> – il che sarebbe per giunta in aperto contrasto con l'esperienza del proprio stato interiore. Anche in questo caso appare dunque evidente come, per Kant, la constatazione irrefutabile della presenza delle rappresentazioni costituisca il punto fermo da cui deve prendere l'avvio l'indagine psicologica e come le tesi sulla natura dell'anima e sulla natura del suo rapporto con il corpo possano essere ritenute valide nella misura in cui riescono a rendere ragione del suo stato rappresentativo.

Kant non accoglie tuttavia una posizione influssionistica ingenua: le difficoltà di spiegare come fosse possibile per l'anima formarsi rappresentazioni del mondo esterno gli erano ben note da tempo, almeno già all'epoca della stesura della sua prima dissertazione sulle *lebendige Kräfte*. La difficoltà si incontrava nel tentativo di «immaginarsi come la materia sia in grado di produrre rappresentazioni nell'anima umana» ovvero di spiegare «come [sia] possibile che la forza, che produce solo movimenti, debba generare idee e rappresentazioni [dal momento che] questi sono generi di cose così diversi che non è comprensibile come l'una possa essere la fonte delle altre»<sup>67</sup>. Naturalmente a questa prima difficoltà se ne affiancava una seconda, speculare, che consisteva appunto nel determinare come l'anima fosse in grado di produrre modificazioni in altri enti ad essa esterni. La soluzione kantiana, decisa a sostenere l'influsso reale tra le sostanze, si avvaleva della distinzione dei due concetti di azione e di moto; una distinzione ignota agli influssionisti, secondo la quale l'azione non consiste nel

<sup>64</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>65</sup> Cfr. *ibidem*; trad. it. cit., p. 46.

<sup>66</sup> *Ibidem*; trad. it. cit., p. 47.

<sup>67</sup> Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, Ak I, 20; trad. it.: *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, a c. di I. Petrocchi, Pisa – Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali 2000, p. 58.

movimento (ridotto allo stato di mero «fenomeno esterno dello stato del corpo»<sup>68</sup>, di *conatus* all'azione), ma subentra anzi quando questo viene a cessare ovvero «nell'attimo in cui esso [*scil.*: il corpo] viene condotto alla quiete»<sup>69</sup>. L'unica forza comune alle sostanze è dunque la *vis activa* che solo talvolta si esplica in una *vis motrix*. In questo modo, per Kant, cadeva l'eterogeneità delle forze fisiche da un lato e psichiche dall'altro, e diventava di conseguenza possibile giustificare le azioni reciproche tra le sostanze. Dal momento che possiedono in generale una *vis activa*, non necessariamente *motrix*, esse agiscono le une sulle altre: «la materia, che è stata posta in movimento, agisce su tutto ciò che è collegato ad essa nello spazio, quindi anche sull'anima, e cioè ne muta lo stato interno nella misura in cui esso si relaziona con l'esterno»<sup>70</sup>, quindi lo *status repraesentativus universi*. La materia genera dunque rappresentazioni nell'anima mediante la forza attiva che ha nel movimento, e non mediante il movimento stesso.

A metà del decennio successivo, nella *Nova dilucidatio*, Kant rivede in parte la propria posizione a riguardo. Le tesi influssionistiche radicali lasciano spazio a una nuova concezione 'armonicistica', che poco ha però a che spartire con le posizioni tradizionali dell'armonia prestabilita leibniziana e della sua versione occasionalistica *à la* Malebranche. Pur ribadendo la necessità di ammettere un'azione reale tra le sostanze, ovvero un «*commercium per causas vere efficientes*»<sup>71</sup>, Kant riconosce ora la necessità di legittimare questo sistema di scambio in base a un loro principio comune di esistenza, l'intelletto divino, che le conformi a relazioni

---

<sup>68</sup> *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, Ak I, 18; trad. it. cit., p. 56.

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, Ak I, 21; trad. it. cit., p. 59. Le azioni reciproche sulle sostanze – dice Kant – sono espresse dal concetto di 'luogo', e pure l'anima si trova in un luogo (*ibidem*; trad. it. cit., p. 58). L'argomentazione di Kant procede in questa direzione fino a decretare che, qualora l'anima si sottraesse al nesso reale con le sostanze e alle conseguenti relazioni, essa perderebbe pure il proprio luogo nel mondo (secondo la definizione che Kant riporta nella nota al § 8: «*mundus est rerum omnium contingentium simultanearum & successivarum inter se connexarum series*») per diventare un mero oggetto dell'immaginazione, Ak I, 22; trad. it. cit., pp. 59-60.

<sup>71</sup> *Nova dilucidatio*, Ak I, 415; trad. it. cit., p. 52.

reciproche<sup>72</sup>. Il piano divino come causa comune alle sostanze costituisce anche la *sustentatio* del loro commercio, in quanto «mutuam ipsis universalemque dependentiam conciliat, ita ut divinae actioni non aliter atque aliter pro circumstantiis determinari opus sit»<sup>73</sup>. Lungi dall'essere inteso nel senso di una mera causa efficiente, il piano divino consente e garantisce un nesso reale ed effettivo tra le cose. Pur cambiando il quadro generale entro cui si colloca la spiegazione del commercio tra le sostanze, il modo in cui queste interagiscono rimane immutato. L'eterogeneità degli eventi fisici e mentali, del movimento dei corpi e delle rappresentazioni dell'anima, rimane un punto fermo della riflessione kantiana, che viene ribadito con forza anche nelle tarde lezioni di metafisica. Nella psicologia razionale del manoscritto *K<sub>2</sub>*, pur entro una prospettiva generale trascendentale<sup>74</sup> – e quindi nuovamente mutata rispetto al nuovo quadro della *Nova dilucidatio* – viene sottolineato che «tra movimenti e rappresentazioni non vi è il benché minimo nesso [...]. Tutte le rappresentazioni sono un qualcosa in noi e non possiamo dire che sono oggetti dei sensi esterni [...]. Nella materia non troviamo che relazioni esterne e modificazioni di queste relazioni [...] mentre le rappresentazioni sono determinazioni interiori»<sup>75</sup>. Una conferma ulteriore della tipicità della rappresentazione rispetto alle determinazioni delle sostanze esterne.

Tuttavia, il problema dell'eterogeneità tra l'elemento rappresentativo e le modificazioni del corpo con cui l'anima è in commercio – problema che investe la legittimità della derivazione sensibile delle rappresentazioni dell'anima – è una questione con cui Kant si confronta almeno dalla fine degli anni Quaranta. In una certa misura già in quegli anni egli imbocca la via che lo condurrà a formulare la celebre apertura dell'Introduzione alla prima *Critica*: «tutte le nostre conoscenze – non vi è alcun dubbio – cominciano con l'esperienza: da che cos'altro, infatti, la nostra facoltà conoscitiva potrebbe essere provocata ad esercitarsi, se non dagli oggetti

<sup>72</sup> Cfr. *Nova dilucidatio*, Ak I, 412-413; trad. it. cit., p. 48.

<sup>73</sup> *Nova dilucidatio*, Ak I, 415; trad. it. cit., p. 52. G. Tonelli richiama a questo proposito l'influenza di G. Ploucquet, *Principia de substantiis et phaenomenis*, Frankfurt – Leipzig 1753.

<sup>74</sup> Qui Kant precisa che non si tratta dell'azione di forze di sostanze, ma di fenomeni, pp. 683-684 (Ak XXVIII.2.1, 757-759).

<sup>75</sup> *Metaphysik K<sub>2</sub>*, cit., pp. 684-685 (Ak XXVIII.2.1, 759-760).

che toccano i nostri sensi [...]»? Nell'ordine *cronologico*, dunque, nessuna conoscenza in noi precede l'esperienza e ognuna comincia con essa»<sup>76</sup>. Ed è propriamente il riconoscimento della parzialità della prospettiva 'cronologica' nella generazione delle rappresentazioni a caratterizzare la peculiarità dell'impostazione della *Critica*. A quella prospettiva, infatti, Kant obbedisce ancora negli scritti degli anni Cinquanta, in cui si percepiscono con chiarezza sia l'importanza della connessione tra il corpo e l'anima per l'esercizio dell'attività rappresentativa, sia, di conseguenza, la concezione segnatamente empiristica dell'origine delle rappresentazioni.

È nell'ambito di quella che Karl Rosenkranz ha voluto definire la 'cosmogonia kantiana'<sup>77</sup>, ovvero dell'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, data alle stampe in forma anonima nel 1755, che Kant si pronuncia sulla natura dell'essere umano *in quanto* essere pensante. Qui risulta dirimente la questione del rapporto tra la facoltà di pensare e il corpo, ossia la questione dell'*anima qua talis* che, in conformità con il dettato wolffiano-baumgarteniano, implica già di per sé, a differenza dello spirito, una connessione con il corpo<sup>78</sup>. Nella sezione terza dello scritto, Kant cerca di comparare le diverse proprietà delle (ipotetiche) creature pensanti dei diversi pianeti sulla base dell'analogia con la natura dell'uomo, «che tra tutti gli esseri razionali meglio conosciamo»<sup>79</sup>. In particolare interessa capire «quali limitazioni subiscano le capacità di pensare razionalmente, e quindi le azioni del corpo ad esse

<sup>76</sup> KrVB 1.

<sup>77</sup> K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, cit., p. 112.

<sup>78</sup> Come si legge nella psicologia razionale della *Metaphysik Pölitz* (L<sub>1</sub>): «l'anima è altresì uno spirito? Perché sia uno spirito, non si richiede soltanto che si tratti di un ente immateriale, ma anche di un ente di per sé pensante, separato da qualsiasi materia. Quando conferisco il nome di anima a un ente immateriale, dal significato del termine deriva che si tratta di un ente che non soltanto è unito a un corpo, ma che si trova in *commercio* con esso. Se questo ente, poi, viene separato dal corpo, cade anche la sua denominazione di anima», Ak XXVIII.1, 273-274.

<sup>79</sup> Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Ak I, 355; trad. it.: *Storia universale della natura e teoria del cielo*, trad. di S. Velotti, a c. di G. Scarpelli, Roma - Napoli, Theoria 1987, p. 162. Tuttavia, precisando tuttavia che la natura più intima dell'uomo rimane ancora «un enigma insondato», Kant dimostra una palese insoddisfazione per i risultati raggiunti dalle correnti indagini psicologiche.

legate, in rapporto alle proprietà della materia»<sup>80</sup>. La connessione dell'anima con il corpo si specifica in questo contesto nell'assunto secondo cui le facoltà intellettive del soggetto sono strettamente dipendenti dalla natura fisica della materia di cui si servono, come di uno strumento necessario, nell'esercizio della propria attività. Fermo restando «l'abisso che separa la capacità di pensare dal movimento della materia, lo spirito razionale dal corpo»<sup>81</sup>, Kant indica l'origine del processo rappresentativo dell'anima proprio in quest'ultimo. «È comunque sicuro – scrive infatti – che l'uomo, il quale deve i suoi concetti e le sue rappresentazioni alle impressioni che l'*Universo*, attraverso il corpo, suscita nella sua anima [...] dipende interamente dalla natura della materia a cui il Creatore lo ha legato»<sup>82</sup>. La dipendenza dell'attività psichica dalla costituzione fisica presuppone l'assunzione di un modello rappresentativo strettamente causalistico, secondo cui la rappresentazione dell'anima viene generata dalla stimolazione diretta degli organi sensoriali che, attraverso un sistema di fibre, linfe, nervi e liquidi, viene trasmessa fino al cervello<sup>83</sup>. Senza la mediazione del corpo, quindi, l'anima non entrerebbe in possesso di nessuna rappresentazione. Ma il corpo o, meglio, la sua costituzione condizionano anche la qualità di quelle rappresentazioni, la loro chiarezza e distinzione, nonché la capacità dell'anima di operare su di esse e di esercitare la propria facoltà di pensare. Nel breve spazio di una pagina Kant ribadisce questa convinzione con insistenza, per ben tre volte: la materia del corpo è indispensabile per imprimere nell'anima le rappresentazioni di ciò che la circonda e ne condiziona profondamente l'attività di pensiero<sup>84</sup>. Tra corpo e anima si instaura di conseguenza un rapporto sinergico in ordine al rappresentare: la rozzezza e l'inerzia della materia ostacolano l'attività dell'anima; di contro, la sua sottigliezza, elasticità, fluidità e leggerezza favoriscono l'esercizio delle facoltà spirituali<sup>85</sup>. La qual cosa – sostiene

---

<sup>80</sup> *Ibidem.*

<sup>81</sup> *Ibidem.*

<sup>82</sup> *Ibidem.*

<sup>83</sup> Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte*, Ak I, 356; trad. it. cit., pp. 163-164.

<sup>84</sup> Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte*, Ak I, 355; trad. it. cit., pp. 162-163.

<sup>85</sup> La spiegazione 'verosimile' di questo fenomeno, così come viene presentata da Kant in questo scritto, è irrilevante per i nostri scopi e consiste essenzialmente in ciò: «la materia di cui sono formati gli abitanti dei diversi



Kant – è confermata dal fatto che determinate attività di pensiero hanno ripercussioni inequivocabili sullo stato del corpo («riflettere e rischiarare con la ragione le proprie rappresentazioni crea una condizione di fatica, uno stato in cui l'anima non riesce a entrare senza dover superare una certa resistenza»<sup>86</sup>), così come lo stato del corpo influenza le attività intellettive («per la difficoltà e la fatica di dissipare la nebbia dei concetti confusi e di isolare e astrarre le idee dalle impressioni sensibili, per poi compararle e ottenere conoscenze universali, l'anima preferisce trovare un appagamento immediato, e si placa nel possesso di quella comprensione limitata concessale dall'inerzia della sua natura e dalla resistenza della materia»<sup>87</sup>).

È interessante notare come nella descrizione kantiana del rapporto corpo-anima emerga con vigore un apparato terminologico e concettuale dal chiaro sapore baumgarteniano. La concezione del corpo come sede dell'anima, come parte visibile dell'essere umano in cui dimora lo spirito invisibile<sup>88</sup>, ricorda il testo del § 745 della *Metaphysica* di Baumgarten: «complexus simultaneorum *animae humanae* propiorum si *sedes* eius dicatur: corpus humanum prae aliis corporibus, et quaedam eius partes prae aliis membris sunt sedes animae». Parimenti la concezione del corpo come macchina che racchiude le facoltà spirituali<sup>89</sup> richiama il § 433: «*omne corpus in mundo est machina*». In particolar modo vicino al dettato baumgarteniano risulta soprattutto l'assunto psicologico di fondo della terza parte dell'*Allgemeine Naturgeschichte*, ossia il fatto che l'anima si rappresenti l'universo attraverso la mediazione del proprio corpo, e ciò sia in ordine alla mera acquisizione di rappresentazioni, sia rispetto alla loro collocazione sulla scala del chia-

---

pianeti [...] deve essere in generale tanto più leggera e sottile [...] quanto maggiore è la distanza dei pianeti dal sole», *Allgemeine Naturgeschichte*, Ak I, 358; trad. it. cit., p. 165. A mano a mano che ci si allontana dal Sole e ci si sottrae dunque dalle irradiazioni del calore, la materia perde rozzezza e acquista leggerezza; ciò si riflette necessariamente sulla natura delle facoltà spirituali e sulle perfezioni nel loro esercizio, cfr. Ak I, 359-360; trad. it. cit., pp. 166-167.

<sup>86</sup> *Allgemeine Naturgeschichte*, Ak I, 357; trad. it. cit., p. 164.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte*, Ak I, 355; trad. it. cit., pp. 162-163.

<sup>89</sup> Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte*, Ak I, 359; trad. it. cit., p. 166; nonché Ak I, 356-358, 361, 363; trad. it. cit., pp. 164-165, 167, 169.

ro e distinto. Kant dimostra di accogliere il principio prospettico baumgarteniano secondo cui «anima mea est vis repraesentativa universi pro positu corporis sui»<sup>90</sup> in quanto «ex positu corporis mei in hoc universo cognosci potest, cur haec obscurius, illa clarius, alia distinctius percipiam, i.e. *repraesento pro positu corporis mei in hoc universo*»<sup>91</sup>. Anche secondo Kant – come si è visto – le rappresentazioni dell'anima si dirigono necessariamente a partire dalla posizione del corpo nell'universo. Ma la spiegazione kantiana è più esauriente di quella di Baumgarten. È infatti la stessa posizione del corpo a determinare sia l'oggetto sia il modo del rappresentare, poiché a seconda della sua posizione nell'universo la materia corporea presenterà una conformazione più o meno adatta a consentire un esercizio adeguato dell'attività rappresentativa, ovvero di quei processi di analisi e composizione delle rappresentazioni che competono alla facoltà di pensare. La stessa insistenza di Kant nel rimarcare che le impressioni dell'anima, così come le sue rappresentazioni, le provengono dall'«universo»<sup>92</sup> non può non far supporre che egli avesse in mente proprio quei passi della psicologia di Baumgarten.

L'assunto kantiano circa la dipendenza delle rappresentazioni dal corpo, quindi, non si pone affatto in contrasto con il modello 'razionalistico' wolffiano-baumgarteniano, ma conferma anzi il radicamento di Kant nella tradizione wolffiana. Dal Baumgarten, tuttavia, egli si allontana nel tentativo di dar ragione della corrispondenza tra stimolo sensoriale e rappresentazione psichica mediante un influsso reale in un sistema causalistico e non, come in Baumgarten, supponendo un influsso ideale entro una prospettiva armonicistica. A ben vedere, però, le spiegazioni fisiologiche del rappresentare non sono del tutto estranee alla *Psychologia rationalis* di Wolff, ancorché si sia portati a supporre che le fonti più dirette di quest'aspetto della riflessione kantiana vadano cercate piuttosto in autori come Martin Knutzen e altri esponenti del-

<sup>90</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 513.

<sup>91</sup> *Metaphysica*, § 512; come specificherà con maggiore chiarezza in sede di psicologia razionale, § 741: «ex positu corporis humani in universo cognosci potest, cur anima humana obscure, clare, distincte repraesentat haec, non alia. *Ergo anima humana est vis repraesentativa universi pro positu corporis humani in eodem*».

<sup>92</sup> Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte*, Ak I, 355; trad. it. cit., pp. 162-163.

l'ambiente wolffiano non ortodosso che a quei tempi gravitavano intorno all'Università Albertina. Tuttavia si è visto che lo stesso Wolff – rivelando qui una volta di più la propria vicinanza alla filosofia cartesiana – dedica diversi paragrafi ad illustrare il modo in cui le impressioni esercitate dagli oggetti esterni sugli organi sensoriali si trasmettano, attraverso i nervi e le fibre del corpo, fino al cervello<sup>93</sup>. Il movimento impresso dall'oggetto sensibile sui sensi, una volta propagato al cervello, dà origine alle *ideae materiales*, le quali costituiscono il corrispettivo fisico delle rappresentazioni sensibili presenti nell'anima. Lo stesso Baumgarten riprendeva questo passo wolffiano al § 560 della sua *Metaphysica*: «motus cerebri, coexistentes animae repraesentationibus successivis, *ideae materiales* vocantur. Hinc *ideae materiales* sunt in corpore sentientis vel imaginantis animae». In un simile contesto, però, la fisiologia del rappresentare può arrivare a rendere ragione, al massimo, della produzione delle idee materiali, comunque pertinenti alla sfera ontologica delle sostanze corporee. Lo iato che separa l'idea materiale dalla rappresentazione psichica, ossia dall'idea propriamente detta, permane e, in questa maniera, la soluzione wolffiana non è un'autentica soluzione (e meno che mai lo è quella baumgarteniana). Il problema della generazione della rappresentazione a partire dal movimento, dell'azione della sostanza fisica su quella psichica, cacciato dalla porta, rientra dalla finestra. Infatti occorre nuovamente richiamare il parallelismo psicofisico per garantire la rispondenza delle idee alle modificazioni degli organi<sup>94</sup>.

Il Kant degli anni Cinquanta è invece già fermamente convinto che la *vis repraesentativa* dell'anima, la quale richiede la mediazione del corpo, possa realizzarsi solo in un commercio reale tra le sostanze, fortemente caratterizzato in senso empiristico<sup>95</sup>. Tutta la

<sup>93</sup> Cfr. *supra*, pp. 54-55.

<sup>94</sup> Wolff, *Psychologia empirica*, § 90.

<sup>95</sup> Nella *Metaphysik Herder* (Ak XXVIII.1, 25) Kant critica la definizione baumgarteniana di 'forza' come ciò a cui ineriscono le *rationes* (Baumgarten, *Metaphysica*, § 197) e la corregge, intendendola come nesso delle ragioni. Di conseguenza la sostanza non è essa stessa una forza, ma *possiede* una forza; quest'ultima sarebbe di conseguenza il *respectus* di una sostanza ai propri accidenti; cfr. *Metaphysik Pölitz*, Ak XXVIII.1, 261-262. Qui emerge un'altra questione niente affatto secondaria per il confronto di Kant con la psicologia wolffiana, ossia se l'anima possieda una forza fondamentale e se questa sia effettivamente una *vis repraesentativa*. La posizione di Kant non è tuttavia chia-

conoscenza dell'uomo procede dalle rappresentazioni che vengono generate nella sua anima a partire dalle modificazioni indotte dalle cose esterne sugli organi di senso. O, come aveva sostenuto nella pur giovanile dissertazione sulle *lebendige Kräfte*,

l'intero stato dell'anima non è nient'altro che l'insieme di tutte le sue rappresentazioni e di tutti i suoi concetti e, nella misura in cui questo stato interno si relaziona con l'esterno, si chiama *status repraesentativus universi*; perciò la materia, mediante la forza che ha nel movimento, modifica lo stato dell'anima mediante cui essa si rappresenta il mondo. E in questo modo si comprende come la materia possa imprimere rappresentazioni nell'anima<sup>96</sup>.

##### 5. *Gli anni Sessanta: la centralità di una nozione indefinibile*

Secondo una partizione sommaria, e non del tutto affidabile, la *Kant-Forschung* individua negli anni Sessanta il passaggio della riflessione kantiana da una fase più vicina alle posizioni del razionalismo classico, che si concluderebbe *grosso modo* nel 1763, a una fase cosiddetta scettica, che si protrae fino 1768, l'anno della pubblicazione dello scritto *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*<sup>97</sup>. Rispetto alla questione psicologica, l'adesione al razionalismo, sia pur critica, si estende almeno a parte della produzione degli anni Cinquanta, che la partizione tradizionale indica come caratterizzata da un'impronta più propriamente empiristica. È questa infatti la direzione mostrata dalle analisi fin qui svolte. Anche se qualificare come 'scettica' la fase che va approssimativamente dal 1763 al 1768 può essere talvolta fuorviante,

---

ra: in questo passo ammette, come nella prima introduzione alla terza *Critica*, la partizione dell'anima nelle tre facoltà fondamentali di conoscere, del sentimento di piacere e dispiacere e quella di desiderare (che qui chiama tuttavia *Grundkräfte*); nella *Metaphysik Herder* (a cura di H.D. Irmscher, Köln, Kölner Universität-Verlag 1964, «Kantstudien», Ergänzungsheft 88, p. 70), si parla invece di due forze fondamentali, l'una rappresentativa, l'altra del desiderare. Nelle opere critiche, tuttavia, sembra che tutte e tre le facoltà dell'anima abbiano in comune una natura rappresentativa.

<sup>96</sup> *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, Ak I, 21; trad. it. cit., p. 59.

<sup>97</sup> La partizione canonica è riportata ancora di recente da K. Ameriks, *Kant's Theory of the Mind*, cit., p. 3.

sono questi gli anni in cui l'atteggiamento di Kant rispetto alle effettive possibilità dell'uomo di comprendere la natura propria e di ciò che lo circonda assume toni più dimessi. Alcuni degli assunti cardinali della filosofia critica incominciano a delinearci proprio in quel lustro: la convinzione che la conoscenza umana debba sempre prendere l'avvio dalle garanzie dell'esperienza, che la ragione sia costretta, soprattutto entro la sfera conoscitiva, entro limiti invalicabili, nonché l'elaborazione della metafisica come scienza di quei limiti sono temi ricorrenti del discorso kantiano<sup>98</sup>. Il riconoscimento del fatto che la ragione umana non è in grado da sé sola di rendere conto di molti aspetti della propria natura, del proprio operare e delle proprie conoscenze deve comportare necessariamente una rivisitazione delle convinzioni metafisico-psicologiche fino ad allora condivise. La stessa persuasione che la filosofia debba rassegnarsi, talvolta, a occuparsi di una molteplicità di concetti che si sottraggono totalmente o parzialmente all'analisi<sup>99</sup> riflette pienamente questo spirito.

In tale contesto la rappresentazione costituisce nuovamente un efficace banco di prova. Come si è già avuto modo di vedere, è in due scritti dei primi anni Sessanta che Kant afferma per la prima volta a chiare lettere l'impossibilità di fornire una definizione completa del concetto di rappresentazione<sup>100</sup>, in quanto esso rientrerebbe tra quei concetti «le cui note sono solo di pochissimo più chiare e semplici della cosa stessa»<sup>101</sup> – una convinzione che ritorna con una costanza quasi insistente nelle trascrizioni dei corsi di logica e che, in fondo, Kant non ritratterà mai apertamente. Tuttavia, alla proclamazione della sua indefinibilità egli non fa seguire la ferma rinuncia a utilizzare la nozione, che costituisce comunque uno dei termini elementari del discorso filosofico. È anzi proprio in uno scritto di quegli anni, i *Träume eines Geistersehers* del 1766, che egli riserva alla rappresentazione una posizione preminente nella risoluzione dei dilemmi della metafisica. I *Träume* sono a rigore il primo scritto in cui si affronta dettagliatamente il

<sup>98</sup> Cfr. *Träume*, Ak II, 367-368; trad. it. cit., pp. 399-400.

<sup>99</sup> *Deutlichkeit*, Ak II, 280.

<sup>100</sup> Cfr. *Beweisgrund*, Ak II, 73-74; trad. it. cit., p. 115. *Deutlichkeit*, Ak II, 280; trad. it. cit., p. 223.

<sup>101</sup> *Beweisgrund*, Ak II, 73-74; trad. it. cit., p. 115.

tema della rappresentazione, della sua natura e delle sue diverse possibili forme.

La cornice entro cui si colloca la riflessione kantiana è costituita, come è noto, dalla discussione polemica intorno alla natura delle visioni e di altri fenomeni extrasensoriali di cui si dicono testimoni coloro i quali pretendono di avere un commercio con l'aldilà, secondo la narrazione degli *Arcana coelestia* di Emanuel Swedenborg. Delle due parti di cui si compone l'opera, la *dogmatica* e la *storica*, interessa soprattutto la prima, in cui vengono esposti i «principi razionali»<sup>102</sup> che consentono di decidere sull'intera questione. All'interno di questa parte dogmatica, la rappresentazione riveste un ruolo cardinale in ognuno dei tre capitoli in cui è ulteriormente suddivisa: nel primo, in quanto Kant fornisce importanti precisazioni rispetto alle proprie convinzioni sulla natura dell'anima come dotata di una forza rappresentativa; nel secondo, in quanto solo grazie alle diverse specie rappresentative si riesce a tracciare una linea di confine tra *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*; nel terzo, infine, poiché in base a una sorta di illustrazione fisiologica del processo rappresentativo si può determinare la natura illusoria delle visioni swedenborghiane.

Rispetto al primo punto, a quel *nodo metafisico che si può, a piacere, sciogliere o tagliare*, Kant introduce una serie di elementi che consentono di precisare più da vicino le sue convinzioni in tema di psicologia razionale, soprattutto rispetto a quelle della metà degli anni Cinquanta. Ancorché l'atteggiamento appaia di fondo più cauto, anche in quest'opera Kant sembra accettare gli assunti fondamentali della psicologia, innanzitutto relativamente alla natura dell'anima come sostanza, semplice e immateriale. «Io confesso di essere molto propenso ad affermare l'esistenza di nature immateriali nel mondo e a porre la mia anima stessa nella classe di questi esseri»<sup>103</sup>. Quel che determina Kant verso la propensione anziché verso la certezza è il fatto che a una tale concezione non si giunge mai mediante l'ausilio dell'esperienza, la quale permette di conoscere esclusivamente la natura delle sostanze materiali e delle loro relazioni<sup>104</sup>. Ed è in base alle conoscenze di queste ultime che

<sup>102</sup> *Träume*, Ak II, 358; trad. it. cit., p. 390.

<sup>103</sup> *Träume*, Ak II, 327; trad. it. cit., p. 359.

<sup>104</sup> Cfr. *Träume*, Ak II, 322; trad. it. cit., p. 354.

si deve perciò congetturare sulla natura delle altre, «senza timore di venir contraddetti, sebbene anche senza speranza di poterne dimostrare la possibilità in base a principi razionali»<sup>105</sup>. Procedendo in questo modo Kant arriva ad affermare, accanto alle proprietà dell'anima appena menzionate, anche la sua capacità di fungere da *principio interno di vita* dei corpi, in quanto, a differenza della materia bruta, essa è in grado di determinare se stessa mediante il proprio arbitrio, ovvero di agire spontaneamente<sup>106</sup>. L'anima possiede la capacità interiore di vivificare la materia; in quanto «capacità interiore come principio della [sua] attività esteriore»<sup>107</sup>, essa costituisce anche il mezzo attraverso cui l'anima interagisce con il corpo. A questo punto il discorso kantiano diviene più cauto – a quanto sembra, più per principio che per convinzione. Kant dichiara infatti di non sapere in che cosa consista quella capacità interna dell'anima, pur specificando che «l'anima conoscerebbe lo stato dell'universo, intuendolo in queste interne determinazioni come effetti di cui [l'universo] è causa»<sup>108</sup>. Seppur implicitamente, ritorna l'eco baumgarteniana: le determinazioni interne dell'anima non sono che rappresentazioni dell'universo, mediate dallo strumento del corpo. D'altra parte, la convinzione che l'anima possieda rappresentazioni, che operi su di esse e che in ciò consista essenzialmente la sua attività ritorna frequentemente nella prosecuzione dello scritto. E non è un caso che Kant apponga proprio all'ammissione della propria insipienza una nota in cui richiama esplicitamente la paternità leibniziana dell'idea secondo cui il principio interno dei rapporti dell'anima e delle sue modificazioni è la *vis repraesentativa universi*. La critica nei confronti della soluzione di Leibniz si percepisce con chiarezza: Kant ne parla infatti nei termini di un «incompiuto pensiero», la cui incompiutezza non ne riguarderebbe tuttavia la sostanza, ossia il fatto che l'anima per essenza rappresenti, ma la pretesa di estendere una medesima

<sup>105</sup> *Träume*, Ak II, 323; trad. it. cit., p. 355.

<sup>106</sup> Cfr. *Träume*, Ak II, 328; trad. it. cit., p. 359 e 359 nota: «è esteriormente *dipendente* e *costretto* lo stato di tutto ciò che è materiale; ma quelle nature che, *spontanee* e attive per una loro forza interna, devono contenere il principio della vita [...] il cui proprio arbitrio è capace di determinarsi e mutarsi da sé, difficilmente possono essere di natura materiale».

<sup>107</sup> *Ibidem*; trad. it. cit., p. 360.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

facoltà rappresentativa anche alla materia, cosicché, come aveva ipotizzato poco prima con sarcasmo, «nel caffè si inghiottirebbero forse atomi da cui sarebbero venute vite umane»<sup>109</sup>. L'adesione di Kant alle posizioni di Leibniz si spinge qui oltre, nel tentativo di legittimarle e emendarle insieme, attraverso un'argomentazione che si ritroverà, come si è visto, nelle prime trascrizioni dei corsi di metafisica<sup>110</sup> e che concentra l'attenzione sulla peculiarità della rappresentazione dell'anima di essere presente in ogni sua parte e in un medesimo tempo in un'unica sostanza, semplice e unitaria e quindi immateriale:

ciascuno vede da sé che, anche concedendo alle elementari parti semplici della materia una facoltà di oscure rappresentazioni, non ne consegue anche una facoltà rappresentativa nella materia, giacché molte sostanze di tale specie, legate in un tutto, non possono tuttavia costituire giammai un'unità pensante<sup>111</sup>.

Mediante questa sua capacità interiore, di natura rappresentativa, l'anima è quindi in grado di interagire con il corpo, con quella sostanza materiale di cui costituisce il principio vitale. Essa esercita di conseguenza la propria attività nello spazio in cui occupa un luogo, ma – a differenza di quanto Kant aveva sostenuto nello scritto sulle *lebendige Kräfte* – solo *virtualiter*: l'anima occupa sì uno spazio, nel senso che «può essere immediatamente attiva in esso», ma «senza *riempirlo* (cioè fare in esso resistenza alle sostanze materiali)»<sup>112</sup>.

Di fronte all'intricato nodo metafisico, concernente la natura dell'anima e le sue attività, il pur cauto atteggiamento di Kant non sembra muovere nella direzione di un completo rifiuto delle posizioni precedenti; ancorché sostenute con estrema prudenza, le convinzioni psicologiche ritornano solo parzialmente rivedu-

<sup>109</sup> *Träume*, Ak II, 326-327; trad. it. cit., p. 358.

<sup>110</sup> Cfr. la sezione di *Psychologia rationalis* della *Metaphysik L<sub>1</sub>*, Ak XXVIII.1, 266 ss.

<sup>111</sup> *Träume*, Ak II, 328; trad. it. cit., p. 360.

<sup>112</sup> *Träume*, Ak II, 323; trad. it. cit., p. 355. **Parimenti nella *Psychologia rationalis*** tratta dalle lezioni di metafisica degli anni 1762/64 si legge: «l'anima non è dunque estesa, in quanto non occupa di per sé nessuno spazio, ancorché sia presente ovunque nello spazio per mezzo della propria forza», *Metaphysik Herder*, ed. Irmischer, cit., p. 69.



te rispetto agli scritti degli anni Cinquanta. La rappresentazione guadagna anzi una priorità ulteriore in ordine alla spiegazione del *commercium* dell'anima con il corpo, in quanto è proprio mediante la sua attività rappresentativa che l'anima è in grado di determinare l'attività esteriore del proprio corpo.

Nei capitoli successivi Kant richiama nuovamente il concetto di rappresentazione per fornire, nel secondo, un tentativo di legittimare una comunione tra il mondo invisibile degli spiriti e quello visibile degli uomini, e, nel terzo, la spiegazione dei fenomeni visionari. Le considerazioni del «Frammento di filosofia arcana», il secondo dei tre capitoli, vanno accolte con riserva: esse sono infatti fondate su «profonde supposizioni» che garantiscono non già la conoscenza, ma tutt'al più «concezioni ideali» rispetto a cui si può concedere, non pretendere, una qualche approvazione privata<sup>113</sup>. Il terzo, di contro, significativamente intitolato «Anticabbala o Frammento di filosofia comune», «par più conforme a un modo di pensare razionale» in quanto ricava «i principi della spiegazione dalla materia che l'esperienza ci presenta, senza perdersi in stravaganti concetti di una ragione ragionante a metà e a metà fantasticante»<sup>114</sup>. Sulla validità di quest'ultimo, dunque, e non del primo, occorre fare affidamento per la soluzione della questione; mentre, al fine di ricavare elementi che permettano di determinare quale fosse il concetto kantiano di rappresentazione in quegli anni, ci si può tranquillamente riferire a entrambi.

Le anime e gli spiriti, precisa Kant nel «Frammento di filosofia arcana», hanno una medesima natura: sono sostanze immateriali e principi di vita della natura, immediatamente congiunte le une alle altre, senza alcuna mediazione materiale, a formare «un grande tutto che si può chiamare mondo immateriale (*mundus intelligibilis*)»<sup>115</sup>. Le anime presentano, tra gli spiriti, la peculiarità di essere in comunione con parte del mondo materiale, e di presentarsi quindi nell'unità della persona come membro, a un tempo, di due mondi distinti. La differenza che intercorre tra le vite spirituali dei due mondi è data dalle due diverse «specie di idee»<sup>116</sup> di cui

<sup>113</sup> Cfr. *Träume*, Ak II, 347; trad. it. cit., p. 379.

<sup>114</sup> *Träume*, Ak II, 347-348; trad. it. cit., p. 379.

<sup>115</sup> *Träume*, Ak II, 329; trad. it. cit., p. 361.

<sup>116</sup> *Träume*, Ak II, 333; trad. it. cit., p. 365.

esse dispongono: mentre l'anima umana si rappresenta l'universo mediante il corpo e i suoi organi sensoriali, quindi mediante intuizioni sensibili, le nature spirituali sono capaci esclusivamente di intuizioni immateriali o, come Kant dirà in anni più tardi, 'pure'<sup>117</sup>. Non per genere e forma, ma per materia differiscono dunque le rappresentazioni dei due mondi; l'anima, appartenendo a entrambi, è capace tanto di intuizioni pure quanto sensibili, le une nella misura in cui è spirito e come tale coglie se stessa, le altre in quanto rappresenta se stessa e quel che la circonda a partire dall'esperienza dei sensi e attraverso una mediazione materiale, che non a casi prende le vesti di «un'immagine (*Bild*) che ha la sua origine nell'impressione degli organi corporei»<sup>118</sup>. Già in questi anni Kant riconosce l'importanza della base empirica delle conoscenze umane, qui condotta alla sua versione più estrema: prescindendo dall'esperienza non si darebbe per l'uomo nessuna possibilità di rappresentare; per di più, le intuizioni umane non sono solo legate all'esperienza come a un'imprescindibile fonte di materiale rappresentativo, ma richiedono anche la condizione (qui non ancora presentata come 'forma') che gli oggetti vengano rappresentati nel loro luogo, «come condizione necessaria della sensazione, senza cui sarebbe impossibile rappresentare le cose fuori di noi»<sup>119</sup>. Alla base della distinzione dei due mondi, visibile e invisibile, stanno quindi due diverse specie di rappresentazione. Come si legge nella trascrizione della psicologia razionale della *Metaphysik Pölitz*: «la separazione dell'anima dal corpo consiste nella trasformazione dell'intuizione sensibile in intuizione intellettuale [...]. L'altro mondo non è un altro luogo, ma soltanto una differente intuizione. Rispetto agli oggetti, l'altro mondo rimane il medesimo: esso non differisce per le sostanze; viene semplicemente *intuito intellettualmente*»<sup>120</sup>.

L'eterogeneità profonda tra le due specie rappresentative sta altresì alla base della loro incommensurabilità e incomunicabilità, al punto che quel che, come l'anima, beneficia di entrambe, dovrà perdere coscienza delle rappresentazioni di una specie o dell'altra

<sup>117</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>118</sup> Cfr. *Träume*, Ak II, 337; trad. it. cit., p. 369.

<sup>119</sup> *Träume*, Ak II, 344; trad. it. cit., p. 376.

<sup>120</sup> *Metaphysik L<sub>1</sub>*, Ak XXVIII.1, 297-298.

a seconda dello *status* attuale. L'anima possiederà quindi comunque le intuizioni pure degli spiriti, ma, in quanto persona umana, le riterrà solo in forma oscura, e viceversa. Tuttavia, in quanto anime e spiriti appartengono tutti a un'unica «grande repubblica»<sup>121</sup>, si può supporre che alcune anime umane particolarmente 'eccitabili', possano accogliere anche se legate al corpo gli influssi del *mundus intelligibilis*. La spiegazione di Kant è curiosa. Essa richiama innanzitutto la nozione scolastica, variamente ripresa da Cartesio, da Leibniz e da Wolff, di *sensorium animae* o organo dell'anima, che consisterebbe in «quella parte del cervello il cui movimento suole accompagnare le varie immagini e rappresentazioni dell'anima pensante», e che ne ospita dunque le *ideae materiales*<sup>122</sup>. Sulla scorta di una notevole suggestione da parte della filosofia britannica lockiana e humiana, Kant sostiene quindi che le rappresentazioni intuitive immateriali degli spiriti ecciterebbero, «secondo la legge dell'associazione dei concetti, quelle immagini [nell'anima umana] che sono loro affini e che svegliano rappresentazioni analoghe nei nostri sensi, le quali non sono certo lo stesso concetto spirituale, ma pure ne sono simboli»<sup>123</sup>. La legge dell'associazione, strumento dell'immaginazione, è dunque il mezzo attraverso cui le rappresentazioni pure degli spiriti 'passano' nell'anima umana, in cui richiamano immagini loro affini che vengono erroneamente ritenute dai visionari testimonianze dei sensi: «si tratta soltanto di un inganno della loro immaginazione, ma pur tale che la sua causa è un reale influsso spirituale che non può essere sentito immediatamente, ma che si manifesta alla coscienza soltanto con immagini

<sup>121</sup> *Träume*, Ak II, 341; trad. it. cit., p. 372.

<sup>122</sup> Cfr. *Träume*, Ak II, 339; trad. it. cit., p. 371. Cfr. inoltre *Reflex.* 4230, Ak XVII, 468 (indicativamente datata intorno al 1769-1770).

<sup>123</sup> *Träume*, Ak II, 338-339; trad. it. cit., p. 370. Rispetto alla diffusione della teoria dell'associazione delle idee in Germania nel Settecento cfr. M. Hissmann, *Geschichte der Lehre von der Association der Ideen, nebst einem Anhang vom Unterschied unter associirten und zusammengesetzten Begriffen und den Ideenreihen*, Göttingen 1777. Per una prima informazione circa la posizione kantiana di fronte alle leggi psicologiche sottese al processo conoscitivo nella filosofia di Hume cfr. H. Lauener, *Hume und Kant. Eine systematische Gegenüberstellung einiger Hauptpunkte ihrer Lehren*, Bern - München, Francke Verlag 1969, nonché G. Gawlick, L. Kreimendahl (a c. di), *Hume in der deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, fromman-holzboog 1987.

affini della fantasia che prendono l'apparenza di sensazioni»<sup>124</sup>. Alla base di quest'eccessiva 'sensibilità' del sensorio dell'anima che consentirebbe la comunicazione tra elementi rappresentativi estremamente eterogenei si darebbe tuttavia, secondo Kant, un'insana costituzione corporea, un disequilibrio fisico nei nervi e nel cervello, che porterebbe a liquidare i visionari come semplici candidati all'ospedale<sup>125</sup>.

Proprio dalla considerazione del funzionamento del sensorio dell'anima prende l'avvio anche la seconda spiegazione dei fenomeni visionari presentata da Kant – una spiegazione che si pone sul terreno della *filosofia comune* e che, come si è visto, trae «i principi [...] dalla materia che l'esperienza ci presenta»<sup>126</sup>. I principi in questione sono quelli di una spiegazione fisiologica del rappresentare, grazie a cui si sanciscono le differenze esistenti tra le rappresentazioni che direttamente provengono dai sensi e quelle che sono prodotte dalla facoltà di immaginare, nonché tra il loro diverso modo di trasmettere all'anima l'oggetto rappresentato. Questo capitolo costituisce peraltro uno dei rarissimi esempi di spiegazione causalistico-fisiologica della rappresentazione che si possono trovare negli scritti kantiani, un esempio di quell'illustrazione 'genetica' degli elementi rappresentativi contro cui il Kant critico si pronuncerà con tanta severità<sup>127</sup>.

Le rappresentazioni sensibili e quelle fantastiche<sup>128</sup> competono entrambe alle anime umane, e sono dunque rappresentazioni che si generano in stretta connessione con lo strumento del corpo. Le

<sup>124</sup> *Träume*, Ak II, 340; trad. it. cit., p. 371.

<sup>125</sup> Cfr. *Träume*, Ak II, 340, 348; trad. it. cit., pp. 372, 379.

<sup>126</sup> *Träume*, Ak II, 347-348; trad. it. cit., p. 379.

<sup>127</sup> *KrV* A 87 / B 119; cfr. anche *Refl.* 1641 (Ak XVI, 62); non sono poche le *Reflexionen* in cui Kant si pronuncia contro la 'fisiologia della ragione' di stampo lockiano: cfr. nell'edizione curata da B. Erdmann (*Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, cit.), le *Refl.* 224, 225 e 227, nonché *KrV*, A IX. E, ancora, un passo della *Logik Bauch*: «molti hanno voluto scrivere delle logiche, ma hanno trattato più di metafisica che di logica. Locke nel saggio de intellectu humano ha scritto una logica in cui parla dell'origine di tutte le conoscenze, ma ciò compete alla metafisica» (Ak XXIV.1, 28).

<sup>128</sup> In questi anni Kant sembra ancora non distinguere, nelle orme wolfiane, la facoltà dell'immaginazione da quella della fantasia; una distinzione che introdurrà però già a partire dalla *Metaphysik Pölitz* (Ak XXVIII.1, 237) e che torna ripetutamente nell'*Anthropologie*. Cfr. Ak VII, 167, 182, nonché *Refl.* 334, Ak XV.1, 132, *Refl.* 337, Ak XV.1, 133, *Refl.* 338, Ak XV.1, 133, tutte

prime si presentano in forma di immagini (*Bilder*) mediante cui l'anima «nella sua rappresentazione trasporta l'oggetto sentito nel punto in cui, se prolungate, si incontrano le linee di direzione dell'impressione generata dall'oggetto»<sup>129</sup>. Il punto in questione è il cosiddetto *focus imaginarius*, ovvero il punto in cui si raccolgono le linee di direzione della sensazione, che è posto «là dove si incontrano le linee rette della struttura nervosa messa in vibrazione nel cervello»<sup>130</sup>. Ora, a fondamento delle due specie rappresentative, dei sensi e dell'immaginazione, si riscontrano due differenti movimenti nervosi. Nelle sensazioni, infatti, le linee di direzione dell'impressione sentita si incontrano fuori dell'anima, nello spazio esterno, mentre nel caso delle immagini della fantasia le direttrici si incontrano all'interno del cervello<sup>131</sup>. Quindi, nelle sensazioni il *focus imaginarius*, in cui si rappresenta l'oggetto, è posto fuori del soggetto, mentre nelle fantasie è in esso. L'oggetto del rappresentare verrebbe quindi riconosciuto come un oggetto esterno, quando sentito, e come un mero prodotto dell'immaginazione, interno all'anima, quando semplicemente immaginato: infatti, a fondamento della rappresentazione dell'oggetto esterno, devono stare le impressioni sensoriali provenienti dal corpo, mentre nel caso dell'immaginazione l'anima trova già in sé il proprio materiale rappresentativo. Per questa ragione, ai fantasmi dell'immaginazione non corrisponde nessun oggetto del mondo. L'inganno subito dai visionari consisterebbe dunque in ciò: «l'anima trasporta una tale immagine, che pur doveva rappresentare come contenuta in se stessa, in tutt'altro rapporto, cioè in un luogo *esterno* e tra gli oggetti che si danno alla sua sensazione reale»<sup>132</sup>. La causa di un inganno siffatto è, di nuovo, di natura patologica e consiste nel cattivo funzionamento del «tessuto o spirito nervoso del cervello» in cui si danno le *ideae materiales*, ovvero i movimenti e le vibrazioni dei nervi che accompagnano le rappresentazioni; nel caso del visionario, le immagini fantastiche sono accompagnate da vibrazioni

---

verosimilmente della seconda metà degli anni Settanta e *Refl.* 340, Ak XV.1, 134, *Refl.* 1504, Ak XV.2, 806, 807 dei primi anni Ottanta.

<sup>129</sup> *Träume*, Ak II, 344; trad. it. cit., p. 376.

<sup>130</sup> *Träume*, Ak II, 345; trad. it. cit., p. 376.

<sup>131</sup> Cfr. *Träume*, Ak II, 346; trad. it. cit., p. 377.

<sup>132</sup> *Träume*, Ak II, 344; trad. it. cit., p. 375.

simili a quelle solitamente generate dall'impressione sensibile, le cui direttrici pongono il *focus imaginarius* fuori dall'anima, e di conseguenza l'immagine viene rappresentata come un oggetto presente ai sensi esterni<sup>133</sup>. L'illusione concerne dunque i sensi, e non l'intelletto, il quale nemmeno può venire in aiuto in casi di questa specie, «giacché, vera o apparente che sia, la sensazione dei sensi precede anche ogni giudizio dell'intelletto e ha un'evidenza immediata che supera di gran lunga ogni altra persuasione»<sup>134</sup>.

### 6. Tentativo di un bilancio

Dall'analisi dei passi in cui Kant tratta del problema della rappresentazione negli scritti che vanno dal 1747 al 1766 – limitando il ricorso alle pur successive trascrizioni delle lezioni nei casi in cui si è ritenuto necessario sondare più da vicino l'argomentazione kantiana – emerge quindi la seguente caratterizzazione del concetto di rappresentazione. Innanzitutto, in questi scritti Kant affronta il tema della rappresentazione essenzialmente entro una prospettiva metafisica e, più specificamente, psicologica. La rappresentazione risulta la nozione chiave su cui fondare gli assunti principali della psicologia razionale, ovvero la sostanzialità dell'anima, la sua semplicità e unitarietà, nonché la sua immaterialità. In tutti questi casi Kant parte dalla ferma convinzione che nell'anima umana si diano rappresentazioni, e che le analisi psicologiche possano essere ritenute valide nella misura in cui non contrastano con questa prima certezza ricavata per la via empirica e indubitabile dell'introspezione. Qualora la psicologia razionale attribuisse in seconda battuta all'anima proprietà che non consentono la produzione di rappresentazioni, i suoi assunti andrebbero rusciti. In quegli anni la nozione di rappresentazione costituisce quindi per Kant il banco di prova della psicologia razionale. In secondo luogo, ciò appare in maniera ancor più esplicita rispetto al dibattito sulla natura del *commercium* tra anima e corpo, dove la rappresentazione

<sup>133</sup> Cfr. *Träume* Ak II, 345-346; trad. it. cit., pp. 377-378.

<sup>134</sup> *Träume*, Ak II, 347; trad. it. cit., p. 379; «l'illusione concerne il primo fondamento di tutti i giudizi, contro il quale, se è inesatto, le regole della logica possono poco», Ak II, 361; trad. it. cit., p. 392.

è di nuovo l'elemento che ne rende implausibile l'interpretazione entro la prospettiva armonicistica, nella forma del più specifico parallelismo psicofisico. Perché si possano dare rappresentazioni, ovvero modificazioni interne, è necessario che l'anima abbia un nesso con le altre sostanze, di modo che le sue rappresentazioni siano generate dalla loro azione reciproca reale. Rispetto alla contesa con i diversi aspetti della psicologia razionale, la posizione di Kant è sempre la medesima: la rappresentazione è un concetto primitivo e indubitabile ed è a partire da essa che vanno affrontate le analisi dell'anima.

Relativamente alla determinazioni in positivo attribuite alla rappresentazione in quegli scritti, si è visto come Kant si muova ancora in maniera pressoché univoca sulle orme della psicologia leibniziana, nelle sue riformulazioni wolffiano-baumgarteniane. In primo luogo, già negli anni 1747-66 si consolida il rappresentazionismo che contraddistinguerà la psicologia di Kant fino alle opere della maturità: la rappresentazione costituisce il solo *medium* attraverso cui si può compiere la conoscenza. E ciò non vale soltanto per l'intelletto finito dell'uomo, che mediante essa perviene alla conoscenza di sé e del mondo, ma anche per Dio, il quale pur non pensando in maniera discorsiva, conosce il mondo attraverso un unico identico «actus repraesentationis»<sup>135</sup>. In secondo luogo, la rappresentazione è definita come una determinazione, una modificazione della sostanza anima, la quale appunto possiede una *vis repraesentativa universi* impegnata in un'attività incessante. L'insieme delle rappresentazioni costituisce lo stato interno complessivo dell'anima, che contiene perciò in sé la percezione dell'universo intero, in parte in forma oscura, in parte in forma chiara e talvolta distinta: anche in Kant ritorna il *regnum lucis et tenebrarum* della *Metaphysica* baumgarteniana<sup>136</sup>. Tutte le rappre-

<sup>135</sup> *Nova dilucidatio*, Ak I, 391; trad. it. cit., pp. 12-13; la medesima convinzione ritorna espressamente anche qualche anno dopo, nel *Beweisgrund*, dove Kant parlerà appunto del «tutto rappresentato nell'intelletto divino», Ak II, 74; trad. it. cit., p. 115.

<sup>136</sup> Cfr. *Nova dilucidatio*: «procul dubio infinita, quae semper animae interne praesto est, quanquam obscura admodum totius universi perceptio, quicquid cogitationibus postmodum maiore luce perfundendis inesse debet realitatis, iam in se continet, et mens attentionem tantummodo postmodum quibusdam advertendo, dum aliquibus parem detrahit gradum, illas intensiori

sentazioni, infine, sono orientate dall'anima *pro situ corporis sui*, e sono generate dall'azione reale esercitata sull'anima dalle modificazioni degli organi sensoriali corporei quali autentiche cause efficienti del rappresentare. La costituzione del corpo, determinata dalla sua posizione, condiziona dunque l'oggetto e la qualità degli elementi rappresentativi, così come la possibilità dell'anima di operare su di essi attraverso i processi dell'analisi e della sintesi compositiva.

Queste caratterizzazioni della rappresentazione ritorneranno quasi completamente nella filosofia critica, nella misura in cui saranno ritenute compatibili con la presa di distanza dai dettami della psicologia, in particolare nella sua componente razionale. Soprattutto relativamente al condizionamento della rappresentazione da parte del soggetto nella determinazione dell'oggetto e del modo del rappresentare, Kant riformulerà la proposta di Baumgarten in maniera estremamente originale, già a partire dagli anni Settanta. Con la trasposizione del paradigma della chiarezza e distinzione in quello della 'forma' del rappresentare Kant elaborerà una nozione assolutamente nuova di rappresentazione, attraverso cui sarà possibile svolgere il progetto di una filosofia trascendentale. Sulla base di quest'ultimo paradigma del rappresentare Kant potrà elaborare il suo secondo contributo fondamentale all'evoluzione del concetto di rappresentazione: quella ordinata partizione delle specie rappresentative che, del tutto assente fino almeno al 1770, costituisce il fondamento della filosofia trascendentale e condiziona profondamente tutta la riflessione filosofica successiva.

---

lumine collustrans, maiori in dies potitur cognitione, non ambitum quidem realitatis absolutae extendens (quippe materiale idearum omnium e nexu cum universo profectum manet idem), sed formale, quod consistit in notionum combinatione et earum vel diversitati vel convenientiae applicata attentione, varie certe permutatur», Ak I, 408; trad. it. cit., pp. 39-40.





I FONDEMENTI DEL RAPPRESENTAZIONISMO  
KANTIANO: LA DISSERTAZIONE DEL 1770

1. *Dai Träume alla Dissertatio: limiti della ragione e concetti puri*

Il modello rappresentativo su cui riposano le indagini dei *Träume* è fortemente caratterizzato, come si è visto, dalla dicotomia tra le rappresentazioni che in un breve torno d'anni Kant denominerà empiriche e pure, ossia tra le rappresentazioni che prendono l'avvio dai dati dell'esperienza e quelle che invece prescindono da ogni contatto con il mondo corporeo. Nello scritto del 1766 Kant parla esplicitamente di «due specie di idee (*Ideen*)»<sup>1</sup>, intendendo individuare – benché secondo una terminologia ancora incerta – «due specie di rappresentazioni (*beiderlei Art von Vorstellungen*)»<sup>2</sup> dell'anima. Che Kant mantenga l'equivalenza allora diffusa tra i termini 'rappresentazione' e 'idea' è dovuto, con molta probabilità, alla tradizione terminologica della *way of ideas*, almeno nella versione lockiana, con cui Kant era entrato in contatto, oltretutto in maniera diretta, probabilmente attraverso la mediazione dei *Nouveaux Essais* di Leibniz, dati alle stampe da Rudolph Erich Raspe l'anno precedente la pubblicazione dei *Träume*<sup>3</sup>. Su questa

<sup>1</sup> *Träume*, Ak II, 333; trad. it. cit., p. 365.

<sup>2</sup> *Träume*, Ak II, 339; trad. it. cit., p. 370.

<sup>3</sup> *Oeuvres philosophiques latines et françoises du feu Mr. de Leibniz tirées de ses Manuscrits qui se conservent dans la Bibliothèque royale à Hanovre et publiées par M. Rud. Eric. Raspe. Avec une préface de Mr. Kaestner*, Amsterdam – Leipzig 1765; l'edizione Dutens, di tre anni successiva, non comprende i *Nouveaux essais*, rimandando piuttosto al volume del Raspe come integrazione della propria edizione, cfr. la *Praefatio generalis* della *Leibnitii opera omnia*, Genevae 1768. La prima traduzione tedesca, con il titolo *Neue Versuche über*

equivalenza, nonché sull'incommensurabilità delle diverse specie rappresentative, Kant torna ancora più esplicitamente nello scritto del 1766, ribadendo che «le rappresentazioni di un mondo non sono, a causa della loro diversa natura, idee concomitanti a quelle dell'altro mondo»<sup>4</sup>, nonché constatando poco oltre l'«eterogeneità delle rappresentazioni spirituali e di quelle che appartengono alla vita corporea dell'uomo»<sup>5</sup>. Le une sono rappresentazioni empiriche, ossia «rappresentazioni che l'anima contiene in sé in quanto essere dipendente dal mondo corporeo»<sup>6</sup>; le altre competono invece agli spiriti e sono «rappresentazioni intuitive di cose immateriali»<sup>7</sup>, che Kant chiama specificamente «concetti (*Begriffe*)»<sup>8</sup> e, in un caso, anche «sensazioni spirituali (*geistige Empfindungen*)»<sup>9</sup>, se percepite dal sensorio dell'anima. Le due specie rappresentative, però, si distinguono innanzitutto per la «diversa sorta dei [loro] materiali»<sup>10</sup>, ossia in base alla natura corporea o non corporea del loro oggetto, e non in base all'esercizio di facoltà differenti. Ma Kant riscontra fra queste una differenza ulteriore: le rappresenta-

---

*den menschlichen Verstand*, risale al 1778 (G.W. von Leibniz, *Philosophische Werke nach Raspens Sammlung*, tradotta dal francese, con aggiunte e annotazioni, a c. di J.H.F. Ulrich, Halle 1778-1780). Kant conosceva comunque l'*Essay* di Locke e la relativa discussione sull'origine e sullo statuto delle idee, cfr. ad es. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), Ak IV, 270; trad. it.: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, a c. di P. Carabellese riv. da R. Assunto, riv. da e con un'Introduzione di H. Hohenegger, Roma – Bari, Laterza 2002, p. 41; cfr. inoltre I. Petrocchi, *Lockes Nachlaßschrift Of the Conduct of the Understanding und ihr Einfluß auf Kant*, cit. e G. Tonelli, *La concezione leibniziana delle idee innate e le prime reazioni alla pubblicazione dei Nouveaux Essais* (1974), in *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del Settecento*, cit., pp. 109-136.

<sup>4</sup> *Träume*, Ak II, 337; trad. it. cit., p. 369.

<sup>5</sup> *Träume*, Ak II, 338; trad. it. cit., p. 370.

<sup>6</sup> *Träume*, Ak II, 333; trad. it. cit., p. 365.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> *Träume*, Ak II, 339; trad. it. cit., p. 371. Nei *Träume* nessuna specie rappresentativa è mai designata come 'pura', ancorché potrebbe sembrare legittimo definire tali le rappresentazioni spirituali che prescindono da ogni determinazione materiale. Si ha tuttavia l'impressione che Kant tenda a ritenere che anche quelle rappresentazioni si fondino su una forma di sensibilità, ma differente da quella degli organi sensoriali dell'uomo: è probabilmente questo il senso delle *geistige Empfindungen* delle sostanze immateriali.

<sup>10</sup> *Träume*, Ak II, 333; trad. it. cit., p. 365.

zioni degli spiriti, ovvero le rappresentazioni che l'anima umana potrebbe avere di sé prescindendo dal proprio legame con la natura corporea, sono «intuizioni immateriali» o «concetti intuitivi»<sup>11</sup>, mentre quelle dell'anima legata al corpo sono mediate da «un'immagine (*Bild*) che ha la propria origine negli organi corporei»<sup>12</sup>. Le uniche rappresentazioni da cui può prendere l'avvio la conoscenza umana devono quindi tener conto della componente sensibile dell'esperienza quale loro unica fonte, al punto che persino «i nostri concetti razionali più alti (*höbere Vernunftbegriffe*), che si avvicinano abbastanza a quelli spirituali, quasi abitualmente prendono una veste corporea per rendersi chiari»<sup>13</sup>, ossia vengono rappresentati nella gran parte dei casi mediante l'ausilio di immagini.

Al di là delle partizioni tra le diverse specie rappresentative che rivelano come Kant fosse a quel tempo ancora assai lontano dalla loro organizzazione secondo un ordine rigoroso, quel che contraddistingue le considerazioni dei *Träume* è il riconoscimento della validità conoscitiva umana alle sole rappresentazioni empiriche, e quindi la convinzione che ogni rappresentazione che aspiri al grado di conoscenza debba avere un'origine sensibile. Ciò incide inevitabilmente sulla riflessione intorno alla natura della metafisica, la quale veniva di conseguenza intesa «negativamente»<sup>14</sup>, come

---

<sup>11</sup> Invero Kant parla sempre di «rappresentazioni intuitive» e «conoscenze intuitive» (*anschauende Vorstellungen* o *anschauende Kenntnisse*, Ak II, 333; trad. it. cit., p. 365, Ak II, 341; trad. it. cit., p. 373) o di «intuire» (*Anschau*, Ak II, 332; trad. it. cit., p. 364; *immaterielles Anschauen*, Ak II, 337; trad. it. cit., p. 369), mentre usa una sola volta il sostantivo «intuizione» (*Anschauung, unmittelbare Anschauungen*, Ak II, 366; trad. it. cit., p. 398). Kant, confermandosi nel proprio disordine terminologico, parla qui addirittura di «concetto empirico intuitivo (*anschauender Erfahrungsbegriff*)» (Ak II, 338; trad. it. cit., p. 370).

<sup>12</sup> *Träume*, Ak II, 337; trad. it. cit., p. 369.

<sup>13</sup> *Träume*, Ak II, 339; trad. it. cit., p. 370.

<sup>14</sup> Cfr. *Träume*, Ak II, 351; trad. it. cit., p. 383, specificamente rispetto al caso della pneumatologia: «[la dottrina filosofica degli esseri spirituali] può essere compiuta, ma intesa *negativamente*, ponendo cioè con sicurezza i limiti della nostra conoscenza, e persuadendoci: che della *vita* nella natura i diversi fenomeni e le loro leggi sono tutto quanto ci è dato conoscere, ma che il principio di questa vita, cioè la natura spirituale che non si conosce mai ma si suppone, non può mai essere pensato positivamente, giacché non se ne possono trovare i dati nelle nostre sensazioni; che ci si deve aiutare con negazioni per pensare qualcosa che è tanto diverso da tutto il sensibile [...]. Su tal base

«scienza dei limiti della ragione umana»<sup>15</sup>. Nella sua imponente opera sulla *Déduction transcendente*, de Vleeschauwer rimarca che la metafisica dei *Träume* era concepita come una scienza formale della ragione, del tutto incapace di conseguire un proprio contenuto positivo in quanto interessata a questioni che si ponevano al di là dei dati di esperienza<sup>16</sup>, o – per dirla con Kant – «i cui *data* si devono trovare in un mondo diverso da quello che si sente»<sup>17</sup>. Una volta abbandonata la pretesa di ritenerla una scienza reale, alla metafisica si affidava un compito più conforme alla natura dell'intelletto umano, ossia la determinazione di «ciò che si può sapere, e [di] quale rapporto ha la questione con i concetti di esperienza, sui quali devono poggiare tutti i nostri giudizi»<sup>18</sup>. La sua portata trascendente veniva meno, per lasciare spazio a una filosofia intesa come procedimento di analisi della complessità dei fenomeni in «rappresentazioni più semplici»<sup>19</sup>, il quale si arresta necessariamente di fronte alle loro relazioni fondamentali date dall'esperienza e di cui non si è in grado di rendere conto mediante il solo ausilio della ragione.

Nel giro di pochi anni, tuttavia, l'idea fondamentale della riflessione kantiana, secondo cui la conoscenza è tale soltanto in quanto riposa su rappresentazioni derivate dai sensi, era destinata a conoscere una pur temporanea ritrattazione, legata al ripensamento della natura della metafisica che, da scienza dei limiti della ragione umana, si apprestava a diventare la scienza dei concetti puri dell'intelletto. A fondamento dell'elaborazione di questa nuova prospettiva di conoscenza, consolidata nella *Dissertatio* del 1770, si incontra una travagliata riflessione sulla natura dell'elemento rappresentativo che occupa le indagini kantiane almeno per tutta la seconda metà degli anni Sessanta. Alla base delle incisive dispute metafisiche ed epistemologiche della *Dissertatio* sta infatti

---

la pneumatologia degli uomini può chiamarsi dottrina della loro ignoranza necessaria riguardo a una supposta specie di esseri».

<sup>15</sup> *Träume*, Ak II, 368; trad. it. cit., p. 399.

<sup>16</sup> Cfr. H.-J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, cit., vol. I: *La déduction transcendente avant la Critique de la raison pure*, p. 154.

<sup>17</sup> *Träume*, Ak II, 368; trad. it. cit., p. 400.

<sup>18</sup> *Träume*, Ak II, 367-368; trad. it. cit., p. 399.

<sup>19</sup> *Träume*, Ak II, 370; trad. it. cit., p. 402.

la convinzione che la riflessione sulla conoscenza debba prendere l'avvio dallo studio della natura della rappresentazione e dei diversi modi in cui il soggetto è in grado di rappresentarsi quel che lo circonda. Ed è proprio nella *Dissertatio* che Kant consegna al lettore i primi risultati, fortemente innovativi, delle lunghe riflessioni sulla rappresentazione, che lo avrebbero occupato incessantemente almeno fino alla stesura della prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft*<sup>20</sup>.

## 2. Materia e forma della rappresentazione

Il giudizio di de Vleeschauwer secondo cui nel periodo newtoniano della produzione kantiana – quindi quello degli scritti dal 1755 al 1764, dilazionabile fino all'opera del 1766 – il problema determinante è la questione dell'origine delle conoscenze, da cui dipenderebbe la loro oggettività, sembra valere anche per la *Dissertatio* del 1770. E ciò nonostante le renitenze dello stesso de Vleeschauwer, che relega invece la questione, in quegli anni, su un piano del tutto secondario<sup>21</sup>. L'opposta convinzione trova conferma nella dichiarazione di intenti che Kant affida ai primi capoversi della sezione incipiente dello scritto del '70: «in hac conceptus substrati expositione [*scil.*: del concetto di mondo], praeter notas, quae pertinent ad distinctam cognitionem obiecti, etiam ad *duplicem* illius e mentis natura *genesin* aliquantum respexi»<sup>22</sup>. La du-

<sup>20</sup> Sulla portata effettivamente metafisica delle tesi della *Dissertatio*, nonché sulla sua posizione entro il sistema del criticismo, la critica ha assunto pareri contrastanti, cfr. H.-J. de Vleeschauwer, *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, Alcan 1939; trad. it.: *L'evoluzione del pensiero di Kant*, trad. di A. Fadini, Bari, Laterza 1976, pp. 58 ss., J. Schmucker, *Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770*, in G. Funke (a c. di), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz 6.-10. April 1974*, vol. I, «Kantstudien», Sonderheft, Berlin – New York, de Gruyter 1974, pp. 263-282, nonché P. Pimpinella, «Prefazione» a P. Pimpinella, A. Lamarra, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, cit., vol. I: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, pp. 7-10.

<sup>21</sup> Cfr. H.-J. de Vleeschauwer, *L'évolution de la pensée kantienne*, cit., pp. 65-66.

<sup>22</sup> *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, Ak II, 387. Della *Dissertatio* esistono svariate traduzioni italiane, tra cui si segnalano: *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in Kant, *Scritti precritici*,

plice genesi del concetto dalla natura della facoltà conoscitiva<sup>23</sup> è riconducibile, come è noto, alle due fonti della conoscenza umana che, a partire da questo scritto, Kant individua nella sensibilità e nell'intelletto, introducendo la celebre distinzione genetica con cui prende definitivamente le distanze dalla concezione logico-continuistica della tradizione leibniziana e wolffiana. La determinazione della natura delle due facoltà è introdotta al § 3 della seconda sezione dell'opera, «De sensibilibus atque intelligibilibus generatim». «*Sensualitas* – scrive Kant – est *receptivitas* subiecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus obiecti alicuius praesentia certo modo afficiatur»; l'«*intelligentia* (rationalitas) – di contro – est *facultas* subiecti, per quam, quae in sensus ipsius, per qualitatem suam, incurrere non possunt, repraesentare valet»<sup>24</sup>. Entrambe le specificazioni della facoltà conoscitiva hanno a che fare con lo stato rappresentativo del soggetto, la prima in quanto consente che esso venga modificato da impressioni esterne, la seconda in quanto è in grado di produrre nuove rappresentazioni. Nella determinazione delle due fonti della conoscenza Kant si richiama fedelmente alla terminologia della *Metaphysica* baumgarteniana. Nella sezione ottava, «De statu», della «Tractatio de praedicatis entium internis», prima parte del secondo capitolo dell'ontologia, Baumgarten introduceva infatti la medesima distinzione tra *facultas* e *receptivitas*, identificando la prima con la possibilità di agire o «potentia activa, vis», e la seconda con la possibilità di patire, quin-

---

cit., pp. 419-461; *La forma del mondo sensibile e del mondo intelligibile e i suoi principi*, a c. di R. Ciafardone, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2002. Ancorché quest'ultima traduzione sia preferibile alla prima già soltanto per la resa corretta del titolo in italiano, le numerose difformità tra il testo latino riprodotto e quello originale, accanto agli svariati errori in quello italiano, hanno fatto preferire ad entrambe le traduzioni quella tedesca a cura di N. Hinske (*Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*, in Kant, *Werke in zehn Bänden*, a c. di W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966, vol. III: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, pp. 7-107), a cui si è fatto riferimento per la chiarificazione di alcuni passi particolarmente oscuri.

<sup>23</sup> Si è scelto di tradurre il latino *mens* con 'facoltà conoscitiva', conformandosi alla scelta di N. Hinske, il quale lo rende appunto con il tedesco *Erkenntniskraft*, poiché si ritiene che l'uso del termine italiano 'mente' possa disturbare il senso proprio del discorso kantiano.

<sup>24</sup> *De mundi*, Ak II, 392.

di «potentia passiva, capacitas»<sup>25</sup>. Le corrispondenti voci tedesche richiamate da Baumgarten sono *Vermögen* per la facoltà e *Fähigkeit* o *Empfänglichkeit* per la recettività – le medesime a cui farà ricorso Meier quando si tratterà, a pochi anni dalla morte dell'amico e maestro, di preparare una traduzione tedesca della sua opera a uso delle proprie lezioni accademiche<sup>26</sup>. Già per Baumgarten la recettività non è quindi propriamente una facoltà, ma una capacità, e – come precisa Kant – di 'facoltà' conoscitive si può parlare esclusivamente nella misura in cui ci si riferisce alla *facultas cognoscendi sensitiva*<sup>27</sup> o *facultas sensitiva*<sup>28</sup>, non sensibile (*sensualis*), e alla *facultas intellectiva*<sup>29</sup>. Parimenti «obiectum sensualitatis est sensibile», mentre la rappresentazione conoscitiva dell'oggetto sensibile, in quanto sottostà alle leggi formali della sensibilità è sensitiva: «cognitio, quatenus subiecta est legibus sensualitatis, est *sensitiva*»<sup>30</sup>. Specularmente, «cognitio, quatenus subiecta est legibus [...] intelligentiae, est *intellectualis* s. *rationalis*»<sup>31</sup>. L'introduzione della distinzione tra *facultas* e *receptivitas*<sup>32</sup> entro l'ambito della

<sup>25</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 216.

<sup>26</sup> Cfr. Alexander Gottlieb Baumgartens *Metaphysik*. Il § 216 del testo latino corrisponde al § 144 della traduzione: «eine jede wirkliche Substanz handelt, folglich hat sie eine Möglichkeit zu handeln oder ein Vermögen (*facultas, potentia activa*). Wenn sie leidet, so hat sie eine Möglichkeit zu leiden oder eine Fähigkeit Empfänglichkeit (*receptivitas, capacitas, potentia passiva*)».

<sup>27</sup> *De mundi*, Ak II, 387, 397.

<sup>28</sup> *De mundi*, Ak II, 389. Sulle peculiarità del concetto di *Sinnlichkeit* – che entra peraltro nel vocabolario pubblico kantiano solo a partire dal 1781 – cfr. T. Nakazawa, *Zum Sinn von Sinnlichkeit. Vom Nutzen EDV-erzeugter Indices für die Begriffsgeschichte*, in G. Bien, E. Holzboog, T. Koch (a c. di), *Wissenschaftsgeschichte zum Anfassen. Von Frommann bis Holzboog*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 2002, pp. 173-190.

<sup>29</sup> *De mundi*, Ak II, 389. Cfr. la nota di Kant in *KrV* B 312: rispetto all'espressione *mundus intelligibilis* Kant precisa: «Non si deve usare al posto di questa espressione quella di un mondo intellettuale (*intellektuelle Welt*) come si è soliti fare in tedesco; infatti, intellettuali (*intellektuell*) o sensitive (*sensitiv*) sono solo le *conoscenze*. Ma ciò che può essere un oggetto dell'una o dell'altra specie di intuizione dev'essere chiamato (nonostante l'asprezza del suono) l'oggetto intelligibile (*intelligibel*) o sensibile (*sensibel*)».

<sup>30</sup> *De mundi*, Ak II, 392.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> L'opposizione kantiana che diverrà canonica tra recettività e spontaneità non viene ancora menzionata nella *Dissertatio*, in cui del termine *spontaneitas* non si dà nessuna accezione. La sezione *spontaneitas* era invece ben presente nelle psicologie empiriche tanto di Wolff quanto Baumgarten, rispettivamente



conoscenza costituisce un'importante novità kantiana rispetto all'impianto delle psicologie, nonché delle logiche, della tradizione wolffiana, in cui, come si è visto, i due concetti venivano sì trattati, ma esclusivamente entro la sfera di pertinenza ontologica dello stato delle sostanze, e mai come determinazioni delle singole *potentiae* conoscitive dell'anima. Le facoltà conoscitive, inferiore e superiore, dei wolffiani non erano infatti caratterizzate dall'atteggiamento alternativamente recettivo o attivo assunto dal soggetto nel loro esercizio, ma soltanto dallo stato di confusione o distinzione delle rappresentazioni rispettive<sup>33</sup>. Si tratterebbe quindi di un altro caso in cui Kant colloca sul piano gnoseologico una distinzione concettuale originariamente formulata in ambito ontologico<sup>34</sup>.

Alla base dell'articolazione kantiana della conoscenza in una facoltà sensibile ricettiva e un'attività intellettuale spontanea vi era la convinzione che nelle rappresentazioni sensibili il soggetto fosse in grado di discernere fin da subito due differenti elementi, derivanti l'uno dalla presenza dell'oggetto rappresentato, l'altro dalla sola natura della facoltà conoscitiva. Invertendo l'*ordo expositionis* e l'*ordo demonstrationis* di Kant, si può quindi dire che l'individuazione di una capacità recettiva e di una facoltà attiva del soggetto devono seguire la considerazione preliminare che in ogni elemento rappresentativo, e innanzitutto in quello *sensualis*, il soggetto si trova dinanzi a un che di dato e a un che di non derivabile dall'oggetto del rappresentare. Si tratta della distinzione tra la 'materia' e la 'forma' della rappresentazione, enunciata per la prima volta nella *Dissertatio* e da allora destinata ad assumere una posizione di netta preminenza nella teoria della conoscenza kantiana.

Nel presentare questa partizione dell'elemento rappresentativo Kant sembra consapevole della sua portata di novità: «re-

---

*Psychologia empirica*, §§ 933 s. e *Metaphysica*, sect. XVIII, §§ 704 ss., sempre però entro la trattazione della *facultas appetitiva* e non di quella conoscitiva.

<sup>33</sup> Cfr. Baumgarten, *Metaphysica*, §§ 520, 624.

<sup>34</sup> Così M. Ferrari relativamente alla nozione kantiana di 'a priori', rispetto a cui parla propriamente del «processo di erosione che conduce a ricollocare sul piano delle capacità cognitive della mente [...] una distinzione concettuale che era partita dal postulare l'a priori come relativo alla causa e alla natura delle cose», *Categorie e a priori*, Bologna, Il Mulino 2003, p. 13. La medesima cosa accade, come si mostrerà nel prosieguo, con la coppia materia-forma della rappresentazione.

praesentationi autem sensus primo inest quiddam, quod diceret *Materiam*, nempe *Sensatio*, praeterea autem aliquid, quod vocari potest *forma*, nempe sensibilibium *species* quatenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quadam animi lege coordinantur»<sup>35</sup>. La scelta delle espressioni *diceret* e *vocari potest* rivela l'uso allora inusuale di quella terminologia entro la sfera della conoscenza, nonché l'intento kantiano di richiamare l'attenzione del lettore sulla peculiarità della nuova terminologia introdotta<sup>36</sup>. Non si tratta tuttavia in questo caso di una mera questione lessicale: i concetti di materia e forma della rappresentazione costituiscono un'importante elemento di innovazione rispetto al patrimonio concettuale delle tradizioni filosofiche a cui Kant faceva specificamente riferimento, sia rispetto alla scuola wolffiana sia a quella dei suoi antagonisti (si pensi in particolare a figure come Rüdiger o Crusius), sia rispetto a tutta la tradizione empiristica britannica, che ha esercitato una notevole influenza sulla riflessione kantiana di quegli anni. In particolare è interessante notare come, a quanto ci risulta, il problema di una 'materia' della rappresentazione e di una relativa 'forma' fosse generalmente estraneo, in quei medesimi termini, alle opere logiche e metafisiche degli autori di Kant<sup>37</sup>. Non se ne trova cenno né nella *Metaphysica* e nella *Acroasis logica* baumgarteniana, né nelle *Vernunftlehren*<sup>38</sup> e nella *Metaphysik* di Meier. Tantomeno sembra

<sup>35</sup> *De mundi*, Ak II, 392.

<sup>36</sup> Lo stesso A. Mellin nella *Kunstsprache der kritischen Philosophie*, cit., riporta alla voce «Materie (*materia*)» (pp. 167-168) i diversi sensi in cui il termine è usato: dinamico, logico, meccanico, metafisico, fenomenologico, foronomico, trascendentale, del *Begehrungsvermögen*, della legge pratica, del giudizio, nello spazio; *idem* per la forma (pp. 92-93), in cui individua un senso logico, trascendentale, del pensiero, del fenomeno, della natura umana, del giudizio, di una massima. Quello logico riguarda la logica del sillogismo, quello trascendentale riguarda invece propriamente la nuova distinzione kantiana per cui la materia è «ciò che nel fenomeno corrisponde alla sensazione; l'impressione dei sensi; il determinabile in generale»; la forma, invece, «il modo determinato e particolare del rappresentare umano; le determinazioni del determinabile».

<sup>37</sup> Cfr. l'articolo «Form und Materie», a c. di W. Franzen, L. Oeing-Hanhoff et al., in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit. (in particolare coll. 1019-1025).

<sup>38</sup> Cfr. *Stellenindex und Konkordanz zu George Friedrich Meier «Auszug aus der Vernunftlehre»*, a c. di N. Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1986; *Stellenindex und Auswahlkonkordanz zu Georg Friedrich*

che la questione compaia, nei termini kantiani, nell'*opus metaphysicum e logicum* di Wolff. L'unica considerazione wolffiana che potrebbe sembrare a tutta prima simile all'idea di Kant si incontra nel secondo volume dell'imponente *Logica* latina del 1728. Qui Wolff dedica i primi due capitoli della sezione seconda, «De notionibus in genere», a illustrare la *differentia notionum formalis e materialis*. La prima, scrive Wolff, «a modo cognoscendi desumitur», mentre la seconda «a materia earundem [scil.: notionum], seu re repraesentata desumitur»<sup>39</sup>. La differenza formale concerne quindi lo stato delle note della rappresentazione presa in esame, ossia il grado di maggiore o minore oscurità, chiarezza o distinzione con cui esse si danno nella rappresentazione della cosa, e quindi se sono sufficienti o meno a consentire la conoscenza della cosa in rappresentata<sup>40</sup>. La differenza materiale – rispetto a cui Wolff, caso quasi unico, parla esplicitamente di *materia notionum* – pertiene invece alla partizione delle rappresentazioni in complesse e semplici, ovvero universali e particolari o *communes et singulares*, e quindi in genere e specie<sup>41</sup>. Si badi, per inciso, che nella *Deutsche Logik*, precedente di quindici anni quella latina, non si fa invece nessun cenno alla questione, e in generale essa non compare negli scritti tedeschi, come conferma l'attendibile *Philosophisches Lexicon* di Heinrich Adam Meissner<sup>42</sup>. Essa è parimenti assente nella *Vernunftlehre* di Meier del 1754 (e di conseguenza nell'*Auszug*) che assumeva a modello proprio la *Deutsche Logik* di Wolff, nonché da entrambe le edizioni della *Vernunftlehre* di Reimarus (in particolare da quella del 1756, posseduta da Kant<sup>43</sup>). Friedrich Christian Baumeister, in quel mirabile compendio di filosofia wolffiana ortodossa che è la *Philosophia definitiva*, riportava invece tra le *definitiones logicae* le medesime espressioni della *Logica* latina di Wolff: la «*differentia notionum formalis est illa, quae a*

---

Meiers «*Vernunftlehre*» (le concordanze complete sono contenute nel relativo cd-rom), a c. di H.P. Delfosse, R. Pozzo, C. Schwaiger, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 2005.

<sup>39</sup> Wolff, *Logica*, vol. 2, § 77 e § 103.

<sup>40</sup> Cfr. *Logica*, vol. 2, §§ 70-102.

<sup>41</sup> Cfr. *Logica*, vol. 2, §§ 103-115.

<sup>42</sup> Cfr. *Stellenindex und Konkordanz zu Christian Wolffs «Deutscher Logik»*, cit.; cfr. H.A. Meissner, *Philosophisches Lexicon*, cit.

<sup>43</sup> Cfr. A. Warda, *Immanuel Kant's Bücher*, cit.

modo cognoscendi desumitur», mentre la «differentia notionum materialis est, quae a materia earundem, seu re repraesentata desumitur»<sup>44</sup>. Tuttavia Baumeister è più esplicito – e più diretto – di Wolff nello spiegare di che cosa effettivamente si tratti quando si introducono tali differenze nella organizzazione dei concetti ovvero, nella terminologia wolffiana, delle rappresentazioni di cui si occupa la logica. Ed ecco che la prima differenza, quella formale, concerne precisamente il «modus repraesentandi» in base a cui le rappresentazioni si sviluppano – secondo il modello di leibniziana memoria – sulla scala dell'oscuro, chiaro, distinto, completo e adeguato. Invece la differenza materiale, spiega Baumeister, dovrebbe riguardare la cosa rappresentata, in particolare se essa sia presente o meno al soggetto che la rappresenta («ideae rerum praesentium, et absentium»), quindi le idee delle sostanze e dei modi, e precipuamente le «ideae singulares et universales»<sup>45</sup>. Si tratta, in ultima analisi, della differenza che si impone tra le *notiones simplices* e quelle *complexae*, ovvero di quelle che constano rispettivamente di una o di più note<sup>46</sup>.

Quella della differenza materiale e formale tra le *notiones* doveva essere tuttavia una questione a quel tempo assai dibattuta, al punto che se ne trova traccia evidente pure negli *Elementa philosophiae rationalis* di Martin Knutzen (1747), che Kant certo conosceva, e che però non apprezzava al punto da adottarli come testo di riferimento dei propri corsi di logica. Knutzen definisce così la partizione wolffiana: «*differentia idearum*, quae ab obiectorum diversitate pendet, *materialis*; quae vero vario repraesentandi modo, magis vel minus perfecto, nititur, *formalis* appellatur»<sup>47</sup>. Anche qui, dunque, la differenze in questione riguardano il diverso oggetto a cui può venir diretta la rappresentazione e il modo in cui esso viene reso nella rappresentazione in questione. A ben vedere però Knutzen si distacca in parte dal testo wolffiano e orienta primariamente la propria concezione verso quelle

---

<sup>44</sup> F.Ch. Baumeister, *Philosophia definitiva*, cit., § 74 e § 88. La *Philosophia definitiva*, come segnala H.W. Arndt nella «Vorrede» (p. 19), conobbe almeno 16 edizioni nel corso del secolo XVIII; la prima doveva essere del 1735.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Philosophia definitiva*, §§ 89-90.

<sup>47</sup> Knutzen, *Elementa philosophiae rationalis*, § 61.

riflessioni sulle perfezioni della conoscenza a cui aveva dato ampio spazio innanzitutto il Baumgarten logico. Quest'orientamento si evince dallo *Scholion* appena successivo al paragrafo citato, in cui si spiega come «pictores imitantur Logici, humanae mentis ideas in certas classes redigendo» e come essi procedano rispetto all'organizzazione di quelle «rerum imagines» che sono le idee: «easdem vel *pro respectu obiectorum*, dum regiones, praelia, naves aequores iactatas, aut hominum facies etc. exhibent; aut etiam *respectu perfectionis*, prout accuratiori penicillo, vel rudiori modo delineatae sunt, easdem diversis appellare nominibus, locis etiam et pretio discernere»<sup>48</sup>. Nel far ciò Knutzen rimanda al Leibniz delle *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, a Wolff, nonché a Cartesio e, nuovamente, come aveva fatto pure Wolff, a Valeriano Magno.

La *differentia notionum materialis et formalis*, ancorché assente da Baumgarten e Meier non doveva rimanere ignota a Kant, il quale mostra anzi fin da subito l'esigenza di introdurla come integrazione al compendio meieriano. È interessante notare come in una annotazione all'*Auszug*, datata all'incirca ai primi anni Cinquanta, Kant scriva:

*Repraesentationes distinguuntur vel materialiter vel formaliter. La differentia materialis* è quella che deriva dalla diversità dell'oggetto rappresentato, come l'idea di un *universale est idea abstracti* o *notio*, l'idea di un *ente singolare* è *idea singularis*, *formaliter* vengono differenziate in *obscuras et claras*, in *confusas et distinctas*, *completas et incompletas*, *adaequatas et inadaequatas*<sup>49</sup>.

Relativamente alla rappresentazione o, nel linguaggio di quelle logiche, al concetto non si fa menzione alcuna di una siffatta combinazione di una sua componente materiale e una formale. È tuttavia possibile ravvisare una certa parentela tra la posizione

<sup>48</sup> *Elementa philosophiae rationalis*, § 62.

<sup>49</sup> *Refl. 1678*, Ak XVI, 79; l'annotazione è posta in corrispondenza al § 12 in cui Meier illustrava la nozione di *obiectum cognitionis et repraesentationis*. Cfr. parimenti *Refl. 1681*, Ak XVI, 80-81, in cui Kant parla precisamente di «*divisio idearum ratione formalitatis*» e illustra la classificazione dell'oscuro, chiaro, confuso, distinto, completo e adeguato. Cfr. a questo proposito la posizione di Kant rispetto a Meier nella ben più tarda *Logik Blomberg* (appena posteriore alla *Dissertatio*), Ak XXIV, 40.

kantiana e le diverse definizioni della rappresentazione che trovano spazio negli scritti di metafisica di Wolff e più in generale della variegata *vulgata* wolffiana. La definizione wolffiana, poi baumgarteniana, dell'anima come «vis repraesentativa universi pro situ corporis sui»<sup>50</sup> sembrerebbe indicare che l'anima conta come oggetto o materia delle proprie rappresentazioni proprio quell'universo sulla cui realtà la rappresentazione consente una presa diretta. Questa lettura potrebbe rendere altresì ragione della forma del rappresentare in ordine alla scala dell'oscuro, chiaro e distinto che è determinata dalla posizione che l'anima, mediante il proprio corpo, occupa in esso. Si tratterebbe insomma, per così dire, della *repraesentatio materialiter e formaliter spectata* in cui andrebbe letta la *differentia formalis et materialis* dei wolffiani. Ma, come si vede, tutto ciò ha poco a che fare con la coppia di concetti kantiani, dove non è possibile stabilire una stretta corrispondenza tra l'oggetto (inteso come cosa esterna) e la materia della rappresentazione (essendone questa piuttosto l'oggetto inteso come contenuto) e dove, per di più, la forma della rappresentazione non concerne affatto i gradi di chiarezza, confusione o distinzione delle sue note caratteristiche, ma la specie logica della rappresentazione. «Secondo la forma – scriverà Kant in una *Reflexion* degli anni Settanta – [la rappresentazione] è intuizione o concetto»<sup>51</sup>.

L'unico ambito della logica wolffiana in cui compare la dicotomia materia-forma è costituito dalla trattazione dei sillogismi. Risentendo ancora dell'eco della tradizione aristotelico-scolastica, Wolff fa corrispondere alla voce latina 'forma' il tedesco 'Art', con cui si fa riferimento ai diversi modi del sillogismo (affermativo-negativo, particolare-universale etc.) che rientrano sotto una medesima figura<sup>52</sup>. Ben più esplicito di Wolff a tale riguardo è Meier nell'*Auszug*, che in quel preciso contesto fa esplicitamente uso della coppia terminologica 'materia-forma'. Egli ravvisa infatti che «la materia del raziocinio (*Materie des Vernunftschlusses*) (*ratioci-*

<sup>50</sup> Cfr. Wolff, *Psychologia rationalis*, § 529; Baumgarten, *Metaphysica*, § 513.

<sup>51</sup> Kant, *Reflex.* 1694, Ak XVI, 86.

<sup>52</sup> Cfr. Wolff, *Deutsche Logik*, cap. 4: «Von den Schlüssen, und wie wir dadurch der Wahrheit versichert werden», in particolare §§ 6-20; *Logica*, vol. 2, §§ 368 ss.

*nii materia*) è costituita dalle premesse dello stesso, mentre la sua forma (*Form*) (*ratiocinii forma*) dalla derivazione della conclusione dalle premesse»<sup>53</sup>. Parimenti, nello stile stringato e lapidario che gli era consono, Baumgarten rimarcava nella tarda *Acroasis logica* – già nell'edizione del 1761 che Kant conosceva e possedeva – che «propositiones *sylogismi* sunt eiusdem *materia* (*Inhalt*), consequentia legitima est *forma* (*Art und Weise zu schliessen*)»<sup>54</sup>.

Precisamente di *materia* (*Materie, Stoff*) e *forma* (*Form*) della rappresentazione, invece, si parla profusamente nei *Philosophische Versuche* di Tetens: ma essi non sono indicativi, poiché, pubblicati solo nel 1777, possono essere stati ispirati dalla dissertazione kantiana, che Tetens conosceva bene<sup>55</sup>. La possibilità di formulare qualche ipotesi probabile sull'origine della coppia di concetti kantiani è invece offerta dagli scritti di un altro personaggio anomalo nel panorama filosofico tedesco del tempo, anch'egli figura 'indipendente' e a lungo estranea agli ambienti accademici tedeschi, che intrattenne intorno alla seconda metà degli anni Sessanta una proficua, seppur breve, corrispondenza con Kant. Si tratta dello svizzero Johann Heinrich Lambert, l'autore di quei *Cosmologische Briefe* (1761) che riprendevano in parte le argomentazioni della *Allgemeine Naturgeschichte* kantiana e che Kant menzionava nel 1763, in una nota del *Beweisgrund*, a testimonianza della scarsa circolazione del proprio scritto<sup>56</sup>. Già allora Lambert, da un decennio membro della «Helvetische Gesellschaft», della «Physikalisch-mathematische Gesellschaft» di Basilea, nonché della «Göttingische Sozietät», eletto di lì a poco membro della «Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften» di Berlino, era ben noto al pubblico germanico, soprattutto negli ambienti scientifici, al punto che lo stesso Kant lo ricorda nella nota menzionata come «il celebre

<sup>53</sup> Meier, *Auszug*, § 359.

<sup>54</sup> Baumgarten, *Acroasis logica*, § 231 [ad W. § 10 n. 2].

<sup>55</sup> Cfr. J.N. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, cit., pp. 73-772.

<sup>56</sup> Si tratta di J.H. Lambert, *Cosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, Augsburg 1761; riprod. in G. Jakisch (a c. di), *J.H. Lamberts «Cosmologische Briefe» mit Beiträgen zur Frühgeschichte der Kosmologie*, Berlin, Akademie-Verlag 1979. Kant li menziona nel *Beweisgrund*, Ak II, 68-69; trad. it. cit., pp. 108-109. Cfr. inoltre la lettera di Kant a J.E. Bode del 2 settembre 1790, Ak XI, 203-204, nonché la lettera a J.F. Gensichen del 19 aprile 1791, Ak XI, 252-253.

signor J.H. Lambert», «uomo ricco di ingegno»<sup>57</sup> e, in una lettera di appena due anni successiva, quando ormai Lambert aveva dato alle stampe il *Neues Organon*<sup>58</sup>, addirittura come «il primo *ingegno* della Germania (*das erste Genie in Deutschland*)»<sup>59</sup>. Il fatto poi che nel 1781 Kant abbia addirittura pensato di dedicargli la *Critica della ragion pura* fuga ogni dubbio circa la considerazione che doveva nutrire nei suoi confronti. L'epistolario tra i due consta di appena cinque lettere, tre di **Lambert a Kant** e due **risposte di Kant a Lambert**, tutte comprese tra il novembre 1765 e la fine del 1770<sup>60</sup>. Già la prima lettera di Lambert, con cui si apre il carteggio, richiama l'attenzione sul problema della materia e della forma della conoscenza, indicandolo come il passo preliminare per quella riforma della metafisica, la cui realizzazione sembrava accomunare gli sforzi dei

<sup>57</sup> *Beweisgrund*, Ak II, 68-69; trad. it. cit., pp. 108-109.

<sup>58</sup> Lambert, *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*, Leipzig 1764; riprod. in Id., *Philosophische Schriften*, a c. di H.W. Arndt, Hildesheim, Olms 1968, voll. I-II; trad. it.: *Nuovo Organo*, a c. di R. Ciafardone, Bari, Laterza 1977.

<sup>59</sup> Ak X, 54; trad. it. in Kant, *Epistolario filosofico (1761-1800)*, a c. di O. Meo, Genova, Il Melangolo 1990, p. 42.

<sup>60</sup> La datazione dell'ultima lettera di Lambert a Kant è incerta: l'Ak indica 13 ottobre 1770 (Ak X, 103-111), mentre Kant pensa di ricordare si trattasse dell'inizio del dicembre dello stesso anno, come comunica in una lettera a J. Bernoulli, curatore del *J.H. Lamberts deutscher gelehrter Briefwechsel* (Berlino 1781-1787; riprod. in Lambert, *Philosophische Schriften*, cit., vol. IX: *Briefwechsel*, vol. 1.), cfr. Ak X, 277. Kant redigerà un'*Anzeige des Lambert'schen Briefwechsels*, che verrà pubblicata nel decimo numero delle «Königsbergsche gelehrte und politische Zeitungen» il 4 febbraio 1782, ora in Ak VIII, 3-4. Del carteggio Lambert-Kant è disponibile una traduzione italiana parziale di R. Ciafardone in appendice alla sua traduzione della *Logica tedesca* di Wolff (contenente altresì il carteggio Lambert), cit., pp. 231-242, la quale, proprio a causa della sua natura antologica, non può venire proficuamente utilizzata in questa sede. L'epistolario viene qui citato in base all'Ak. Della prima lettera di Lambert a Kant sono disponibili due versioni, una stampata da Bernoulli (ora in Lambert, *Briefwechsel*, cit., pp. 335-340; trad. it. di R. Ciafardone) e una riportata dall'Ak (che la data al 13 novembre 1765), assai difformi per dimensioni e contenuto (cfr. le annotazioni di Ak XIII, 28). Sull'importanza della corrispondenza con Lambert per la riflessione kantiana, sin nella sua fase incipiente, aveva già a suo tempo richiamato l'attenzione Johann Schultz nella «Vorrede» alle sue celebri *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg 1791<sup>2</sup> (1784<sup>1</sup>), riprod. Brüssel, Culture et Civilisation 1974, p. 4.



due filosofi. Nel novembre 1765 Lambert manifesta a Kant le sue intenzioni di elaborare un metodo adeguato alla trattazione metafisica, che prenda le distanze dal procedimento razionalistico-deduttivo della riflessione wolffiana e che si preoccupi invece di stabilire il proprio punto d'avvio in ciò che è 'semplice' ovvero – secondo la terminologia euclidea – in quegli «assiomi che si differenziano dai principi pressappoco come la materia dalla forma»<sup>61</sup>. Illustrando il proprio progetto di un'*Architettonica* – a cui peraltro sta lavorando in quegli anni e rispetto a cui prega Kant in quella medesima sede di mediargli i contatti con l'editore königsbergheese Johann Jacob Kanter<sup>62</sup> – Lambert dichiara programmaticamente:

nell'*Architettonica* considero ciò che è semplice e primo in ogni parte della conoscenza umana, e quindi non soltanto i *principia*, che sono i principi (*Gründe*) tratti dalla forma (*Form*), ma anche gli *axiomata*, che devono essere tratti dalla materia (*Materie*) stessa – i quali si danno propriamente solo nel caso dei concetti semplici, in quanto questi ultimi non sono in sé contraddittori e sono pensabili di per sé – e i *postulata* che offrono le possibilità generali e incondizionate della composizione e della connessione dei concetti semplici. Dalla sola forma (*Form*) non si perviene ad alcuna materia (*Materie*) e, se non ci si premura di cercare quel che è primo e di per sé pensabile della materia (*Materia*) o della materia *oggettiva* (*obiectiver Stoff*) della conoscenza, ci si arena nel campo dell'*ideale* (*in idealen*) e della mera *terminologia*<sup>63</sup>.

Il riferimento alle argomentazioni del *Beweisgrund* kantiano, che Lambert aveva conosciuto grazie alla mediazione dell'amico Johann Georg Sulzer<sup>64</sup>, appare evidente. In poche righe Lambert presenta a Kant le linee principali attraverso cui si erano mosse le riflessioni consegnate al *Neues Organon*, e quindi confluite nell'imponente progetto dell'*Architectonic*. Si tratta in particolare della concreta intenzione di predisporre una procedura di analisi delle conoscenze che si ponga come alternativa al processo di analisi o

<sup>61</sup> Lambert, *Briefwechsel*, cit., p. 338.

<sup>62</sup> *L'Anlage zur Architectonic, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, la cui stesura risale al 1764, quando Lambert era da poco giunto a Berlino, uscirà solo nel 1771 presso l'editore J.F. Hartknoch di Riga, il medesimo editore della *Kritik der reinen Vernunft*.

<sup>63</sup> Lettera di Lambert a Kant del [13] novembre 1765, Ak X, 52.

<sup>64</sup> Cfr. la lettera di Lambert a Kant del [13] novembre 1765, Ak X, 51.

divisione dei concetti *per species et genera*, già praticato da Wolff e, prima di lui, dallo stesso Leibniz. L'analisi wolffiana – che Lambert bolla perentoriamente come inefficace in quanto irrimediabilmente incompleta – si cura esclusivamente della scomposizione del concetto nelle sue note costitutive, sia in quelle interne, conducendo alla scala del chiaro e distinto, sia in quelle esterne (ovvero le relazioni), limitandosi a individuarne le somiglianze con altri concetti per ordinarli nelle classi dei generi e delle specie<sup>65</sup>. Un procedimento siffatto trascura però di considerare, secondo Lambert, il concetto in quanto tale, nella sua composizione genetica originaria e progressiva, nonché nelle sue peculiari determinazioni interne. «Locke ha *anatomizzato* i concetti umani, mentre Leibniz li ha *analizzati*» scrive Lambert nella prima parte dell'*Architectonic*<sup>66</sup>. Ed è proprio in ordine a una radicalizzazione dell'esempio lockiano, manchevole di un consistente supporto metodologico, nonché a una ripresa dell'impostazione dell'analisi geometrica euclidea, che Lambert formula il proprio modello di un'«anatomia dei concetti», la quale non si propone di analizzare le note di un concetto già dato, ma di scomporlo nei suoi elementi semplici e primi: «[Locke] emulava la dissezione dei cadaveri umani anche nella scomposizione (*Zergliederung*) dei concetti»<sup>67</sup>. Nell'anatomia, come Lambert scriveva negli stessi anni a Georg Jonathan Holland, «non si vede se il concetto è simile o diverso rispetto ad altri concetti, ma ci si attiene direttamente al concetto stesso e se ne cercano le determinazioni interne (*innere Bestimmungen*), che sono per così dire i suoi *factores* e *numeri primi*. Sono per così dire gli ingredienti di cui il concetto è e può essere composto»<sup>68</sup>. Essa consente quindi

---

<sup>65</sup> Cfr. Lambert, *Architectonic*, § 7, ma in generale §§ 1-19. Cfr. Lettera di Lambert a Holland del 21 aprile 1765: «considero questa distinzione [*scil.*: tra il metodo euclideo e quello scolastico, ossia tra l'anatomia e l'analisi dei concetti] tanto essenziale e rilevante da credere che non si possa fare nulla di meglio che eliminare del tutto dalla metafisica e dalle definizioni l'analisi, che procede per *somiglianze* o per *species et genera*, e ricercare tanto più diligentemente e rendere conoscibile in tutte *il semplice*, cui è diretta l'anatomia e che deve essere cercato e trattato in modo completamente diverso», in *Briefwechsel*, cit., vol. IX, p. 35.

<sup>66</sup> *Architectonic*, § 7.

<sup>67</sup> *Architectonic*, § 9.

<sup>68</sup> Lettera di Lambert a Holland del 21 aprile 1765, *Briefwechsel*, cit., vol. IX, p. 24.

di andare al di là delle mere definizioni nominali dei wolffiani per approdare alle definizioni reali, genetiche: al di là quindi dei «meri concetti nominali di relazione che concernono più la forma che la materia»<sup>69</sup> verso quell'«inizio materiale»<sup>70</sup> rappresentato dai fattori primi della conoscenza.

In questo contesto è forse ravvisabile la stessa impostazione del Crusius a cui Kant si appella nella *Deutlichkeit* come a colui il quale, richiamando l'attenzione sui «dati primi (*die ersten Data*)»<sup>71</sup>, ha dovuto «biasima[re] le altre scuole filosofiche per aver lasciato da parte [i] principi materiali per attenersi unicamente a quelli formali»<sup>72</sup>. Kant mette a fuoco la differenza dei due tipi di principi in maniera categorica in una riflessione della metà degli anni Sessanta: «tutti i *principia* della conoscenza umana sono *vel formalia vel materialia*. Quelli contengono solo il rapporto tra i concetti nei giudizi [...]. Questi delle cose»<sup>73</sup>. Sono proprio i medesimi anni in cui Kant è pronto ad accogliere il monito di Lambert, secondo cui «dalla sola forma (*Form*) non si perviene ad alcuna materia (*Materie*)»<sup>74</sup> – un monito su cui quest'ultimo tornerà con altrettanta insistenza anche nella lettera successiva, datata 3 febbraio 1766, forse il documento più chiaro per capire che cosa egli intendesse realmente rispetto alla questione della materia e della forma della conoscenza. In quella sede Lambert rivela infatti a Kant che le indagini su cui stava lavorando – seppur sempre relative al problema generale del metodo proprio della metafisica – lo avevano condotto a una riflessione specifica sui due elementi della conoscenza: in particolare «se, e in che misura, la conoscenza della forma conduca alla conoscenza della materia»<sup>75</sup>. Lambert constata quindi, tanto nella lettera menzionata quanto più distesamente nell'*Architecto-*

<sup>69</sup> Lettera di Lambert a Kant del 3 febbraio 1766, Ak X, 65.

<sup>70</sup> Cfr. P. Basso, *Filosofia e geometria. Lambert interprete di Euclide*, Firenze, La Nuova Italia 1999, in particolare a p. 52 e nella «Nota Terminologica» a p. 229; in generale pp. 50-54.

<sup>71</sup> *Deutlichkeit*, Ak II, 296; trad. it. cit., p. 240.

<sup>72</sup> *Deutlichkeit*, Ak II, 295; trad. it. cit., p. 240; parimenti significativo il richiamo a Crusius nel *Beweisgrund* in cui Kant introduce le nozioni di «formale» e «materiale» della pensabilità e impensabilità, Ak II, 77-78; trad. it. cit., pp. 118-119.

<sup>73</sup> *Refl. 3747*, Ak XVII, 281.

<sup>74</sup> Lettera di Lambert a Kant del [13] novembre 1765, Ak X, 52.

<sup>75</sup> Lettera di Lambert a Kant del 3 febbraio 1766, Ak X, 64.

*nic*, che l'unica possibilità di accordo tra i filosofi nelle questioni di metafisica sembrava concernere esclusivamente l'elemento della forma, da cui esse avevano preso fino ad allora l'avvio ed entro cui erano rimaste astrattamente costrette<sup>76</sup>. Sull'onda del confronto insistente tra metafisica e geometria Lambert rimarca infatti come «*fino ad ora* in metafisica si siano ricercati e considerati solo i *principia*, e quasi per nulla gli *axiomata*. E ciò poiché si badava più alla *forma* che non alla *materia* della conoscenza metafisica. In realtà gli *axiomata* sono differenti dai *principia* come la *materia* dalla *forma* o le *parti dell'oggetto* dalla loro connessione e organizzazione (*Zusammenrichtung*)»<sup>77</sup>. «La forma fornisce i *principia* – ribadisce Lambert a Kant – mentre la materia gli *axiomata* e i *postulata*»<sup>78</sup>: materia e forma sono i due elementi primitivi ed eterogenei di ogni conoscenza; in ogni concetto semplice gli assiomi costituiscono la parte materiale, mentre i principi quella formale. I postulati (*Forderungen*), di contro, rappresentano le possibilità incondizionate mediante cui i concetti semplici sono organizzati in concetti composti. È interessante notare che, in coda alle riflessioni sulla coppia materia-forma, Lambert menziona proprio i concetti semplici ovvero fondamentali (*Grundbegriffe*) di spazio e tempo, di cui già si era abbondantemente occupato nel *Neues Organon*, come di quei concetti «del tutto indipendenti dall'esperienza», «fondamento di ogni conoscenza», «che non si lasciano adoperare altrimenti se non per la comparazione e combinazione» di altri concetti<sup>79</sup>.

Nella prima lettera di risposta a Lambert le considerazioni kantiane si mantengono perlopiù entro la cornice generale del metodo della metafisica, rispetto a cui Kant ostenta un'insolita sicurezza<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> Lambert, *Architectonic*, § 496. Cfr. per completezza *Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert «Neues Organon»*, a c. di N. Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1983; *Stellenindex zu Johann Heinrich Lambert «Anlage zur Architectonic»*, a c. di N. Hinske, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1987.

<sup>78</sup> Lettera di Lambert a Kant del 3 febbraio 1766, Ak X, 65.

<sup>79</sup> Lambert, *Dianoiologia*, § 656, § 659 e § 653. Rispetto ai concetti di spazio e tempo, Lambert specifica – con una nota non irrilevante per Kant – che, ancorché indipendenti dall'esperienza, è da essa che si trae l'occasione per prenderne coscienza.

<sup>80</sup> Lettera di Kant a Lambert del 31 dicembre 1765, Ak X, 55; trad. it. cit., p. 42.

Tuttavia riguardo alla questione della materia e della forma della conoscenza, su cui pure Lambert già insisteva, Kant non fa cenno alcuno. La risposta di Kant alla seconda lettera lambertiana si fa attendere a lungo. E, ciò, non soltanto a causa della sua usuale negligenza nel seguire a tempo opportuno i propri scambi epistolari – che avrebbe amaramente ammesso di lì a qualche anno con l'amico Herz<sup>81</sup> – ma, a suo dire, per l'«importanza della prospettiva che [gli] balenò agli occhi in seguito alla lettera»<sup>82</sup>. Solo dopo quattro anni, nel settembre del 1770<sup>83</sup>, Kant fa pervenire a Lambert per mano di Herz allora a Berlino una lunga missiva con cui accompagna l'omaggio di una copia della propria *Dissertatio*. «Non potei risolvermi – scrive Kant in quell'occasione – ad inviarLe nulla di meno che un chiaro compendio della forma in cui questa scienza [la metafisica] mi si presenta, e un'idea precisa del suo metodo peculiare»<sup>84</sup>. Kant ritiene dunque di aver dato seguito, nella dissertazione *De mundi*, alle proposte avanzate da Lambert – pur presentata al suo interlocutore come bisognosa di integrazioni e revisioni ulteriori. In particolare, segnala Kant, il materiale che occorrerebbe esporre in maniera più accurata è quello consegnato alla seconda, alla terza e alla quinta sezione, mentre la prima e la quarta «possono essere considerate irrilevanti e pertanto su di esse si può sorvolare»<sup>85</sup>. Ed è appunto nella seconda, sezione dedicata alla differenza tra i sensibili e gli intelligibili, che Kant affronta la questione della materia e della forma delle rappresentazioni, destinata a diventare il principale elemento di novità rispetto a tutta la tradizione rappresentazionista precedente<sup>86</sup>. Su questo problema

---

<sup>81</sup> Lettera di Kant a M. Herz del 24 novembre 1776, Ak X, 199-200; trad. it. cit., p. 101.

<sup>82</sup> Lettera di Kant a Lambert del 2 settembre 1770, Ak X, 96; trad. it. cit., p. 57.

<sup>83</sup> L'Ak fa menzione di una precedente lettera di Kant a Lambert, risalente all'anno 1766, la cui esistenza rimane tuttavia dubbia proprio stanti le dichiarazioni della lettera kantiana del settembre 1770, cfr. Ak X, 73, nonché la relativa nota di R. Burger e P. Menzer in Ak XIII, 35.

<sup>84</sup> Lettera di Kant a Lambert del 2 settembre 1770, Ak X, 97; trad. it. cit., p. 57.

<sup>85</sup> Lettera di Kant a Lambert del 2 settembre 1770, Ak X, 98; trad. it. cit., p. 59.

<sup>86</sup> E, ciò, al di là del giudizio lapidario di Friedrich Ueberweg: «il pensiero legittimo che nella percezione si debba distinguere un elemento soggettivo

egli sentirà l'esigenza di tornare ininterrottamente almeno per l'intero corso del decennio successivo, fino alla pubblicazione della prima *Kritik*.

L'attribuzione di una dipendenza diretta delle considerazioni kantiane dai suggerimenti avanzati da Lambert non sembra, in ultima analisi, una via del tutto percorribile: la riflessione kantiana sulla struttura interna delle rappresentazioni risale infatti ad anni in cui i contatti con Lambert erano del tutto assenti e, ancor più, quelli con i suoi scritti. Di elemento materiale dei concetti, nonché di elemento materiale e formale delle idee Kant parlava infatti già nella *Nova dilucidatio* del 1755<sup>87</sup>, di materiale di ogni pensabile nel *Beweisgrund* del 1763<sup>88</sup>. Sembrerebbe dunque che, anche in questo caso, i due filosofi siano giunti parallelamente a conclusioni simili, e più che a una derivazione diretta delle posizioni dell'uno da quelle dell'altro si dovrebbe pensare nuovamente alla curiosa vicinanza delle loro vedute. Ciò non toglie, comunque, che la sollecitazione di Lambert deve aver avuto un proprio peso, perlomeno rispetto alla concentrazione di Kant su quel preciso problema, a cui doveva essere pur pervenuto per proprio conto, in quanto le prime riflessioni in cui si incontra in veste pressoché definitiva la separazione materia-forma risalgono effettivamente alla fase  $\chi$ , appena precedente la stesura della dissertazione.

Il § 4 della *Dissertatio* presenta la partizione della materia e della forma limitatamente alle rappresentazioni dei sensi mediante cui si conoscono le cose *uti apparent*: qui, dice Kant, la materia è costituita dalla sensazione, mentre la forma è il modo in cui una legge naturale dell'animo coordina gli oggetti che hanno determinato la sensazione, o – come Kant specificherà meglio più avanti – una «lex quaedam menti insita, sensa ab obiecti praesentia orta sibi met coordinandi»<sup>89</sup>. Forse con l'intento di rendere maggiormente

---

e un elemento oggettivo, ebbe un'applicazione altamente infelice e del tutto deviata dalla realtà, in quanto Kant chiamò quell'elemento la forma, questo la materia della percezione» (*Logik* § 38).

<sup>87</sup> *Nova dilucidatio*, Ak I, 395; trad. it. cit., p. 19 e Ak I, 408; trad. it. cit., p. 40

<sup>88</sup> *Beweisgrund*, Ak II, 79-80; trad. it. cit., p. 121, Ak II, 82; trad. it. cit., 124 e Ak II, 83; trad. it. cit., p. 125. L'espressione «materiali delle due specie di idee» torna anche nei *Träume* del 1766, Ak II, 333; trad. it. cit., p. 365.

<sup>89</sup> *De mundi*, Ak II, 393 e 392.

comprensibile la nozione di 'forma', Kant ricorre qui al termine *species* – in questo caso, *sensibilium*, trattandosi appunto di *repraesentationes sensus* – pur avendo l'accortezza di sottolinearne la differenza dall'uso che ne aveva fatto la tradizione: «nam per formam seu speciem obiecta sensus non feriunt; ideoque, ut varia obiecti sensum afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant, opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges *speciem* quandam induant»<sup>90</sup>. La forma non è dunque un qualcosa che viene trasmesso dall'oggetto rappresentato al soggetto, bensì una legge della facoltà conoscitiva o un suo principio interno, mediante il quale vengono organizzate le sensazioni in una rappresentazione complessiva.

Entro la sfera della rappresentazione sensitiva, la coppia materia-forma è presentata come *pendant* della distinzione materia-forma relativa alla *definitio mundi* della prima sezione dello scritto. Qui Kant aveva individuato appunto una materia, costituita dalle parti ovvero dalle sostanze di cui si compone il mondo, e una forma, costituita dalla coordinazione delle suddette parti in una *compositio characteristic*, un nesso unitario e simmetrico in cui ognuna è al contempo determinata e determinante<sup>91</sup>. «Modus compositionis – aveva scritto Kant pochi anni addietro – non est essentia compositi, sed compositionis. Compositio est forma. Partes materia»<sup>92</sup>. Nel concetto di mondo, la forma determinerebbe quindi la materia delle sostanze in quei rapporti specifici per cui «nexus autem, formam mundi essentialem constituens, spectatur ut principium *influxuum possibilium* substantiarum mundum constituentium»<sup>93</sup>. Il rapporto determinato-determinante si rivela cruciale per comprendere la partizione materia-forma. Ed è infatti proprio a questo specifico rapporto che Kant si richiamerà nell'«Anfibolia dei concetti della

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 389-390. Sulla presa di distanza di Kant dalle definizioni di mondo di Wolff e della sua scuola cfr. N. Hinske, *Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive*, in H.M. Baumgartner, W. G. Jacobs (a c. di), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft*, 1989, vol. 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1993 (Schellingiana, vol. 3.1), pp. 265-281, in particolare pp. 268-269.

<sup>92</sup> *Refl.* 3788 (datata da Adickes tra il 1764 e il 1766), Ak XVII, 293.

<sup>93</sup> *De mundi*, Ak II, 390.

riflessione» della prima *Kritik*, quando si tratterà di indagare la materia e la forma tra le coppie concettuali di cui si serve la riflessione trascendentale per indagare a quali facoltà competono i concetti che sono dati. «Il primo – scriverà Kant – significa il determinabile in generale (*das Bestimmbares überhaupt*), il secondo la sua determinazione (*dessen Bestimmung*)»<sup>94</sup>. La medesima definizione che già Wolff aveva proposto nell'*Ontologia*: «determinationes essentialia sunt id, quod *Forma* appellatur»; «illud, quod determinatur in ente composito, vocatur *Materia*: unde ens compositum ex materia constare dicitur»<sup>95</sup>. Baumgarten vi si era richiamato a sua volta nella *Metaphysica*, anch'egli nella sezione ontologica: «Complexus essentialium in possibili, seu possibilitas eius interna est *Essentia* ([...] forma)», «si ens concipitur, ut determinabile, *Materia ex qua (der Stoff, der Zeug)* [...] vocatur»<sup>96</sup>. Sono proprio queste le definizioni a cui Kant si richiama nell'«Anfibolia», e non è forse inopportuno ricordare a questo punto che lo stesso Lambert doveva aver attinto a queste medesime fonti, anch'egli come Kant accanito lettore di Baumgarten, a quanto attestano le pagine introduttive della sua *Architectonic*. Qui Lambert ricorda: «ho scritto questo libro nel 1764, poco dopo essere giunto a Berlino, e senza aver avuto per le mani nessun altro libro di metafisica che non fosse la *Metaphysica di Baumgarten*»<sup>97</sup>, ancorché ammetta che il suddetto compendio gli si rese presto inutilizzabile, in quanto esso si arrestava alle mere definizioni dei concetti e dei singoli termini senza preoccuparsi di indagarne la genesi, il modo di conseguirli e il fine<sup>98</sup>. Ed è parimenti

<sup>94</sup> KrV A 266 / B 322.

<sup>95</sup> Wolff, *Ontologia*, § 944 e § 948.

<sup>96</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 40 e § 344.

<sup>97</sup> *Architectonic*, «Vorrede», p. V.

<sup>98</sup> Cfr. *ibidem*. Tra gli interpreti che pure hanno notato la vicinanza delle posizioni di Lambert e Kant rispetto alla distinzione tra forma e materia della conoscenza, sembra assolutamente assente il richiamo a questa comune eredità baumgarteniana. Cfr. A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, Leipzig, Kröner 1924<sup>2</sup>, pp. 271-272; H. Vaehinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart – Berlin – Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft 1922 (1881-1892<sup>1</sup>), rist. a c. di R. Schmidt, Aalen, Scientia Verlag 1970, vol. I, pp. 61-88; H.-J. de Vleeschauer, *La déduction transcendentale*, cit., I, pp. 145-146; E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlin, Bruno Cassirer 1906; trad. it. di G. Colli, *Storia della filosofia moderna*, Torino, Einaudi 1953, vol II.2, pp. 583-595.



significativo il fatto che nel denunciare la dannosa polisemia del linguaggio filosofico Lambert menzioni, a titolo esemplificativo, proprio una delle voci che qui interessa: «anche il termine *forma* è stato gravato di significati differenti, e si fa fatica a reperire il concetto metafisico che gli era originariamente connesso»<sup>99</sup>. Il concetto di forma a cui si richiama Lambert è dunque quello 'metafisico' di determinato-determinante, mentre – stando a quel che si legge nell'«Anfibolia» – Kant si richiama sia alla sua versione utilizzata dai «logici» (quindi alla corrispondenza materia-universale, forma-differenza specifica, e ancora alle strutture del giudizio, in cui i concetti rappresentano la materia mentre la loro relazione ne determina la forma), quanto a quella propriamente metafisica delle definizioni dell'ente, le cui parti sono la materia, mentre il modo della loro connessione ne costituisce la forma essenziale<sup>100</sup>. L'origine della riflessione sulla materia e sulla forma sembra porsi dunque nella dimensione aristotelico-scolastica del *forma dat esse rei*, ripreso testualmente da Wolff<sup>101</sup>, da Lambert<sup>102</sup> e dallo stesso Kant<sup>103</sup>. In due *Reflexionen* apposte probabilmente nella seconda metà degli anni Sessanta al § 344 della *Metaphysica* di Baumgarten in cui veniva presentata la definizione di materia sopra presentata, Kant annota: «*forma dat esse rei*. Poiché ciò che è essenziale della cosa può venir conosciuto solo mediante la ragione; ma ogni materia della conoscenza deve essere data dai sensi; quindi, ciò che è essenziale, in quanto viene conosciuto dalla ragione, è la forma»<sup>104</sup>. E ancora: «*Forma dat esse rei. Nam per intellectum solummodo formam cognoscimus. Materia continet data, et quibus varia oriri possunt diversimode determinando; ideoque de-*

<sup>99</sup> *Architectonic*, «Vorrede», p. V.

<sup>100</sup> Cfr. *KrV* A 266 / B 322.

<sup>101</sup> Cfr. Wolff, *Ontologia*, §§ 945-946.

<sup>102</sup> Cfr. *Architectonic*, II, 239.

<sup>103</sup> Kant, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (1796), Ak VIII, 404; trad. it.: *D'un tono da signori assunto di recente in filosofia*, in Id., *Scritti sul criticismo*, a c. di G. De Flaviis, Roma – Bari, Laterza 1991, pp. 255-273, qui p. 271; nonché *Opus postumum*, I Convult, Ak XXI, 15, 82, 114; V Convult, Ak XXI, 544, 552, 569 (nota), 576; VI Convult, Ak XXI, 633 (nota), 636, 638 (nota), 641 (nota), 643; VII Convult, Ak XXII, 11; X Convult, Ak XXII, 300, 306, 307, 313, 314, 318, 322, 330, 355, 368, 375, 411; XI Convult, Ak XXII, 446, 487; XII Convult, Ak XXII, 553.

<sup>104</sup> *Refl.* 3850, Ak XVII, 312.

*terminatum esse alicuius rei pendet a forma. Forma est differentia specifica*<sup>105</sup>.

Già in quegli anni Kant insiste quindi sulla precedenza che deve avere la forma rispetto alla materia – e, ciò, in particolar modo nella sfera della rappresentazione. Nella rappresentazione dei sensi, la forma sensitiva dello spazio e del tempo – si legge nella *Dissertatio* – «*non oritur, sed supponitur a sensibus*»<sup>106</sup> ovvero «*non abstrahitur a sensationibus externis*»<sup>107</sup>; in quanto condizioni delle rappresentazioni sensitive sono forme di tutti i fenomeni (ovvero degli oggetti dei concetti empirici<sup>108</sup>) e di ogni sensazione in generale<sup>109</sup>. Sulla priorità della forma rispetto alla materia Kant tornerà anche nell'«Anfibolia» della prima *Kritik*, indicando proprio in ciò la differenza tra l'uso dell'intelletto puro e quello empirico nella conoscenza: «nel concetto dell'intelletto puro la materia precede la forma [...]. Ma se sono soltanto le intuizioni sensibili quelle in cui determiniamo tutti gli oggetti esclusivamente come fenomeni, allora la forma dell'intuizione precede [...] ogni materia (le sensazioni) [...], rendendola anzi in primo luogo possibile»<sup>110</sup>.

Questa considerazione di Kant è connessa con un'altra questione cardinale, già elaborata nella *Dissertatio*, relativa alla trasposizione della coppia materia-forma entro l'ambito della rappresentazione intellettuale. Se, infatti, la materia e la forma delle rappresentazioni sensitive sono costituite dalla sensazione e dalle forme – anch'esse sensitive ma, come vedremo, non sensibili – di spazio e tempo, che cosa accade nelle rappresentazioni intellettuali? A questo proposito la posizione di Kant è tutt'altro che univoca. D'altra parte, solo pochi anni dopo la pubblicazione della *Dissertatio*, egli si sarebbe lamentato con l'amico Herz dell'avventatezza con cui aveva sbrigato in quella sede la questione delle conoscenze intellettuali, liquidate mediante una semplice determinazione in negativo come rappresentazioni non generate dalla modificazione dell'anima per

<sup>105</sup> *Ref. 3852*, Ak XVII, 312.

<sup>106</sup> *De mundi*, Ak II, 398.

<sup>107</sup> *De mundi*, Ak II, 402.

<sup>108</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 394.

<sup>109</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 401-402.

<sup>110</sup> *KrV* A 267 / B 323.

opera di un oggetto<sup>111</sup>. Grazie a una riflessione che Adickes data con sicurezza tra il 1769 e il 1770 diventa possibile comprendere più chiaramente il progetto kantiano. «Poiché nel sensibile si danno una materia e una forma, non dovrebbero forse darsi anche nell'intellettuale? La forma della sensibilità è duplice: spazio e tempo. La forma della ragione è duplice: logica e reale»<sup>112</sup>. Ciò non può che richiamare il § 5 della seconda sezione della *Dissertatio* in cui Kant premette alla (promessa) illustrazione delle rappresentazioni intellettuali una notazione sulla duplicità dell'uso dell'intelletto (*superior animae facultas*) che, come è noto, ancora in quella sede non si distingue affatto dalla ragione. Nel suo uso logico, l'intelletto subordina tra loro i concetti dati in base al principio (logico) di non-contraddizione; mediante questo specifico uso dell'intelletto le *apparentiae* sensibili sono comparate per formare una *cognitio reflexa* che prende il nome di esperienza (*experientia*). I suoi concetti sono dunque empirici (*conceptus empirici*) e i relativi oggetti sono i fenomeni (*phaenomena*). Se l'uso logico è circoscritto alle rappresentazioni sensitive, quello reale concerne gli *intellectualia stricte talia*, in cui i concetti delle cose e delle relazioni sono dati per mezzo della natura dell'intelletto, prescindendo da qualsiasi contaminazione dei sensi o delle forme della conoscenza sensitiva<sup>113</sup>. Le sue rappresentazioni non sono dunque concetti empirici, ma rappresentazioni pure, più esattamente *ideae purae*, e il suo campo d'applicazione non è la scienza empirica, ma quell'*intellectualium omnium organon* rappresentato dalla metafisica<sup>114</sup>. Esse consentono una conoscenza delle cose *uti sunt* e non, come le sensitive, *uti apparent*; il loro oggetto è dunque il noumeno e non il fenomeno<sup>115</sup>.

Anche le rappresentazioni a cui si applica l'intelletto hanno dunque una duplice forma: logica e reale. Tuttavia non sembra

---

<sup>111</sup> Cfr. Lettera di Kant a M. Herz del 21 febbraio 1772, Ak X, 130; trad. it. cit., p. 66: «nella *Dissertazione* mi ero accontentato di presentare in maniera soltanto *negativa* la natura delle rappresentazioni *intellettuali*, dicendo cioè che esse non sarebbero *modificazioni* dell'anima (*modificationen der Seele*) da parte dell'oggetto».

<sup>112</sup> *Refl.* 4154, Ak XVII, 436.

<sup>113</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 393-394.

<sup>114</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 394-395 (§§ 7-8).

<sup>115</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 392-393.

trattarsi propriamente di due forme delle rappresentazioni intellettuali, in quanto la forma logica riguarda sempre e soltanto le rappresentazioni sensitive. Essa consiste infatti nella *subordinazione* sotto concetti comuni di conoscenze date a partire dai sensi, che, a causa della loro origine sensibile, rimangono sensitive, nonostante l'intervento dell'intelletto; la seconda, invece, è propriamente la forma delle rappresentazioni intellettuali pure e consiste nella loro *coordinazione* in un nesso che dia luogo a una totalità<sup>116</sup>. Da ciò si conclude che è sì corretto parlare di una duplice forma delle rappresentazioni sensitive, ma non di una duplice forma di quelle intellettuali, le quali presentano nella *Dissertatio* la sola forma della coordinazione dei noumeni nella rappresentazione di un tutto. Si hanno di conseguenza due forme sensitive (spazio e tempo) e due forme intellettuali (quella logica, ossia la subordinazione dei fenomeni, e quella reale, cioè la coordinazione dei noumeni), ma l'uso della prima forma intellettuale è circoscritto alle rappresentazioni sensitive.

Se rispetto all'illustrazione delle forme conoscitive Kant fornisce elementi sufficienti per chiarire la propria posizione, rispetto alla questione della materia l'esposizione risulta più oscura, perlomeno per ciò che concerne le rappresentazioni intellettuali il cui oggetto, intelligibile, «nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum»<sup>117</sup>. Il problema diventa così capire in che modo Kant dia ragione della materia delle rappresentazioni intellettuali, indagando la natura di quel peculiare processo costituito dalla *acquisitio originaria*.

### 3. Rappresentazioni intellettuali e *acquisitio originaria*

Le idee pure o concetti intellettuali, come si è visto, competono all'uso reale dell'intelletto. Quest'uso prevede che sia i concetti degli oggetti sia quelli delle relazioni vengano dati (*dantur*) dalla natura dell'intelletto, e che – a differenza dei concetti empirici o sensitivi – «neque ab ullo sensuum uso sunt abstracti, nec formam

<sup>116</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 393-394 e 407.

<sup>117</sup> *De mundi*, Ak II, 392.

ullam continent cognitionis sensitivae»<sup>118</sup>. Quindi, né rispetto alla forma né rispetto alla materia le idee pure possono venire accomunate ai concetti empirici; secondo la formulazione kantiana «conceptus intellectualis *abstrahit ab omni sensitivo*»<sup>119</sup>. L'oggetto delle conoscenze intellettuali, inoltre, è costituito dai noumeni e non dalle *rerum species* che costituiscono i fenomeni: esse sono cioè concetti dell'intelligibile (*conceptus intelligibilis*) privi di tutti i *data* dell'intuizione umana che, in quanto sempre passiva, ha bisogno di prendere l'avvio da ciò che le proviene dai sensi<sup>120</sup>. Secondo il loro fine positivo, *dogmaticus*<sup>121</sup>, i concetti intellettuali hanno il proprio organo nella metafisica o *philosophia prima*, «contingens *principia usus intellectus puri*»<sup>122</sup>. Se nella metafisica deve venir quindi esclusa la possibilità di ricorrere a principi empirici, i suoi concetti dovranno essere ricercati «in ipsa natura intellectus puri», seppure «non tanquam conceptus *connati*, sed a legibus menti insitis [...] abstracti, adeoque *acquisiti*»<sup>123</sup>. I concetti puri che Kant menziona a questo riguardo sono – secondo il § 8 della *Dissertatio* – la possibilità, l'esistenza, la necessità, la sostanza, la causa con i loro opposti e correlati<sup>124</sup>, ovvero tutti i concetti che

<sup>118</sup> *De mundi*, Ak II, 394.

<sup>119</sup> *Ibidem*. Kant enuncia a questo riguardo la differenza fondamentale tra le due diverse espressioni 'astrarre da' e 'essere astratto da' su cui ritornerà più volte nel corso delle sue lezioni di logica e che verrà ribadito anche nel compendio redatto da Jäsche (*Logik Jäsche*, Ak IX, 94-95; trad. it. cit., pp. 86-87). La seconda implicherebbe comunque una comunanza d'origine del concetto in questione con quelli da cui si astrae, mentre la prima ne manterrebbe la completa autonomia. Ed è proprio questo quel che Kant è interessato a sottolineare rispetto alle idee pure.

<sup>120</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 396-397.

<sup>121</sup> Kant contrappone al § 9 un'utilità negativa dei concetti puri, o fine elentico, a un'utilità positiva, o fine dogmatico: la prima è quella che pur non facendo progredire la conoscenza consente di mantenere separati i concetti sensitivi da quelli intellettuali e di evitare quindi ogni assioma surrettizio; la seconda è quella che va a costituire il sistema della metafisica, Ak II, 395-396.

<sup>122</sup> *De mundi*, Ak II, 395.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> È importante notare che l'elenco dei concetti puri – corrispondenti alle categorie della prima *Kritik* – non è qui ancora pensato in forma completa: Kant non ha evidentemente ancora rintracciato il «filo conduttore per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto» a cui dedicherà invece nel 1781 il primo capitolo del Libro I dell'«Analitica dei concetti» (*KrV* A 66-68 / B 91-93).

non sono parti costitutive delle rappresentazioni sensibili (*repraesentationes sensuales*).

È significativo notare come Kant, pochi paragrafi oltre, si serva della medesima caratterizzazione per determinare la natura delle forme della sensibilità, spazio e tempo, anch'esse ritenute rappresentazioni non astratte dalle sensazioni degli oggetti, ma acquisite «ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante»<sup>125</sup>. A questa origine le due forme devono per l'appunto la loro qualificazione di 'pure'. Quest'origine, in altri termini, compete a ogni sorta di rappresentazione pura. Il ripetuto riferimento kantiano alla teoria dell'*acquisitio* per giustificare l'origine dei concetti intellettuali puri, così come quello delle forme sensitive pure, risponde all'esigenza di riservare anche ai primi la natura di 'mere forme', eludendo di fatto in questa sede il problema della natura di una loro eventuale materia indipendente dalle conoscenze sensitive. Benché entro una prospettiva differente, ancora disposta a riconoscere una portata conoscitiva all'uso reale dell'intelletto in relazione alla natura delle cose *sicut sunt*, già a partire dalla *Dissertatio* Kant incomincia così a elaborare la convinzione cardine della prima *Kritik*, secondo cui i concetti intellettuali puri presentano una natura formale di funzioni unificatrici di un molteplice dato o pensato.

In entrambi i passi della *Dissertatio* in cui Kant tratta la questione delle rappresentazioni acquisite, nei §§ 8 e 15, l'alternativa è costituita dalle tesi innatiste con cui si sarebbe potuta confondere o fraintendere la sua convinzione originaria. Né i concetti intellettuali, né le forme pure dell'intuizione sono per Kant concetti innati, ma derivano entrambi da un'astrazione operata dal soggetto rispetto alle leggi della facoltà conoscitiva, una volta che si è rivolta l'attenzione al suo operare in occasione dall'esperienza. L'unico elemento innato può essere ritenuta la legge dell'animo ovvero della facoltà conoscitiva: al § 8 Kant parla di *leges menti insitae* e, ancor più esplicitamente, segnala al § 15 che «neque aliud hic connatum est nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia obiecti coniungit»<sup>126</sup>. Contro ogni soluzione filosofica che volesse trovare riparo sulle sponde indiscusse dell'inna-

<sup>125</sup> *De mundi*, Ak II, 406.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

to, così come dietro qualsiasi limite imposto arbitrariamente alla ricerca naturale della ragione, Kant si era da sempre pronunciato con veemenza<sup>127</sup>: la stessa *Dissertatio* bolla l'ipotesi innatista rispetto alle forme di spazio e tempo come quella «quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagacionem per citationem causae primae irritam declaranti, non ita temere admitendum est»<sup>128</sup>. Si tratta della medesima *philosophia pigrorum* a cui si riferiva il Baumgarten al § 423 della *Metaphysica*: «*philosophia* respective primum pro absolute primo habens *philosophia pigrorum* dicitur» e, *mutatis mutandis*, di quell'*ignava ratio* additata nella prima *Kritik* come il dannoso «principio che ci fa considerare la nostra indagine sulla natura come assolutamente compiuta in ogni direzione, sicché la ragione si dà pace, come se avesse pienamente assolto il proprio compito»<sup>129</sup>. Il caso dell'origine innata delle idee, nella fattispecie delle rappresentazioni pure, costituisce dunque un caso specifico dell'*ignavia rationis* che – come verrà specificato nella *Metaphysik Pölitz* – ponendo fine a ogni indagine, appare un atteggiamento fortemente contrario allo spirito della filosofia (*unphilosophisch*)<sup>130</sup>. Parimenti nelle *Enzyklopädievorlesungen* si legge che «presupporre qualcosa di innato è decisamente contrario alla filosofia. Sarebbe come voler derivare tutti i vizi dal peccato originale, quando molti di essi sono acquisiti. Appellarsi a un che

<sup>127</sup> Cfr. *Allgemeine Naturgeschichte*, Ak I, 334, trad. it. cit., p. 143-144; inoltre cfr. *Beweisgrund*, Ak II, 119, trad. it. cit., pp. 163-164, in cui Kant prende posizione contro ogni indagine filosofica che preferisca arrestarsi a limiti imposti arbitrariamente alla ragione piuttosto che sondare le sue effettive capacità: «la ragione, umiliata, si astiene volentieri da una più estesa indagine, giacché la riguarda come curiosità eccessiva, e il pregiudizio è tanto più pericoloso, in quanto al ricercatore infaticabile fa preferire i pigri sotto il pretesto della devozione e della giusta sottomissione al grande Autore, nella conoscenza del quale deve congiungersi tutta la sapienza»; *Träume*, Ak II, 331; trad. it. cit., p. 363. La medesima convinzione compare inoltre in numerose *Reflexionen*, cfr. a titolo di esempio, *Refl.* 1958, Ak XVI, 172; *Refl.* 2508, Ak XVI, 398; *Refl.* 2722, Ak XVI, 485; *Refl.* 5645, Ak XVIII 294; *Refl.* 4963, Ak XVIII, 42. Cfr. a questo proposito lo studio ancor oggi fondamentale di Å. Petzäll, *Der Apriorismus Kants und die «philosophia pigrorum»*, Göteborg, Elander 1933, nonché l'articolo «Ratio ignava», a c. di M. Kranz, P. Probst nell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit.

<sup>128</sup> *De mundi*, Ak II, 406.

<sup>129</sup> *KrV* A 689-690 / B 717-718 nonché A 733 / B 801.

<sup>130</sup> Cfr. *Metaphysik Pölitz* (L<sub>1</sub>) 146, Ak XXVIII.1, 233.

di innato è la *sacra ancora* dell'ignoranza e dei filosofi pigri. A quel punto cessa ogni filosofare»<sup>131</sup>.

Il dibattito sulle idee innate era in quegli anni assai vivace. In misura notevole doveva aver certo contribuito la pubblicazione dei *Nouveaux Essais* leibniziani e la conseguente circolazione di un innatismo che, a differenza di quello per così dire 'ingenuo' della tradizione cartesiana, non prevedeva l'effettivo possesso da parte dell'anima di contenuti rappresentativi attuali, ma sottolineava piuttosto la presenza in essa di disposizioni a sviluppare determinate idee in occasione delle esperienze fornite dall'esperienza sensibile. In effetti, tra la teoria innatistica classica secondo cui l'idea è un contenuto compiuto dell'anima e l'*acquisitio* kantiana corre una differenza non trascurabile – assai maggiore di quella che lo distanzia dall'impostazione platonico-leibniziana<sup>132</sup> – che Kant tornerà a sottolineare ogni volta che dovrà illustrare l'origine delle rappresentazioni pure nella filosofia trascendentale. Al di là dei due brevi passaggi dei §§ 8 e 15 della *Dissertatio*, la teoria dell'*acquisitio* delle rappresentazioni a priori si consolida infatti nel corso degli anni come un caposaldo della teoria rappresentazionista kantiana, con un'importanza preminente all'interno della gnoseologia della filosofia trascendentale<sup>133</sup>. E non è forse un caso che una delle sue delucidazioni più esaurienti trovi spazio, ben vent'anni dopo il *De mundi*, nello scritto polemico contro Johann August Eberhard, temerario avvocato del leibnizianesimo contro il nuovo vangelo kantiano<sup>134</sup> e profondo conoscitore dei *Nouveaux*

<sup>131</sup> Kant, *Enzyklopädievorlesungen*, Ak XXIX, 16; trad. it.: *Enciclopedia filosofica*, a c. di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Milano, Bompiani 2003, p. 125.

<sup>132</sup> Sull'ascendenza platonica dell'innatismo leibniziano cfr. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 140-141 nota; trad. it. cit., pp. 23-24; *Enzyklopädievorlesungen*, Ak XXIX, 16; trad. it. cit., p. 125; nonché l'ancora fondamentale ricostruzione di H. Heimsoeth, *Kant und Plato*, «Kantstudien», 56 (1965-1966), pp. 349-372.

<sup>133</sup> Questa la tesi argomentata in maniera convincente da M. Oberhausen, *Das neue Apriori*, cit. Cfr. anche gli spunti offerti in tal senso dal precedente lavoro di N. Hinske, *Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive*, cit., pp. 275 ss.

<sup>134</sup> Nel 1788 J.A. Eberhard, dal 1778 professore di filosofia all'Università di Halle, aveva fondato una nuova rivista, il «Philosophisches Magazin», con il chiaro scopo di contrastare la rapida e pervasiva diffusione della filosofia critica, accusata di non contenere nell'altro, nelle sue parti vere, che retaggi



*essais*. Secondo Tonelli era stato infatti Eberhard a firmare la lunga recensione all'edizione leibniziana del Raspe apparsa nel 1766 sulla «Allgemeine Deutsche Bibliothek», particolarmente incentrata sull'esposizione degli *Essais* e destinata a rimanere l'unica reazione notevole all'opera in ambito tedesco<sup>135</sup>. In particolare Eberhard, nel saggio *Ueber den Ursprung der menschlichen Erkenntnis*, accusava Kant di riprendere anche rispetto alla questione dell'origine delle forme della sensibilità la concezione innatista leibniziana, per cui ciò che l'idealismo critico chiama intuizioni pure non sarebbe altro che ciò che è innato all'anima nel proprio fondamento<sup>136</sup>.

La *Critica* – risponde Kant – in assoluto non ammette rappresentazioni increate o innate; essa considera tutte le rappresentazioni complessivamente, appartengano all'intuizione o ai concetti dell'intelletto, come *acquisite*. Esiste invero anche un'*acquisizione originaria* [...], di conseguenza un'*acquisizione* anche di ciò che in precedenza non esisteva affatto, e che dunque non era appartenuto a nessuna cosa prima di questa azione<sup>137</sup>.

---

della superiore filosofia leibniziana. In particolare la critica eberhardiana era diretta contro uno dei cardini della filosofia trascendentale, ossia la distinzione tra i giudizi analitici e sintetici. Kant rispose alle accuse solo due anni dopo, spinto dalle molteplici sollecitazioni di discepoli e amici, con lo scritto *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (1790; Ak VIII, 185-251; trad. 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 c. di C. La Rocca, Pisa, Giardini 1994, pp. 59-137; in appendice vengono presentate le traduzioni della *Nachricht* introduttiva di Eberhard al «Philosophisches Magazin» e del suo *Confronto tra la Critica della ragion pura kantiana e quella leibniziana*). Sulla polemica Kant-Eberhard cfr., oltre all'introduzione di La Rocca al volume sopraccitato, l'ormai classico H.E. Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore – London, The John Hopkins University Press 1973.

<sup>135</sup> Cfr. Tonelli, *La concezione leibniziana delle idee innate e le prime reazioni alla pubblicazione dei Nouveaux Essais* (1974), cit., pp. 121-122. La recensione si trova in «Allgemeine Deutsche Bibliothek», III/II (1766), pp. 44-82. Tuttavia l'attribuzione di Tonelli non coincide con quella dei curatori dell'archivio di Bielefeld, i quali segnalano come autore K.F. von Moser. Neppure questa soluzione pare concordare con la sigla apposta in chiusura al testo 'S.T.'.

<sup>136</sup> Cfr. J.A. Eberhard, *Ueber den Ursprung der menschlichen Erkenntnis*, «Philosophisches Magazin», vol. 1/4, Halle 1789, pp. 369-405.

<sup>137</sup> *Über eine Entdeckung*, Ak VIII, 221-222; trad. it. cit., p. 101.

*L'acquisitio originaria* – una terminologia che Kant mutua dal linguaggio giuridico e di cui trattava anche la *pars posterior* dello *Ius naturae* di Gottfried Achenwall<sup>138</sup> – riguarda quindi sia, nel linguaggio della prima *Kritik*, l'unità sintetica del molteplice nei concetti, sia le forme pure dello spazio e del tempo, le quali non sono tratte dagli oggetti, ma prodotte a priori dalla facoltà conoscitiva<sup>139</sup>. A tal fine «ci deve essere un fondamento nel soggetto che renda possibile che le rappresentazioni in questione sorgano in questo modo e non in un altro [...]. Questo fondamento almeno è *innato*»<sup>140</sup>. Innate sono dunque la facoltà attiva e la recettività, ossia la capacità dell'animo di generare attivamente o passivamente una rappresentazione, in conformità con la propria natura; non lo è invece la rappresentazione stessa, tantomeno quella della forma a priori, la quale «scaturisce come rappresentazione originariamente acquisita [...] il cui fondamento tuttavia (in quanto mera recettività) è innato, e la cui acquisizione precede di gran lunga il *concetto* determinato di cose che si accordano con questa forma»<sup>141</sup>. L'acquisizione delle forme e dei concetti puri sarà dunque originaria, in quanto non presuppone per essere acquisita null'altro che le condizioni trascendentali del pensiero (recettività e spontaneità), che sono innate; i concetti empirici, invece, saranno pure acquisiti, ma secondo un'*acquisitio derivativa* che presuppone già di per sé l'esistenza forme della sensibilità e i concetti puri dell'intelletto<sup>142</sup>. *L'acquisitio originaria* delle rappresentazioni pure necessita tuttavia di un'*ocasio experientiae* in quanto, come viene illustrato nel corso della *Metaphysik Pölitz*:

i concetti si generano attraverso l'intelletto, in conformità con la sua natura, in occasione dell'esperienza (*bei Gelegenheit der Erfahrung*); poiché, in occasione dell'esperienza e dei sensi, l'intelletto forma (*formiert*) concetti che non sono tratti dai sensi ma dalla riflessione [...]. Per quel che concerne la materia deriva tutto dai sensi; per quel che concerne la forma, dall'intelletto, ma non in quanto gli sono innate [*scil.*: le forme], bensì in quanto si generano mediante la riflessione in occasione dell'esperienza.

<sup>138</sup> Cfr. G. Achenwall, *Ius naturae in usum auditorum*, Göttingen 1763<sup>5</sup>, rist. in Ak XIX, 321-442, qui Ak XIX, 343.

<sup>139</sup> Cfr. *Über eine Entdeckung*, Ak VIII, 221-222; trad. it. cit., pp. 101-102.

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> *Ibidem*; trad. it. cit., p. 103.

<sup>142</sup> Cfr. *ibidem*.

Quest'azione della riflessione si esercita non appena riceviamo impressioni dai sensi. E con l'abitudine questa riflessione ci diviene talmente corrente che non ci accorgiamo più di riflettere<sup>143</sup>.

Secondo la puntuale formulazione avanzata da Hans Vaihinger nel prezioso *excursus* sul rapporto tra l'apriori e l'innato nel secondo volume del *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, quel che è innato sono le leggi di coordinazione, «quali forme funzionali dell'animo umano, e non le stesse rappresentazioni coscienti, bell'e pronte, di spazio e tempo. Queste si costituiscono soltanto nel corso del tempo: vengono astratte dalle nostre forme di attività interiori, quando si rivolge loro l'attenzione; e in questo senso sono rappresentazioni *acquisite*»<sup>144</sup>.

In effetti, l'espressione *nisi intellectus ipse* indica una notevole vicinanza tra concezione kantiana dell'*acquisitio originaria* delle rappresentazioni pure e le tesi leibniziane dei *Nouveaux Essais* relative all'origine delle verità necessarie o di ragione. L'idea che le rappresentazioni pure si diano all'anima *virtualiter* e non *actualiter*, che ciò che è innato sia piuttosto un loro fondamento nell'animo (sia poi esso una disposizione, un'inclinazione ovvero una legge) sembra richiamarsi inequivocabilmente alla metafora leibniziana del blocco di marmo e delle sue venature<sup>145</sup>. Parimenti l'accento kantiano sulla necessità che queste rappresentazioni vengano attualizzate in seguito a una sollecitazione fornita dai sensi non sembra discostarsi affatto dal dettato leibniziano. «Lo spirito – scriveva Leibniz – ha quindi una disposizione (tanto attiva che passiva) a ricavarle [*scil.*: le verità necessarie] dal proprio fondo, nonostante i sensi siano necessari per fornirgli l'occasione e l'attenzione per ciò, e volgerlo piuttosto alle une che alle altre»<sup>146</sup>. La ripresa da parte di Kant delle medesime espressioni degli *Essais* porterebbe a concludere una dipendenza diretta delle sue tesi a riguardo. La medesima vicinanza del dettato

<sup>143</sup> *Metaphysik Pölitz*, 146, Ak XXVIII.1, 233-234.

<sup>144</sup> H. Vaihinger, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, cit., l'*Excursus* «Wie verhält sich Kants Apriori zum Angeborenen?» è alle pp. 89-101 del vol. II, qui p. 89.

<sup>145</sup> Cfr. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GP V, 45-46; trad. it. cit., p. 25-26.

<sup>146</sup> Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, GP V, 76; trad. it. cit., p. 56.

kantiano a quello leibniziano non è peraltro una scoperta della storiografia filosofica più recente. Già all'indomani della pubblicazione del *De mundi* la cosa veniva segnalata da Marcus Herz, il quale doveva conoscere in dettaglio la genesi e il fine dell'opera kantiana, dal momento che aveva assunto il ruolo di *Respondent* nella discussione del 20 agosto 1770. Nelle *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit* – fin da subito concepite come una parafrasi della dissertazione kantiana, che sarà tradotta in tedesco dal Tieftrunk solo nel 1799<sup>147</sup> – Herz si richiamava a Leibniz sulla questione dell'origine delle rappresentazioni pure:

rispetto ai principi della ragion pura, come rispetto a spazio e tempo, l'anima non si comporta né come una tavola *rasa*, né come una tavola *incisa*, ma – come aveva inteso *Leibniz* in un'altra occasione – come una tavola su cui è tracciato il contorno dell'immagine che ne dovrà esser tratta, a cui devono conformarsi gli oggetti della conoscenza, che costituiscono propriamente l'immagine<sup>148</sup>.

Solo pochi anni più tardi, redigendo la voce *Angebörne, anerschaffene Vorstellungen* del *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*, Carl Christian Erhard Schmid avrebbe riportato per esteso il passo di Herz e avrebbe rimandato al capitolo sulle nozioni innate degli *Essais* di Leibniz<sup>149</sup>. Ancor più esplicito a questo proposito sarà l'*Enzyklopädisches Wörterbuch* di Georg Samuel Albert Mellin, che non esiterà a rimarcare l'ascendenza leibniziana della teoria kantiana dell'*acquisitio*<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Cfr. Lettera di M. Herz a Kant del 9 luglio 1771, Ak X, 125: «a nessuno come a Lei, chiarissimo Professore, è superfluo dire quanto sia irrisorio il merito che ho in questo scritto. Ho semplicemente tenuto il Suo sotto gli occhi, seguito il filo dei Suoi pensieri e inserito qui e là qualche digressione che ha richiesto più lavoro di quanto non avessi previsto». Rispetto al valore di commentario dello scritto di Herz, così come per l'impatto che ebbe sulla *Kant-Forschung* successiva cfr. la preziosa introduzione a M. Herz, *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, Königsberg 1771, nuova ed. con Introduzione, note e indici a c. di E. Conrad, H.P. Delfosse, B. Nehren, Hamburg, Meier 1990, in particolare pp. XXX-XXXVIII. La traduzione tedesca di Tieftrunk apparve nel II volume delle *Immanuel Kant's vermischte Schriften*, cit.

<sup>148</sup> M. Herz, *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*, cit., p. 35.

<sup>149</sup> Cfr. C.Ch.E. Schmid, *Wörterbuch*, cit., p. 50 (si badi che il passo compare già nella prima edizione del 1776).

<sup>150</sup> Cfr. G.S.A. Mellin, *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Phi-*

L'influenza esercitata dai *Nouveaux essais* su Kant, e in particolare sulle rivoluzioni del suo pensiero nel tormentato biennio precedente la *Dissertatio*, è stata sempre oggetto di particolare attenzione nella *Kant-Forschung* – la quale vi si è sempre accostata, oggi più di allora, con l'entusiasmo e insieme la renitenza di chi si deve arrendere di fronte a un indizio forte, ma non supportato da prove certe<sup>151</sup>. Ancor oggi non si è raggiunto un accordo sull'eventualità che Kant abbia effettivamente conosciuto gli *Essais* e gli scritti correlati, quali, ad esempio, le *Remarques sur l'Essai de l'entendement humain de Mr. Locke* (1696), a quanto attesta Tonelli molto note in ambito germanico<sup>152</sup> e già di per sé sufficienti a richiamare l'attenzione sul problema dell'origine delle conoscenze in chiave innatistica<sup>153</sup>. Lo stesso articolo di Michael Hißmann sul concetto di innato in Platone, Cartesio e Leibniz, cui Kant pure rimanda nella *Streitschrift*<sup>154</sup> contro Eberhard, era stato pubblicato sul «Teutsche Merkur» nel 1777<sup>155</sup>, e non può dunque valere, per ragioni strettamente cronologiche, come probabile mediazione della conoscenza di Leibniz negli anni della stesura della *Dissertatio*. D'altra parte posizioni di ispirazione innatistica circolavano in Germania almeno dal 1747, da quando Crusius aveva dato alle stampe la prime

---

*losophie*, cit., ad voc. «A priori» (vol. 1, pp. 10-13), «Angebohrne» (vol. 1, pp. 227-231).

<sup>151</sup> A favore dell'influenza della filosofia leibniziana sul Kant della *Dissertatio* si erano pronunciati Vaihinger, Windelband, Cassirer, de Vleeschauwer, Heimsoeth, Tonelli, Petzäll; in maniera in parte contraria Paulsen, Adickes e, più recentemente Kreimendahl. Cfr. a questo riguardo l'interessante, seppur datata, dissertazione di G. Feichtinger, *Über die Entstehung und den kritischen Charakter der Kant'schen Inauguraldissertation vom Jahre 1770 im Zusammenhang mit der Frage: Ist der Kritizismus Kants aus der Lektüre der Nouveaux essais von G.W. Leibniz hervorgegangen?*, Gießen, Gießener Studentenhilfe 1928.

<sup>152</sup> Cfr. G. Tonelli, *La concezione leibniziana delle idee innate e le prime reazioni alla pubblicazione dei Nouveaux Essais*, cit., p. 112.

<sup>153</sup> Cfr. Leibniz, *Remarques sur l'Essai de l'entendement humain de Mr. Locke* (1696), GP V, 14-19; trad. it.: *Alcune osservazioni sul libro del Sig. Locke intitolato Essay of understanding*, in *Scritti filosofici*, cit., II, pp. 13-18. La trad. it. è svolta sul testo dell' Akademie-Ausgabe, VI, 6.

<sup>154</sup> Cfr. *Über eine Entdeckung*, Ak VIII, 223 nota; trad. it. cit., p. 103.

<sup>155</sup> M. Hißmann, *Bemerkungen über einige Regeln für den Geschichtschreiber philosophischer Systeme; über Dutens Untersuchungen; – und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibniz*, «Teutscher Merkur», Okt. 1777, pp. 22-52.

edizione del *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* che in ambito tedesco avrebbe rappresentato fino alla seconda metà degli anni Settanta l'unica voce fuori dal coro rispetto alle soluzioni di matrice empiristica con cui veniva usualmente liquidato il problema dell'origine delle conoscenze – e ciò soprattutto nello stesso ambiente wolffiano a lungo estraneo al Leibniz degli *Essais*<sup>156</sup>. L'innatismo crusiano, nell'orma delle precedenti riflessioni di Christian Thomasius e Andreas Rüdiger, era propenso a riconoscere, accanto alle idee generate dai sensi interni ed esterni, la presenza di alcune altre idee derivanti da un'attività interna all'anima, suscitata tuttavia dalla stimolazione dell'esperienza sensibile<sup>157</sup>. La corrispondenza tra queste idee innate e gli oggetti di conoscenza veniva quindi assicurata facendo ricorso all'opera divina, la quale aveva determinato l'uomo e le sue rappresentazioni in maniera tale che fossero sempre corrispondenti con le cose a cui si rivolgevano<sup>158</sup>. Ed è infatti proprio il modello innatistico crusiano quello contro cui Kant pronuncia la condanna di ogni *harmonia praestabilita intellectualis*<sup>159</sup> ovvero di quel *Präformationssystem der reinen Vernunft* duramente criticato nella prima *Kritik*<sup>160</sup>. «Nella determinazione dell'origine e della validi-

<sup>156</sup> Cfr. a questo proposito il «Vorwort» di G. Tonelli a Ch.A. Crusius, *Die philosophischen Hauptwerke*, Hildesheim, Olms 1969, vol. 1, pp. XXV-XXXI e XLIII-XLV. Nonché, per un quadro più generale, H. Heimsoeth, *Metaphysik und Kritik bei Christian August Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*, in Id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, «Kantstudien», Ergänzungsheft 71, Köln, Kölner Universitäts-Verlag 1956.

<sup>157</sup> Cfr. Crusius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (1747), pp. 152-156, 832 ss.; *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten* (1745), p. 419; *Anweisung vernünftig zu leben* (1744), pp. 111 ss.

<sup>158</sup> In ultima analisi era questa anche la convinzione di Locke, acerrimo avversario dell'innatismo, che pure Crusius ben conosceva, cfr. *Essay II. XXIII. 14-16*.

<sup>159</sup> Cfr. Lettera di Kant a M. Herz del 21 febbraio 1772, Ak X, 131; trad. it. cit., p. 68.

<sup>160</sup> Cfr. *KrV B 167-168*. Quella crusiana sarebbe la via di mezzo tra le due uniche vie dell'accordo necessario dell'esperienza con i concetti degli oggetti, la quale affermerebbe «che le categorie *non* sono né principi primi a priori della nostra conoscenza *spontaneamente pensati*, né derivanti dall'esperienza, ma disposizioni soggettive del pensiero, impiantate dentro di noi con la nostra esistenza e ordinate dal nostro Creatore in modo che il loro uso risulti in stretto accordo con le leggi della natura in base alle quali si svolge l'esperienza (una

tà delle nostre conoscenze – scrive Kant a Herz già nel febbraio del 1772 – il *Deus ex machina* è la cosa più insensata che si possa scegliere e, oltre al circolo vizioso nella sequenza deduttiva delle nostre conoscenze, ha anche l'inconveniente di dare adito a ogni chimera o fantasticheria pia o visionaria»<sup>161</sup>.

Quale che fosse il reale bersaglio polemico di Kant, e se dietro l'accusa a Crusius si celasse un riferimento implicito al Leibniz dei *Nouveaux essais* non sembra avere di per sé grande importanza: quel che interessa piuttosto mettere in rilievo è il fatto che, a differenza di quanto accade tra i suoi predecessori, in Kant la teoria di stampo innatistico di un'*acquisitio originaria* delle rappresentazioni pure assume una portata che va al di là della sfera metafisico-psicologica. L'indagine intorno all'origine delle conoscenze nasce in Kant in base a una spiccata esigenza logico-epistemologica e non come ricerca genetico-psicologica sull'origine dei concetti secondo il modello elaborato da Locke<sup>162</sup>. Il riconoscimento dell'*acquisitio*

---

sorta di *sistema di preformazione della ragion pura*». Già nei *Prolegomena* del 1783 Crusius era stato indicato come colui il quale pratica questa via di mezzo impercorribile: «solo Crusius conosceva una via mediana, che consisteva propriamente in ciò: uno spirito che non può né errare né ingannare ha impiantato in noi originariamente queste leggi di natura. Ma poiché ad esse si mescolano spesso principi ingannevoli di cui ci offre non pochi esempi lo stesso sistema di quest'uomo, così per la mancanza di criteri più sicuri sembra assai difficile discernere la vera origine da quella impropria mediante un principio siffatto, in quanto non si può mai sapere con certezza quel che ha voluto instillare in noi lo spirito della verità o il padre della menzogna», Ak IV, 319 nota. Il nome di Crusius compare parimenti nella *Metaphysik Pölitz*: «se sono innate [*scil.*: le conoscenze], allora si tratta di rivelazioni. Crusius aveva la testa piena di questo tipo di fantasticherie ed era assai soddisfatto di poter pensare un sistema di questo tipo», *Metaphysik Pölitz*, 146, Ak XXVIII.1, 233. Cfr. anche *Refl.* 4446, Ak XVII, 553-555, *Refl.* 4894, Ak XVIII, 21-22.

<sup>161</sup> Lettera di Kant a M. Herz del 21 febbraio 1772, Ak X, 131; trad. it. cit., p. 68.

<sup>162</sup> L'indagine genetica delle idee elaborata da Locke rispondeva pure ad un'esigenza di tipo logico-epistemologico, precisamente a quella di stabilire i limiti della conoscenza umana e quali fossero gli oggetti a cui essa poteva efficacemente rivolgersi. La soluzione di Locke legittimava la conoscenza in base all'origine empirica di tutte le rappresentazioni; Kant, per converso, legittimava la validità della conoscenza (ossia la sua universalità e necessità) facendo ricorso a rappresentazioni pure date assolutamente a priori nell'animo. Accanto a ciò è pur necessario ricordare che sono molti i passi in cui Kant critica le analisi lockiane per la loro impostazione psicologista orientata verso una fisiologia della ragione che le allontanava da ogni validità logica, cfr. ad es. *KrV*

*originaria* delle rappresentazioni a priori costituisce anzi un momento chiave della filosofia trascendentale, in particolare per la svolta epistemologica del 1772 di cui ci dà testimonianza la celebre lettera a Herz già più volte menzionata. In essa si osserva come sia proprio il problema di attribuire una validità oggettiva a quel tipo di rappresentazioni il punto d'avvio delle riflessioni sulla deduzione trascendentale che condurrà alla limitazione della conoscenza umana all'ambito del *mundus sensibilis*. La lettera allo Herz mostra come Kant scomponga il problema generale della corrispondenza delle rappresentazioni agli oggetti in due sottoproblemi, strettamente dipendenti dalla specie rappresentativa considerata. Nel caso delle rappresentazioni dei sensi, la rappresentazione è passiva (*passiv*), non contenendo altro che il modo in cui il soggetto viene affetto dall'oggetto: la determinazione dell'animo, ossia la rappresentazione, è qui conforme all'oggetto come un effetto alla propria causa (letteralmente: *wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäß sei*)<sup>163</sup>. Di contro, nel caso delle rappresentazioni intellettuali, non derivate da un'impressione dei sensi ma scaturite dalla natura dell'animo, la questione è più complicata. La piena conformità tra rappresentazione e oggetto si darebbe, in questo secondo caso, soltanto per un *intellectus archetypus* come quello divino, in grado di produrre l'oggetto della rappresentazione nell'atto del rappresentare o, per dirla con Kant, un intelletto per il quale «le cose stesse si fondano sulla sua intuizione»<sup>164</sup>. Ma l'*intellectus ectypus* degli uomini – almeno nella conoscenza<sup>165</sup> – non opera secondo quest'uso reale, ossia non produce da sé i propri oggetti: «il nostro intelletto non è per mezzo delle sue rappresentazioni la causa del-

---

A IX, cfr. inoltre *Refl.* 201, Ak XV, 77-78, *Refl.* 1641, Ak XVI, 62, *Refl.* 4446, Ak XVII, 553-555, *Refl.* 4851, Ak XVIII, 8-10, *Logik Jäsche*, Ak IX, 21; nelle *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, cit., cfr. le *Refl.* 224, 225 e 227. Cfr. inoltre *Logik Bauch*, Ak XXIV.1, 28.

<sup>163</sup> Cfr. Lettera di Kant a M. Herz del 21 febbraio 1772, Ak X, 130; trad. it. cit., p. 65.

<sup>164</sup> *Ibidem*; trad. it. cit., p. 66. Sotto il modello dell'*intellectus archetypus* Kant raccoglie – come si vede nel prosieguo della lettera – le soluzioni platoniche, malebranchiane e crusiane, quindi quelli che definisce i modelli di *influxum hyperphysicum* e di *harmonia praestabilita intellectualis*, accomunati dal fatto di ricorrere a un principio trascendente (nella fattispecie a Dio) per legittimare la validità delle rappresentazioni.

<sup>165</sup> Non così invece nella morale, cfr. *ibidem*.



l'oggetto [...], tantomeno l'oggetto è la causa (*in sensu reali*) delle rappresentazioni dell'intelletto»<sup>166</sup>. Quest'ultima deve invece avere una propria origine indipendente (sia dall'oggetto sia dalla recettività) all'interno dell'animo umano, in quell'attività interiore o *facultas activa* che, in questi anni, Kant non chiama ancora 'spontaneità'. In ordine alla natura genetica delle rappresentazioni pure, il problema della loro *adaequatio* rimane quindi aperto, e la via che Kant decide di percorrere è quella che diverrà nota, nella prima *Kritik*, come «Deduzione metafisica dei concetti puri dell'intelletto» ossia la dimostrazione della loro «origine a priori mediante il completo accordo con le funzioni logiche universali del pensiero»<sup>167</sup>. Poiché le rappresentazioni a priori derivano per *acquisitio originaria* da leggi innate dell'animo, e poiché conosciamo l'insieme finito di queste leggi, sarà possibile ricavare da esse il numero di rappresentazioni pure che si generano da esse *occasione experientiae*. Una volta stabilite, nel numero e nelle classi, le singole rappresentazioni pure attraverso una loro deduzione metafisica sarà possibile procedere a quella trascendentale ossia, per l'appunto, a illustrare il modo in cui, pur rimanendo rappresentazioni a priori, esse possano effettivamente riferirsi agli oggetti. Il problema della validità oggettiva delle rappresentazioni, e nella fattispecie di quelle a priori, nasce e si risolve dunque all'interno della teoria dell'*acquisitio originaria*, in queste tappe: iniziale riconoscimento di rappresentazioni pure, a priori, non ascrivibili alla sensibilità ma con un'origine propria nelle *leges mentis insitae*; riconoscimento del problema della loro validità oggettiva; loro enumerazione e classificazione in base all'accordo con le leggi dell'animo da cui scaturiscono per *acquisitio originaria*; loro conseguente deduzione trascendentale e circoscrizione della loro validità conoscitiva alla sfera d'esperienza<sup>168</sup>.

<sup>166</sup> Lettera di Kant a M. Herz del 21 febbraio 1772, Ak X, 130; trad. it. cit., p. 66.

<sup>167</sup> *KrV* B 159. Per le forme della sensibilità, seppur a priori, non si pone il problema di una deduzione trascendentale, dandosi queste sempre e solo nell'intuizione. Com'è noto Kant parlerà rispetto a spazio e tempo di un'esposizione metafisica e trascendentale, la prima come rappresentazione chiara di ciò che il concetto contiene in quanto dato a priori, la seconda del concetto come principio di altre conoscenze sintetiche a priori (*KrV* A 22 / B 37 ss.; A 30 / B 46 ss.).

<sup>168</sup> Questa la tesi dettagliatamente argomentata nella ricca monografia di M. Oberhausen, *Das neue Apriori*, cit.

#### 4. *Spunti per un'analisi lessicografica*

Dopo i *Träume* del 1766 in cui, come si è visto, l'elemento rappresentativo era posto al centro dell'indagine sui limiti conoscitivi della ragione umana, la *Dissertatio* è la prima opera in cui Kant espone nel dettaglio i capisaldi della teoria rappresentazionista che, pur in seguito a ripetute rielaborazioni, verrà posta a fondamento della filosofia trascendentale della *Kritik der reinen Vernunft*. Sulla teoria della rappresentazione dell'*Inauguraldissertation* si riflette in primo luogo una delle più notevoli prese di posizione elaborate durante la cosiddetta *Umwälzung del 1769*<sup>169</sup>, ossia il riconoscimento della completa indipendenza della sensibilità rispetto all'intelletto, come fonti autonome della conoscenza. La conseguente inammissibilità di un passaggio graduale delle rappresentazioni dalla sfera sensibile a quella intellettuale doveva condurre Kant a radicalizzare l'assunto già abbozzato nei *Träume* circa l'eterogeneità delle due specie rappresentative, ma in un senso ora del tutto differente. Non si trattava più di rappresentazioni eterogenee a causa della diversità dei loro «materiali», ma di specie rappresentative ascrivibili a due fonti autonome all'interno della facoltà conoscitiva. Origini differenti generavano ora due prodotti rappresentativi altamente differenziati per natura e per oggetto, e la soluzione di ascendenza wolffiana di un rappresentazionismo 'generico' non poteva più essere ritenuta adeguata. La teoria della rappresentazione a cui si riferiva la scuola wolffiana – non distante in questo dall'imponente *way of ideas* che aveva attraversato gran parte della filosofia europea sei e settecentesca, da Cartesio a Locke e Leibniz, fino alla scuola scozzese di Hume e che era stata il bersaglio polemico delle opere di Thomas Reid – si fondeva, come si è avuto modo di vedere, su una nozione assolutamente generica dell'elemento rappresentativo, semplicemente inteso come il prodotto di ogni attività dell'anima e delle sue facoltà. Tra le rappresentazioni non veniva riconosciuta nessuna differenza essenziale relativamente all'origine e alla costituzione interna, e tra le diverse facoltà psicologiche e i loro rispettivi prodotti non era possibile stabilire nessun tipo di corrispondenza distintiva. Le

---

<sup>169</sup> Cfr. G. Tonelli, *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*, «Kantstudien», 54 (1963), pp. 369-375.

differenze ravvisate tra le rappresentazioni si riducevano quindi a due categorie. In primo luogo, le rappresentazioni potevano differenziarsi secondo il differente grado di oscurità, chiarezza, confusione e distinzione delle loro note caratteristiche; in base a ciò veniva quindi stabilita la loro pertinenza alla *facultas cognoscitiva inferior* ovvero *superior*. In secondo luogo, le rappresentazioni si distinguevano in rappresentazioni *a priori* e *a posteriori*, dove tuttavia la questione della loro origine da specifiche facoltà rimaneva assolutamente trascurata, in quanto la differenza, a carattere puramente procedurale, era stabilita in base al fatto che esse fossero o non fossero analiticamente derivabili da una definizione reale<sup>170</sup>. Il caso della *cognitio mixta* – a cui è peraltro riconducibile tutta la metafisica wolffiana ad esclusione dell'ontologia – rappresenta un valido esempio di come quella differenza avesse in Wolff tutt'altro valore che in Kant<sup>171</sup>.

Tuttavia, anche Kant rimane fondamentalmente convinto della natura essenzialmente rappresentativa dei prodotti dell'attività psicologica. Per questa ragione la sua teoria della rappresentazione non va letta nel senso di un rifiuto radicale del rappresentazionismo di ascendenza wolffiano-baumgarteniana, quanto piuttosto come una profonda opera di riordinamento di quel patrimonio concettuale entro una prospettiva logico-psicologica nuova. Anche rispetto all'evidente promiscuità della terminologia wolffiana rispetto allo spettro semantico del rappresentare, l'opera di Kant assume il valore di una rigida regolamentazione che segue coerentemente il riconoscimento delle due fonti autonome della conoscenza. L'organizzazione delle specie rappresentative contraddistingue già *prima facie* il rappresentazionismo kantiano da quello dei suoi predecessori e sarà destinato, nella sua formulazione definitiva della prima *Kritik*, ad imporsi come schema di riferimento almeno per tutto il secolo successivo. Dopo Kant la filosofia non tollererà più a lungo che si confondano tra loro idee,

<sup>170</sup> Cfr. Wolff, *Logica*, vol. 2, § 663, *Psychologia empirica*, § 342. A questo riguardo cfr. l'articolo «A priori / A posteriori» di G. Tonelli nell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit.

<sup>171</sup> Cfr. Wolff, *Psychologia empirica*, § 434. La *cognitio mixta* è acquisita in parte a priori, in parte a posteriori: ad es. un ragionamento deduttivo a priori che parta però da premesse empiriche, come è il caso, tra gli altri, della psicologia razionale.

intuizioni e concetti. Il monito kantiano relativo all' 'idea del colore rosso' non doveva rimanere a lungo inascoltato.

A questo riguardo è interessante indagare il modo in cui nell' *Inauguraldissertation* incomincia a delinearsi il riordinamento delle specie rappresentative. Occorre in primo luogo chiedersi se un riordinamento siffatto sia realmente connesso con la formulazione di nuova teoria delle facoltà conoscitive e, di conseguenza, se Kant sia pervenuto già in quegli anni alla convinzione della necessità di ricorrere a una terminologia univoca e rigorosa entro il campo del rappresentare.

La prima differenza introdotta da Kant nell'ambito delle rappresentazioni è quella tra *notio abstracta* o *generalis* e *intuitus*, la prima attribuita all'attività dell'intelletto, il secondo a quella della sensibilità o *facultas cognoscendi sensitiva*. Più volte ricorre anche la dicitura *conceptus intellectualis* e *conceptus universalis et generalis*<sup>172</sup>, ancorché si abbia l'impressione che Kant si serva del termine *conceptus* in senso generico per indicare 'quel che è concepito' ovvero rappresentato in maniera cosciente – con molta probabilità secondo l'uso già wolffiano del *Begriff* come sinonimo pressoché perfetto della *Vorstellung* di cui si ha coscienza – riservando alle voci *notio* e *idea* la pertinenza esclusiva alla *facultas cognoscendi intellectualis*. Si incontrano infatti, con una certa frequenza, anche le espressioni *conceptus sensitivus*, *conceptus spatii et temporis*<sup>173</sup>. Si noti, per inciso, che lo stesso uso della voce *cognitio* è conforme a quello della tradizione wolffiana, soprattutto nella sua versione meieriana, e molto spesso Kant parla di *cognitiones* come sinonimo di *repraesentationes* (è questo ad esempio il caso della *cognitio sensualis et intellectualis* del § 5). Mediante la *notio generalis* l'oggetto è rappresentato in astratto, mediante l'*intuitus* in concreto<sup>174</sup>. Le due specie rappresentative si differenziano quindi innanzitutto per la loro diversa origine, quindi per il diverso ordine di oggetti a cui si riferiscono<sup>175</sup> e, di conseguenza, per il diverso modo con

<sup>172</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 392, 394, 396-397.

<sup>173</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 399-406, 410-416.

<sup>174</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 387.

<sup>175</sup> Il tentativo di Oberhausen (*Das neue Apriori*, cit., pp. 60-61) di riconoscere già a partire dalla *Dissertatio* le due classi di concetti dell'intelletto puro che nella *KrV* diverranno i prodotti delle due facoltà, intelletto e ragione a quel punto scisse, non sembra effettivamente praticabile. Rispetto ai concetti

cui consegnano al soggetto l'oggetto rappresentato. Le due fonti conoscitive determinano quindi le prime differenze essenziali tra gli elementi rappresentativi. I prodotti dell'attività dell'intelletto sono specificamente indicati con il termine *notio*, la quale è infatti sempre *notio intellectus* o *notio intellectualis*, e con il termine *idea*, anch'essa *intellectus et universalis*; le rappresentazioni della sensibilità sono denotate come *intuitus*. Il fatto che la *notio* e l'*intuitus*, quali rappresentazioni specifiche, siano 'prodotti' da due distinte facoltà di conoscere non significa altro che esse obbediscono rispettivamente alle leggi dell'intelletto e della ragione (*leges intellectus et rationis*), ovvero a quelle della conoscenza intuitiva (*leges intuitus, leges cognitionis intuitivae*). Il riconoscimento di leggi proprie di ogni facoltà e la conseguente determinazione essenziale delle rappresentazioni rispettive costituisce una delle grandi novità della riflessione kantiana rispetto alla tradizione in cui si era formata, e in ciò non è stata ininfluenza, con grande verosimiglianza, la sua frequentazione della *Vernunftlebre* di Reimarus, in cui questo elemento assumeva una posizione di grande rilievo<sup>176</sup>. L'autonomia delle due facoltà conoscitive, sensitiva e intellettuale, determina di conseguenza l'eterogeneità nonché l'incommensurabilità delle loro rappresentazioni: «nam hic dissensus inter facultatem sensitivam et intellectualem [...] nihil indigitat, nisi, quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi et in intuitus commutare saepenumero non posse»<sup>177</sup>. La conoscenza

---

di mondo, di semplice e di Dio Kant non parla propriamente di concetti puri (al massimo di *notio abstracta intellectus* per il primo), e una lettura in tal senso sembra forzare eccessivamente il dettato dello scritto del 1770 alla luce delle riflessioni kantiane successive.

<sup>176</sup> Cfr. a questo riguardo N. Hinske, *Reimarus zwischen Wolff und Kant*, cit.; M. Oberhausen, *Das neue Apriori*, cit., pp. 97-114.

<sup>177</sup> *De mundi*, Ak II, 389. Sulla natura del dissenso ovvero della discordanza tra le due facoltà, alla base delle fallacie dei cosiddetti assiomi surrettizi, cfr. la «Prefazione» di P. Pimpinella a *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, cit., pp. 7-25, in particolare 11-25. Il saggio di Pimpinella ricompare quindi, in versione tedesca, in «Aufklärung», V/I (1990 – *Die deutsche Aufklärung im Spiegel der neueren italienischen Forschung*, a c. di S. Carboncini), pp. 57-79, con il titolo significativo di *Reluctantia subiectiva und repugnantia obiectiva in der Inauguraldissertation Kants*. Sulla vicinanza tra questo problema kantiano e la nascita della discussione sulle antinomie cfr. N. Hinske, *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, cit., pp. 76-104, inoltre Id., *Kants Begriff der Antinomie und die Etappen sei-*

soggetta alle leggi della sensibilità ovvero della recettività è quindi conoscenza sensitiva e non sensibile (*cognitio sensitiva* e non *sensibilis*), quale è invece solo l'oggetto della sensibilità ossia la sensazione, mentre se è soggetta alle leggi dell'intelletto ovvero della ragione è intellettuale (*cognitio intellectualis sive rationalis*)<sup>178</sup>. La stessa *Dissertatio* è espressamente concepita come «scienza *propaedeutica*» alla metafisica «quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali»<sup>179</sup>, ossia come una sorta di *ars docimastica*, che – come Kant ribadirà a Lambert – consenta di discriminare tra quel che pertiene al campo del sensitivo e quel che è riconducibile invece a quello intellettuale<sup>180</sup>.

Le rappresentazioni dei sensi, soggette alle leggi della recettività, sono intuizioni, la cui materia è costituita dalla sensazione (*sensatio*), mentre la forma è una «lex quaedam menti insita, sensa ab obiecti praesentia orta sibimet coordinandi»<sup>181</sup>. Se, per quanto concerne le forme della conoscenza sensitiva, Kant scriverà poco oltre che anch'esse sono in ultima analisi elementi rappresentativi, sembra che le cose stiano diversamente per quel che riguarda la materia di quelle rappresentazioni. Nella *Dissertatio* manca una definizione della sensazione che ne metta in evidenza la natura rappresentativa – che essa peraltro aveva nella psicologia wolffiana e che rigiudagherà nella prima *Kritik*; Kant ne parla solo per

---

*ner Ausarbeitung*, «Kantstudien», 56 (1965-1966), pp. 485-496. Cfr. quindi L. Kreimendahl, *Kant – der Durchbruch von 1769*, Köln, Dinter 1990 e N. Hinske, *Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens. Erwiderung auf Lothar Kreimendahl*, in R. Theis, C. Weber (a c. di), *Von Christian Wolff bis Louis Lavelle: Geschichte der Philosophie und Metaphysik. Festschrift für Jean École zum 75. Geburtstag*, Hildesheim, Olms 1995, pp. 102-121. Cfr. inoltre l'«Einleitung zur Neuausgabe» di N. Hinske a *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, a c. di B. Erdmann, cit., in particolare pp. 17-19, nonché H. Heimsoeth, *Atom-Seele-Monade. Historischer Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1960 (rist. in Id., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants II. Methodenbegriffe der Erfahrungswissenschaften und Gegensätzlichkeiten spekulativer Weltkonzeption*, Bonn, Bouvier 1970).

<sup>178</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 392.

<sup>179</sup> *De mundi*, Ak II, 395.

<sup>180</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 412; cfr. la lettera di Kant a Lambert del 2 settembre 1770 in cui Kant parla, nella terminologia lambertiana, di una *phaenom[en]ologia generalis* (Ak X, 98).

<sup>181</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 392-393.

indicare la materia delle rappresentazioni, ossia ciò da cui queste ultime sono *depromptae*, e sembra intendere non già una prima forma rappresentativa, ma piuttosto quel che nella *Kritik* saranno le impressioni dei sensi o, più direttamente, le *perceptiones externae* a cui si riferisce al § 15 dello scritto del 1770<sup>182</sup>. Esse denotano essenzialmente l'origine *a posteriori* di ogni *repraesentatio sensitiva*, contrapposta all'origine assolutamente *a priori* delle *repraesentationes intellectuales*.

Le rappresentazioni intellettuali sono dette *conceptus intellectuales* ovvero *ideae purae* e sono contraddistinte esclusivamente dalla loro natura pura, indipendente da ogni elemento sensibile. Le rappresentazioni intuitive, invece, sono di due specie: l'una sensitiva o empirica, che coglie il singolare in concreto poiché riposa sulla sensazione, ed è dunque passiva; l'altra intellettuale, che coglie direttamente i noumeni ovvero enti intellettuali che si sottraggono *per definitionem* alle sensazioni, ed è riservata all'intelletto archetipo divino. Di contro, le intuizioni pure, ovvero le forme del mondo sensibile, si pongono al di là di questa partizione. Esse sono rappresentazioni intuitive in quanto rappresentazioni singolari e non generali; sono sì alla base delle intuizioni sensitive e empiriche, ma quali loro condizioni, e non sono quindi derivate da esse; sono al contempo, come principi formali del mondo fenomenico, rappresentazioni sensitive, che appartengono cioè alla recettività dell'animo e non alla *facultas* costituita dall'intelletto ovvero dalla ragione. Rispetto allo spazio e al tempo Kant parla indifferentemente di *idea*, di *conceptus* e di *notio* ed è vano ricercare un qualche principio d'ordine della terminologia kantiana in questo contesto. L'unico criterio d'ordine a cui Kant sembra fare riferimento rimane quello che distingue il sensitivo dall'intellettuale, l'intuizione dal concetto e dall'idea. La ricerca in queste pagine di un qualche indizio della partizione sistematica degli elementi rappresentativi presentata nella prima *Kritik* non può che arrestarsi a questa considerazione preliminare, ancorché altamente innovativa e fondamentale. Spingersi oltre implicherebbe una forzatura a posteriori della riflessione kantiana. Del resto queste sono le conclusioni a cui Kant perviene nel 1770 – conclusioni per lui

---

<sup>182</sup> Cfr. *De mundi*, Ak II, 396.

stesso insoddisfacenti, come documenta la copiosa mole di riflessioni a supporto della profonda riflessione che Kant svilupperà sul medesimo tema nel decennio successivo.

Ricapitolando quanto fin qui detto, la riflessione kantiana dei primi anni Settanta si muove ancora entro la cornice generale della tradizione rappresentazionista wolffiano-baumgarteniana. Sono tuttavia questi gli anni in cui Kant incomincia a correggerne gli assunti fondamentali, attraverso l'introduzione di una serie di importanti revisioni e innovazioni che lo allontaneranno progressivamente dalle sue posizioni iniziali. Si tratta innanzitutto della rilettura della teoria wolffiana della *differentia notionum formalis et materialis* nel senso di un'analisi diretta della struttura dell'elemento rappresentativo, preliminare all'indagine, canonica nella *Schulphilosophie*, delle modalità conoscitive. Ciò lo condurrà, in una direzione analoga a quella lambertiana, al rinvenimento della materia e della forma come componenti costitutive della rappresentazione. Sulla base di questo nuovo criterio Kant si proporrà quindi un'analisi dell'elemento rappresentativo che tenga conto della genesi delle sue componenti e, in ultima analisi, delle facoltà predisposte alla loro acquisizione ovvero produzione. La grande innovazione della fine degli anni Sessanta, relativa alla distinzione tra sensi e intelletto come due fonti conoscitive assolutamente autonome, sembra quindi prendere l'avvio da una riflessione radicalmente originale sulla natura della rappresentazione. L'attenzione sulle specificità delle rappresentazioni dei sensi e su quelle dell'intelletto dischiudono a Kant un ventaglio di nuove questioni psicologico-epistemologiche (la natura degli oggetti della conoscenza sensibile e di quella intellettuale, la natura del soggetto e delle sue strutture conoscitive, la scoperta dell'apriori conoscitivo) destinate ad accompagnare la riflessione kantiana per oltre un decennio. L'analisi dell'elemento rappresentativo si rivela dunque, una volta di più, un utile filo rosso per seguire l'evoluzione del pensiero kantiano nell'elaborazione di quella prima fase della filosofia trascendentale consegnata alla *Kritik der reinen Vernunft*. E, ciò, in particolar modo nei numerosi tentativi di riordinamento delle rappresentazioni che lo spingeranno di lì a dieci anni a delineare i confini di una nuova psicologia rappresentazionista, ora pensata su base trascendentale.





## VI

### IL DECENNIO SILENZIOSO E LA CRITICA DELLA RAGION PURA

#### 1. *La critica come analisi degli elementi rappresentativi*

Il concetto di rappresentazione costituisce uno, se non il primo, degli elementi fondamentali della *Critica della ragion pura*. Se è vero – come asserisce Kant nell'Introduzione – che la critica deve essere pensata come «propedeutica al sistema della ragion pura»<sup>1</sup>, nonché come «idea compiuta della filosofia trascendentale»<sup>2</sup>, il suo compito principale dovrà consistere nell'individuazione delle rappresentazioni mediante cui è possibile conseguire una conoscenza degli oggetti completamente a priori. Ciò comporta la necessità di pensare l'intera critica come il tentativo di discriminare tra i diversi modi rappresentativi di cui dispone la nostra facoltà conoscitiva, al fine di stabilire quali di essi, e in quale rapporto, consentano il realizzarsi della conoscenza *strictius dicta*. È quindi con la *Critica della ragion pura* che Kant prende definitivamente le distanze dalla tradizione rappresentazionista della scuola wolffiana – nella fattispecie dall'assunto secondo cui ogni rappresentazione è *ipso facto* equiparabile a una conoscenza – per intraprendere il difficile cammino che lo condurrà ad elaborare una tassonomia dettagliata delle specie rappresentative e la conseguente concezione della conoscenza come concorso dei due tipi peculiari di rappresentazioni, ascrivibili alla sensibilità e all'intelletto quali uniche fonti di ogni conoscenza umana. Lo stesso progetto di una 'conoscenza trascendentale' è di conseguenza intimamente con-

---

<sup>1</sup> *KrVA* 11 / B 25.

<sup>2</sup> *KrVA* 14 / B 28.

nesso all'analisi preliminare dell'elemento rappresentativo, poiché, come si legge nell'«Introduzione alla logica trascendentale», «non si deve chiamare trascendentale ogni conoscenza a priori, ma soltanto quella mediante cui conosciamo che e come determinate rappresentazioni (intuizioni o concetti) vengono applicate o sono possibili unicamente a priori»<sup>3</sup>. All'analisi delle conoscenze deve quindi precedere quella delle diverse specie rappresentative, dapprima rispetto alla loro peculiarità genetica e successivamente rispetto alla loro portata conoscitiva, al fine di isolare quelle di cui può effettivamente servirsi la filosofia trascendentale. La limpida dichiarazione dei *Prolegomena*, seppur riferita specificamente alle categorie, può valere come principio generale dell'atteggiamento kantiano rispetto a ogni tipo rappresentativo.

Nella Critica è stato sempre oggetto della mia più grande attenzione il modo in cui io potessi non solo distinguere accuratamente le specie di conoscenza, ma anche dedurre tutti i concetti appartenenti ad ognuna di esse dalla loro comune fonte, acciocché non solo potessi determinare con sicurezza il loro uso, per il fatto che sapevo donde essi hanno origine, ma anche avessi il vantaggio, insospettato finora ma inestimabile, di conoscere *a priori*, e quindi secondo principi, la completezza nell'enumerazione, classificazione e specificazione dei concetti<sup>4</sup>.

Ed è proprio questo il senso della riflessione trascendentale, illustrata nell'«Anfibolia» della prima *Critica* e nella relativa nota, cioè dell'operazione imprescindibile mediante cui si indaga il rapporto delle rappresentazioni date con le differenti fonti conoscitive cui esse pertengono<sup>5</sup>, fino a pervenire a una topica che consenta di determinare secondo regole il luogo trascendentale di ogni rappresentazione e di valutarne quindi l'effettiva pretesa conoscitiva<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *KrV* A 56 / B 80.

<sup>4</sup> *Prolegomena*, Ak IV, 329-330; trad. it. cit., p. 175.

<sup>5</sup> Cfr. *KrV* A 260 / B 316.

<sup>6</sup> Cfr. *KrV* A 268 ss. / B 324 ss. In ciò ci troviamo in linea di principio d'accordo con la tesi, pur formulata in maniera un po' grossolana, del recente lavoro di A.B. Dickerson, *Kants on Representation and Objectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 2004: «la nozione di rappresentazione è fondamentale per la teoria epistemologica kantiana [...]. La *Critica*, dopo tutto, è un testo che si occupa primariamente dei tipi di rappresentazioni che possediamo, di come li otteniamo, e di che cosa ce ne facciamo quando li abbiamo» (p. 4).

La storia delle fonti del concetto kantiano di rappresentazione dovrà a questo punto lasciare spazio alla ricostruzione dei numerosi tentativi intrapresi da Kant in vista della formulazione definitiva dell'albero delle rappresentazioni della prima *Critica* – tentativi che certo dovettero risentire dell'influenza dei medesimi autori a cui si è finora fatto riferimento.

A quanto attesta l'*Allgemeiner Kantindex* di Gottfried Martin, proprio nella prima *Critica* si registra il numero maggiore di occorrenze del sostantivo *Vorstellung* e della forma verbale *vorstellen*<sup>7</sup>. È infatti in quest'opera che Kant porta a compimento il progetto intrapreso fin dall'*Inauguraldissertation* di fornire una partizione ordinata delle specie rappresentative, la quale, proprio in virtù della stretta corrispondenza tra le singole facoltà conoscitive nei loro differenti usi e i loro peculiari prodotti rappresentativi, può venir considerata come efficace mappa per l'orientamento nella complessa psicologia kantiana. Una psicologia di certo non metafisica, ma trascendentale, diretta cioè allo studio delle facoltà dell'animo (ovvero del soggetto empirico) in quanto strutture necessarie per il darsi del fenomeno della conoscenza, e non come manifestazioni di un'anima ontologicamente determinata come sostanza<sup>8</sup>.

Già all'indomani della pubblicazione della prima *Critica*, «la molteplicità di nuovi tipi di rappresentazione»<sup>9</sup> di cui essa si serviva

---

<sup>7</sup> Cfr. G. Martin (a c. di), *Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*, voll. XVI-XVII: *Wortindex zu Kants gesammelten Schriften*, rielab. da D. Krallmann, H.A. Martin, Berlin, de Gruyter 1967.

<sup>8</sup> Cfr. a questo riguardo P. Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford – New York, Oxford University Press 1990, in particolare pp. 14-29. Secondo la tesi condivisibile di Kitcher, la psicologia trascendentale concernerebbe quindi il soggetto empirico e non trascendentale, ma si distinguerebbe comunque dalla psicologia empirica wolffiana, in quanto intende le strutture psicologiche come condizioni di possibilità della conoscenza. Mediante l'analisi delle rappresentazioni si è quindi contribuito a 'testare' l'antipsicologismo di Kant, seguendo la convinzione che la sua può venire considerata al massimo una presa di posizione antimetafisica, ma non antipsicologica *tout court*. Se per psicologia si intende lo studio delle strutture mediante cui il soggetto esercita la propria attività mentale, allora in Kant esiste sicuramente una psicologia a supporto dell'epistemologia; una psicologia rappresentazionista, ma di natura trascendentale, la quale muove dal dato alle condizioni della sua possibilità, dalle conoscenze alle funzioni di cui dispone l'io penso per poterle formulare.

<sup>9</sup> Cfr. la recensione di Ch.G. Schütz alle *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft* di J. Schulz [«Königsberg, bey Den-

era apparsa a Christian Gottfried Schütz – secondo l'ammissione reinholdiana «il *primo* ad essersi fatto portavoce della Critica della ragion pura sulla A.[llgemeine] L.[iteratur] Z.[eitung]»<sup>10</sup> – come una delle principali novità introdotte dall'opera kantiana; un'innovazione in parte corresponsabile dell'«oscurità intrinseca alla natura del testo», la quale lo aveva condannato, come è noto, a un iniziale «silenzio reverente e riflessivo»<sup>11</sup> da parte del pubblico. Rispetto alla nuova terminologia introdotta da Kant nell'ambito specifico del rappresentare, sembra appropriata l'osservazione generale del primo recensore della *Critica*, il *Popularphilosoph* Christian Garve: «la terminologia costituisce il filo di Arianna, senza cui spesso nemmeno l'intelletto più acuto sarebbe in grado di condurre il proprio lettore attraverso l'oscuro labirinto delle speculazioni astratte»<sup>12</sup>. La tassonomia kantiana delle rappresentazioni è infatti uno dei casi esemplari in cui il rigore terminologico funge da guida sicura tra le strutture dell'opera, e nella fattispecie tra quelle logico-psicologiche. In essa si riflette perfettamente l'esigenza kantiana di corredare le novità introdotte dalla filosofia trascendentale con una terminologia tecnica altrettanto originale, che si distingua sia dal lessico ormai logoro della tradizione filosofica

---

gel: *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft von Johann Schulze, Königl. Preussischem Hofprediger [...] in Beziehung auf die Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant. Riga bey Hartknoch 1781 [...] und die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können von Immanuel Kant. 1783 [...]»*, «Allgemeine Literatur-Zeitung», Nr. 162 (12. Juli 1785), p. 41. Le parti successive della recensione uscirono, nella medesima rivista, in Nr. 164 (14. Juli 1785), pp. 53-56, Nr. 178 (29. Juli 1785), pp. 117-118, Nr. 179 (30. Juli 1785), pp. 121-124, Beilage zu Nr. 179 (30. Juli 1785), pp. 125-128. Con il pretesto della recensione al volume di Schulze e ai *Prolegomena* di Kant, Schütz offre un'autentica introduzione alla prima *Critica*, che muove ben oltre i confini della semplice recensione.

<sup>10</sup> F.K.J. Schütz, *Christian Gottfried Schütz. Darstellung seines Lebens, Charakters und Verdienstes*, Halle 1834-1835, vol. 2, p. 394, citato da H. Schröpfer, *Kants Weg in die Öffentlichkeit*, cit., p. 21, a cui si rimanda inoltre relativamente all'importanza di Schütz per la diffusione e lo sviluppo della filosofia critica kantiana.

<sup>11</sup> Ch.G. Schütz, «Allgemeine Literatur-Zeitung», Nr. 162 (12. Juli 1785), p. 41.

<sup>12</sup> Ch. Garve, recensione alla *Kritik der reinen Vernunft* in «Allgemeine deutsche Bibliothek», Appendice ai voll. 37-52, sez. 2, Berlin – Stettin 1783, pp. 838-862, qui p. 839.

sia dalle contaminazioni banalizzanti del linguaggio ordinario. La filosofia trascendentale si deve presentare come nuova già a partire dalla terminologia. Nel 1783, in risposta alle considerazioni di Garve, Kant poteva ancora serbare la convinzione che «lo sbalordimento che in un primo momento non poteva non essere prodotto da una quantità di concetti affatto inusuali e da un linguaggio ancor più inusitato (ma necessario) [sarebbe svanito]», consentendogli probabilmente di presentare «un'esposizione comprensiva dell'insieme che sia popolare e tuttavia profonda»<sup>13</sup>. Nella tarda *Metaphysik der Sitten* si sentirà costretto a rivedere la propria convinzione: la peculiarità della nuova filosofia non le consente di distaccarsi dal proprio linguaggio tecnico, al punto che «nella *Critica della ragion pura* nessuna espressione può venir convenientemente sostituita con termini di uso corrente»<sup>14</sup>. D'altra parte, il reale intento kantiano nel proporre una terminologia filosofica nuova si trova ben sintetizzato in un celebre passo della «Prefazione» alla *Critica della ragion pratica*, ove si legge:

escogitare nuove parole là dove la lingua non manca di espressioni per nessun concetto dato è uno sforzo puerile per distinguersi tra la folla non grazie a nuovi pensieri autentici, ma grazie a un nuovo drappo apposto sulla vecchia veste. Se dunque i lettori di quello scritto [*scil.*: della *Critica della ragion pura*] conoscono espressioni più popolari rispetto a quelle

<sup>13</sup> Lettera di Kant a Ch. Garve del 7 agosto 1783, Ak X, 338-339; trad. it. cit., pp. 119-120.

<sup>14</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1798), Ak VI, 208; trad. it.: *La metafisica dei costumi*, a c. di G. Vidari, riv. da N. Merker, Roma – Bari, Laterza 2001<sup>7</sup>, p. 7. Sulla complicata questione della terminologia kantiana cfr. il lavoro ormai classico di N. Hinske, *Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte*, in G. Funke (a c. di), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, cit., pp. 68\*-85\*. Per quel che concerne la rivoluzione terminologica del Settecento tedesco e la posizione di primo piano rivestita dalla filosofia kantiana cfr. N. Hinske, *Kants neue Theorie der Sinnlichkeit und ihre Sprachregelungen*, in M.L. Bianchi (a c. di), *Sensus-Sensatio. VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Firenze, Olschki 1996, pp. 527-540. Per l'importanza della filosofia wolffiana nella costituzione di un autonomo linguaggio filosofico tedesco, Cfr. T. Haering (a c. di), *Das Deutsche in der deutschen Philosophie*, Stuttgart – Berlin, Kohlhammer 1942<sup>2</sup>; D. von Wille, *Lessico filosofico della Frühaufklärung*, cit.; A. Lamarra, R. Palaia, P. Pimpinella, *Le prime traduzioni della Monadologie di Leibniz (1720-1721)*, Firenze, Olschki 2001, in particolare il saggio di Palaia e Pimpinella alle pp. 119-141.

che ho adoperato, e tuttavia ugualmente adatte al pensiero [...] essi otterranno tutta la mia gratitudine, in quanto io non desidero che di venir compreso [...]. Ma, nella misura in cui quei pensieri rimangono validi, dubito assai che si possano trovare espressioni loro adatte e tuttavia più correnti<sup>15</sup>.

Nel caso della *Stufenleiter* delle rappresentazioni, tuttavia, accanto all'introduzione o, piuttosto, al consolidamento di una nuova terminologia tecnica, doveva a quel tempo colpire il rigore con cui Kant pretendeva di fornire un assetto ordinato e definitivo all'enorme varietà di significati che tale concetto aveva assunto nel corso della tradizione filosofica, e la cui perspicuità era stata vieppiù compromessa dall'uso indiscriminato che ne avevano fatto le correnti sia wolffiane sia empiriste. Alla fine della sezione dedicata alle «Idee in generale» del primo libro della «Dialettica trascendentale» Kant traccia le linee del proprio schema tassonomico della rappresentazione, destinato a diventare almeno per tutto il secolo successivo uno dei riferimenti imprescindibili di ogni riflessione filosofica, nonché, a tutt'oggi, uno dei principali contributi kantiani al lessico peculiare della filosofia. Preoccupandosi di assicurare l'uso del termine 'idea' nel suo significato originario, e di preservarlo così dalla confusione con «altre espressioni mediante cui vengono abitualmente indicate con un disordine negligente le diverse specie di rappresentazioni (*Vorstellungsarten*)»<sup>16</sup>, Kant introduce la seguente partizione.

Il genere è la *rappresentazione* [*Vorstellung*] in generale (*repraesentatio*). Sotto di esso sta la rappresentazione accompagnata da coscienza (*perceptio*). Una *percezione* [*Perception*] che si riferisca unicamente al soggetto come la modificazione del suo stato è *sensazione* [*Empfindung*] (*sensatio*); una percezione oggettiva è *conoscenza* [*Erkenntnis*] (*cognitio*). Quest'ultima è o *intuizione* [*Anschauung*] o *concetto* [*Begriff*] (*intuitus vel conceptus*). La prima si riferisce immediatamente all'oggetto ed è singola; il secondo vi si riferisce mediatamente, per mezzo di una nota [*Merkmal*] che può essere comune a più cose. Il concetto è o un *concetto empirico* [*empirischer*] o un *concetto puro* [*reiner Begriff*]; e il concetto puro, nella

<sup>15</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788, in Ak V, 1-163), 19-20; trad. it.: *Critica della ragion pratica*, a c. di V. Mathieu, Milano, Rusconi 1993 (1967<sup>1</sup>), rist. Milano, Bompiani 2004, traduzione modificata.

<sup>16</sup> *KrV* A 319 / B 376.

misura in cui ha la propria origine unicamente nell'intelletto (e non nell'immagine pura della sensibilità), si chiama *notio*. Un concetto composto di nozioni [*Notionen*], che oltrepassa la possibilità dell'esperienza, è l'*idea* [*Idee*], ossia il concetto della ragione [*Vernunftbegriff*]<sup>17</sup>.

Introducendo questa articolazione, Kant parla esplicitamente di una *Stufenleiter*, ossia di una scala gerarchica dei gradi del rappresentare, i quali sono presentati come determinazioni progressive o, più propriamente, 'specie' di un unico genere sommo. Si tratta appunto della *Gattung* della rappresentazione *qua talis*, la quale raccoglie sotto di sé diverse *Vorstellungsarten* – una formulazione particolarmente cara a Kant, dal momento che ritorna nei suoi scritti a stampa con ben 91 occorrenze<sup>18</sup>. La successione delle specie si sviluppa con un ordine ascendente, dal grado infimo a quello più alto in cui può operare la nostra «capacità rappresentativa [*Vorstellungskraft*]<sup>19</sup>, e la loro classificazione è pensata proprio allo scopo di evitare loro reciproche commistioni e invasioni di campo. La *Stufenleiter* offre in effetti uno sguardo complessivo ordinato sui tipi di rappresentazioni di cui si serve la *Critica* per illustrare l'animo umano: per un verso, prescrivendo il modo in cui un intelletto finito deve procedere nell'elaborazione delle proprie conoscenze, rimanendo circoscritto entro precisi confini; per l'altro, descrivendo l'inarrestabile esigenza della ragione a spingersi al di là delle costrizioni dell'esperienza. Le singole voci della classificazione corrispondono perfettamente, nella loro descrizione, al significato e all'uso che viene loro riconosciuto nel corso dell'opera. La *Stufenleiter* costituisce d'altro canto una buona guida per l'orientamento entro la struttura psicologica sottesa alla teoria della conoscenza kantiana, in quanto, in virtù della stretta corrispondenza istituita tra la singola specie rappresentativa e la facoltà preposta alla sua produzione nei suoi differenti usi, consente di abbracciare

<sup>17</sup> *KrV* A 320 / B 376-377.

<sup>18</sup> Cfr. G. Martin (a c. di), *Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*, cit.

<sup>19</sup> Cfr. *KrV* A 34 / B 51, B 130, A 342 / B 400. Come si evince dal *Kantindex* di G. Martin, Kant predilige l'espressione *Vorstellungskraft* alle altre forme analoghe pur presenti nel vocabolario filosofico del tempo, quali *Vorstellungsfähigkeit* e *Vorstellungsvermögen* – e ciò non solo limitatamente alla *KrV*.



con un solo sguardo i contributi forniti da ogni singola facoltà al conseguimento della conoscenza, nonché al suo turbamento.

Alla base della *Stufenleiter* sta la convinzione che tutte le facoltà dell'animo – per ora limitatamente alla loro portata speculativa – sono per natura rappresentative: i loro peculiari prodotti non sono che specie particolari di rappresentazioni. Ed è propriamente questo il senso in cui Kant rilegge l'assunto psicologico fondamentale della scuola wolffiana, ossia l'attribuzione all'anima di una *Vorstellungskraft* originaria, ontologicamente determinata in quanto 'forza', da cui scaturivano, come sue specificazioni interne, le molteplici facoltà psicologiche. Nella prospettiva kantiana l'attività dell'animo è sì pensata come essenzialmente rappresentativa – e Kant non avrà ad esempio nessuna difficoltà a indicare la sensibilità come *sinnliche Vorstellungskraft*<sup>20</sup> – ma viene liberata, com'è noto, dal supporto ontologico di un'anima intesa come *Kraft* originariamente rappresentativa<sup>21</sup> e da tutte le complicazioni che un'ammissione di quel tipo avrebbe introdotto nella psicologia razionale. «L'insieme in cui sono contenute tutte le nostre rappresentazioni – scrive Kant già nel 1781 – è solo uno, vale a dire il senso interno e la sua forma a priori, il tempo»<sup>22</sup>. Le facoltà dell'animo – sensibilità, intelletto e ragione – hanno a che fare, nell'esercizio della loro attività e nei diversi usi previsti, con specie rappresentative che sono rispettivamente l'intuizione, il concetto e l'idea. La prima come «capacità di ricevere le rappresentazioni»<sup>23</sup>, il secondo come «facoltà di produrre da se stesso le rappresentazioni»<sup>24</sup>, la terza come «facoltà delle idee»<sup>25</sup>, ossia dell'ultimo tipo rappresentativo contemplato dalla classificazione. E non sarebbe

<sup>20</sup> *Prolegomena*, Ak IV, 288; trad. it. cit., p. 79.

<sup>21</sup> Sull'incongruenza rispetto all'idea di Baumgarten per cui anima come sostanza possiede e al tempo è una forza rappresentativa cfr. A. Kowalewski (a c. di), *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach dem neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dobna-Wundlacken*, cit., pp. 592-593.

<sup>22</sup> *KrV* A 155 / B 194.

<sup>23</sup> Cfr. ad es. *KrV* A 50-51 / B 74-75.

<sup>24</sup> Cfr. ad es. *KrV* A 51 / B 75.

<sup>25</sup> Cfr. ad es. *Kritik der Urteilskraft* (1790, in Ak V, 164-485), 226, 269; trad. it.: *Critica della facoltà di giudizio*, a c. di E. Garroni, H. Hohenegger, Torino, Einaudi 1999; cfr. inoltre *Ref. 5553* (1778-1779?), Ak XVIII, 228: «possiamo chiamare la ragione la facoltà delle idee (*das Vermögen der Ideen*)».

forzato intendere in questo senso la probabile «radice comune, ma a noi sconosciuta» delle facoltà conoscitive dell'animo, cui Kant timidamente accenna nelle pagine conclusive dell'Introduzione all'opera<sup>26</sup>. Intendendo inoltre la corrispondenza tra la singola facoltà e le relative specie di rappresentazione in senso strettamente biunivoco, Kant si pone dunque in grado di risalire con sicurezza dalle une alle altre; ed è proprio in questo senso che la tavola delle rappresentazioni può essere assunta come prospetto unitario della teoria delle facoltà che sottende le analisi della *Critica*.

Tuttavia una rosa di questioni sembra degna di nota. Qual è il valore sistematico della *Stufenleiter*? Quale posizione occupa all'interno di quella propedeutica alla scienza metafisica costituita dalla *Critica della ragion pura*? O ancora: la tassonomia delle rappresentazioni costituisce un elemento essenziale all'opera o piuttosto una digressione inserita solo per amore di completezza? A favore dell'ipotesi che attribuisce alla *Stufenleiter* un valore sistematico parla senz'altro il rigore con cui Kant si serve nel corso dello scritto delle espressioni che vi compaiono. Le uniche eccezioni sono costituite dalla *Perception*<sup>27</sup> e dalla *Notio* che ricorrono in realtà in quell'unico passo della *Critica*<sup>28</sup>. Le altre voci, per converso, costituiscono indubbiamente i cardini del discorso kantiano. È probabile che Kant l'abbia intesa originariamente come uno strumento per consolidare e riepilogare i risultati fino ad allora raggiunti, offrendo in tal modo al pubblico l'indispensabile ausilio di una sorta di 'lessico' con cui procedere nella lettura. All'intento polemico che doveva accompagnare la scelta di porre un ordine definitivo in un campo terminologico confuso e abusato – altro assai probabile movente kantiano – si è già fatto riferimento in precedenza. E a queste considerazioni impongono di arrestarsi le dichiarazioni pubbliche di Kant a riguardo.

Tuttavia, quale che fosse il reale intento dell'autore, destinato a rimanere ignoto, è utile osservare che la *Stufenleiter* viene subito

<sup>26</sup> *KrV* A 15 / B 29.

<sup>27</sup> Ciò vale per la *Perception* e non per la *Wahrnehmung*. Come si mostrerà nel prosieguo, infatti, le due voci, pur traducendo entrambe il latino *perceptio*, non corrispondono nel vocabolario kantiano a una medesima specie rappresentativa.

<sup>28</sup> Cfr. G. Martin, *Allgemeiner Kantindex*, cit.

recepita come uno dei nodi centrali della *Critica della ragion pura*. Il 14 luglio 1785 esce infatti sul numero 164 della «Allgemeine Literatur-Zeitung» la seconda delle cinque parti della recensione di Schütz alle *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft* che Johann Schultz aveva dato alle stampe, in prima edizione, l'anno precedente. Secondo la dichiarazione esplicita dell'autore, la recensione esamina le *Erläuterungen* in stretta relazione con la prima *Critica* kantiana e i successivi *Prolegomena*, assumendo di fatto la forma di una presentazione descrittivo-esplicativa degli assunti centrali della filosofia critica. La recensione sarà destinata a esercitare una grande influenza sia sulla prima recezione del pensiero kantiano, sia sull'elaborazione della nuova edizione della *Critica*<sup>29</sup>. Le quattro pagine di cui consta questa sua seconda parte sono interamente dedicate a illustrare le peculiarità della partizione kantiana delle rappresentazioni e della sua portata fortemente innovativa rispetto all'unica classificazione fino ad allora consueta, la quale, ricalcando il modello delle *Meditationes* leibniziane, prevedeva una differenziazione solo formale dell'elemento rappresentativo sulla scala della chiarezza e della distinzione. L'esposizione di Schütz, lodevole per la perspicuità e la completezza, viene apprezzata dallo stesso Kant, il quale – seppur notoriamente poco incline a prodigarsi in apprezzamenti generosi – si sente di comunicargli già nel settembre successivo che «la viva simpatia di cui Ella ha dato chiara prova sulla “A.[llgemeine] L.[iteratur] Z.[eitung]” nei confronti delle mie modeste fatiche letterarie, nonché la loro corretta esposizione, e specialmente la Sua ottima (e per me stesso istruttiva) tavola degli elementi dei nostri concetti, mi muovono alla massima gratitudine»<sup>30</sup>. Tuttavia, proprio le importanti integrazioni introdotte da Schütz nella tassonomia kantiana impongono di anteporre all'analisi delle pagine della recensione uno sguardo più attento sulle specie rappresentative originariamente contemplate dallo schema di Kant.

<sup>29</sup> Cfr. Schröpfer, *Kants Weg in die Öffentlichkeit*, cit., in particolare cap. III, pp. 145-334.

<sup>30</sup> Lettera di Kant a Ch.G. Schütz del 13 settembre 1785, Ak X, 406; trad. it. cit., p. 141.

## 2. *Le voci della Stufenleiter*

Il primo momento della suddivisione kantiana è intitolato, come si è visto, al genere della rappresentazione. Di quest'ultima Kant non fornisce in questo contesto nessuna qualificazione particolare, così che se ne sa esclusivamente quel che si ricava, qui e là, da alcune osservazioni nel corso dell'opera. Queste sono *grosso modo* riconducibili all'assunto per cui la rappresentazione in generale è una «semplice determinazione dell'animo (*bloße Bestimmung des Gemüths*)»<sup>31</sup> o, come registra il *Wörterbuch der Kantischen Schriften* di C.Ch.E. Schmid, a cui già si è fatto riferimento, «una determinazione interna, una modificazione (*Modification*) dell'animo»<sup>32</sup>. La concezione kantiana della natura della rappresentazione rimane quindi, ancora nella *Critica*, in piena sintonia con l'osservazione lapidaria apposta nei primi anni Cinquanta in testa alla trattazione dell'*Auszug* meieriano (§§ 10-11): «*repraesentatio est determinatio mentis (interna), quatenus ad res quasdam ab ipsa (nempe repraesentatione) diversas refertur*»<sup>33</sup>.

Il secondo termine che viene presentato è quello della *perceptio* o *Perception*, il quale non ritorna più nello scritto kantiano e appare più che altro un tributo pagato alla tradizione del rappresentazionismo germanico e britannico. Come si è visto nei capitoli precedenti, nella scia della terminologia leibniziana la *Metaphysica* di A.G. Baumgarten e l'*Auszug* di Meier assumevano la piena equivalenza dei termini *repraesentatio* e *perceptio*; la tradizione dell'idealismo berkeleyano, dal canto suo, aveva canonizzato l'uso della *perception* nel dibattito sul rappresentazionismo del mondo britannico. Wolff, pur servendosi anch'egli dell'equivalenza tra la *perceptio* latina e la tedesca *Vorstellung*, aveva per suo conto tentato di riportare un po' d'ordine nella terminologia psicologica e nella *Psychologia empirica* introduceva, come si è visto, una serie di *distinguo* destinata

<sup>31</sup> *KrV* A 34 / B 51; A 50 / B 74.

<sup>32</sup> C.Ch.E. Schmid, *Wörterbuch*, cit., p. 580. Kant parla di «modificazioni dell'animo (*Modifikationen des Gemüths*)» nella prima edizione della *Critica*, *KrV* A 97, 99. La dichiarazione di Dickerson, secondo cui Kant assume la nozione di rappresentazione come una nozione primitiva che si sottrae a qualsiasi tipo di analisi ulteriore, meriterebbe di venire in parte ritrattata (*Kant on Representation and Objectivity*, cit., p. 4).

<sup>33</sup> *Refl.* 1676, Ak XVI, 76.

ad avere però, nell'immediato, solo scarsa risonanza: «distinguimus ideam a notione, actionem animae, qua ideam et notionem producit atque format, ab utraque, productionem ideae a notionis formatione. [...] Actio, qua idea producitur, est perceptio»<sup>34</sup>. La *perceptio* è dunque, per Wolff, l'«actus mentis, quo objectum quodcunque sibi repraesentat»<sup>35</sup>, ovvero l'azione del rappresentare la quale, rappresentando, produce idee e nozioni. Solo queste ultime sono dunque, come oggetti del pensiero, autentiche rappresentazioni.

La specificazione kantiana della percezione entro la tassonomia delle rappresentazioni muove invece in una direzione del tutto differente, la quale ha la propria origine nell'ambito delle lezioni di logica e delle relative riflessioni. Per *perceptio* Kant non intende né l'atto generico del rappresentare, né una qualsiasi rappresentazione, ma esclusivamente quella in grado di affiorare allo stato della coscienza. Sono quindi genericamente 'percezioni' tutte le rappresentazioni che il soggetto si rende conto di possedere. Invero, la distinzione tra la *repraesentatio qua talis* e la *perceptio* si muove sullo sfondo di un problema fondamentale della riflessione kantiana, che costituisce per di più una delle maggiori eredità consegnate dalla tradizione leibniziano-baumgarteniana, ossia il dibattito sulle rappresentazioni oscure. Il tema baumgarteniano del *regnum tenebrarum* ha sempre rappresentato, per Kant, un importante momento di riflessione; già alla metà degli anni Cinquanta Kant aveva preso nettamente posizione nel dibattito sull'esistenza delle rappresentazioni oscure che, nella sua forma tradizionale, si era canonizzato nella modernità come opposizione inconciliabile tra la linea cartesiano-lockiana e quella leibniziana. Già nella *Nova dilucidatio*, infatti, Kant riconosceva:

senza dubbio la percezione infinita, quantunque affatto oscura dell'intero universo, sempre presente all'interno dell'anima, contiene già in sé quel tanto di realtà che comunque deve essere presente nei pensieri destinati a essere successivamente meglio chiariti; l'anima, poi, volgendo l'attenzione su alcuni di essi, e distogliendola in pari grado da altri, con l'investirli di più intensa luce, si va impadronendo di giorno in giorno di una conoscenza sempre maggiore<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Wolff, *Psychologia empirica*, § 52 nota.

<sup>35</sup> *Psychologia empirica*, § 25.

<sup>36</sup> *Nova dilucidatio*, Ak I, 408; trad. it. cit., pp. 39-40.

Tuttavia, come è stato messo in luce da ricerche più o meno recenti, il paradigma del chiaro e dell'oscuro a cui fa riferimento Kant si distingue nettamente da quello della tradizione, per due ragioni fondamentali<sup>37</sup>. In primo luogo, per una questione celebre su cui non è il caso di tornare, ossia per la presa di distanza kantiana dalla concezione logico-continuistica delle facoltà conoscitive, nonché dalla conseguente circoscrizione delle rappresentazioni confuse (quindi maggiormente oscure) alla sola sfera sensibile e di quelle distinte (chiare sin nelle note) alla sfera intellettuale. L'oscurità si muove quindi per Kant 'trasversalmente' tra le diverse facoltà, e le rappresentazioni oscure, inconsce, non vengono più necessariamente relegate al livello infimo dell'attività rappresentativa dell'animo. Come si legge in una nota della fine degli anni Sessanta: «ogni *actus* dell'intelletto e della ragione può avvenire nell'oscurità»<sup>38</sup>. In secondo luogo, la posizione kantiana si contraddistingue per aver posto l'attenzione sulla complessità dell'attività rappresentativa che trova compimento al di sotto della coscienza riflessiva del soggetto: un'attività per nulla marginale e tantomeno ininfluenza, a cui sono riconducibili momenti centrali della vita speculativa e morale dell'uomo, quali, a solo titolo d'esempio, l'«arte nascosta (*verborgene Kunst*)» dello schematismo<sup>39</sup> e gli oscuri moventi dell'azione<sup>40</sup>. Dovendosi occupare della legittimità, nonché dei limiti delle umane conoscenze, la *Critica* deve trattare necessariamente di rappresentazioni coscienti, quindi di *perceptiones*. L'analisi delle rappresentazioni oscure, di contro, viene affrontata in sede di antropologia – sulla scorta della *Psychologia empirica* di Baumgarten su cui quest'ultima si modella – nonché, seppur in misura in parte ridotta, nella logica.

Nell'ambito dell'antropologia la trattazione delle rappresentazioni oscure, chiare e distinte, a cui si limita la serie kantiana,

---

<sup>37</sup> Cfr. tra gli altri V. Satura, *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*, Bonn, Bouvier 1971, pp. 39-64; P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Napoli, Guida 1983, pp. 101-119; M. Oberhausen, *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A.G. Baumgartens Psychologie*, cit., pp. 133-146; C. La Rocca, *Das Schöne und der Schatten*, cit.

<sup>38</sup> *Refl.* 177 (1769-1770), Ak XV 65.

<sup>39</sup> *KrV* A 141 / B 180.

<sup>40</sup> Cfr. ad es. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 136-137, trad. it. cit., pp. 18-20; *Menschenkunde*, Ak XXV.2, 870-872.

non procede sulla base del riconoscimento della presenza e del grado di chiarezza delle loro note – come accade invece sia in Baumgarten, sia entro la prospettiva che Kant adotta negli scritti e nelle lezioni di logica<sup>41</sup>. Nell'antropologia acquista invece risalto

---

<sup>41</sup> Rispetto alla classificazione delle rappresentazioni e al loro ingresso nella sfera di coscienza, Kant suddivide la trattazione in due momenti: il primo relativo al passaggio dall'oscurità alla chiarezza, il secondo, al passaggio dalla chiarezza alla distinzione. La facoltà a cui è predisposto il compito di portare a coscienza il *fundus animae* del soggetto è l'attenzione. Essa è appunto una facoltà, ossia una capacità volontaria del soggetto che consiste nello «sforzo di diventare coscienti delle proprie rappresentazioni» (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 131; trad. it. cit., p. 13). L'attenzione è, per così dire, il *pendant* dell'astrazione, mediante cui si distoglie l'attenzione da una rappresentazione di cui si è coscienti a favore di un'altra rappresentazione che le è connessa. Recuperando la definizione dell'astrazione «da qualcosa» e non «di qualcosa», che già aveva elaborato nella *Dissertatio*, Kant non è più necessitato a considerarla, come faceva Baumgarten (*Metaphysica*, §§ 529, 629, 630), soltanto il corrispettivo in negativo dell'attenzione, ossia la capacità di rendere oscuro quel che prima era chiaro, bensì come l'operazione positiva mediante cui vengono rese chiare le componenti di una rappresentazione complessa. Alla base di questa teoria kantiana dell'astrazione sta difatti una precisa teoria della rappresentazione che, pur ricalcando in qualche misura gli assunti baumgarteniani, ordina una classificazione delle rappresentazioni fondata sul grado della loro semplicità o complessità. Così, entro la prospettiva descrittiva della psicologia empirica, il passaggio di una rappresentazione dalla chiarezza alla distinzione non coincide più con il passaggio dall'oscurità alla chiarezza delle sue note, quanto piuttosto dalla capacità o meno di riconoscere l'ordine in base a cui sono strutturate le rappresentazioni parziali che la compongono. In tal modo Kant rielabora la distinzione baumgarteniana delle «perceptiones complexae, primariae et adhaerentes» (*Metaphysica*, § 530): «in ogni rappresentazione complessa (*perceptio complexa*), come è ogni conoscenza (in quanto essa richiede sempre l'intuizione e il concetto), la distinzione poggia sull'*ordine* secondo cui le rappresentazioni parziali vengono composte» (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 138; trad. it. cit., p. 20). Tale composizione può rispondere a una suddivisione di tipo reale, in base a cui si danno una «*perceptio principalis*» e una «*adhaerens*», oppure secondo quella che è la loro forma logica, in «*perceptio primariae*» e «*secundariae*» (*Anthropologie Parow*, Ak XXV.1, 265-266). La conoscenza distinta è dunque quella che riconosce all'interno della rappresentazione l'ordine logico e reale in base a cui viene composta la molteplicità (di rappresentazioni) di cui è costituita. Così se l'attenzione è quell'atto della facoltà conoscitiva che consente di far passare una rappresentazione dallo stato oscuro a quello chiaro, l'astrazione consente di condurla dallo stato indistinto a quello distinto. La facoltà conoscitiva deve così contemplare al proprio interno una facoltà dell'attenzione, predisposta all'accoglimento di determinate rappresentazioni in vista dell'intuizione di un oggetto, e la facoltà dell'astrazione, a cui spetta

la dimensione oscura dell'attività dell'animo, quindi l'atteggiamento attivo o passivo che il soggetto assume rispetto ai propri contenuti rappresentativi, e ciò al di là della possibilità di stabilirvi o meno un rapporto segnatamente conoscitivo. Il *campus obscurarum perceptionum* costituisce qui, per Kant, la componente passiva del soggetto, vale a dire l'insieme di rappresentazioni da cui il soggetto è inevitabilmente influenzato nel proprio agire, e che cadono perciò al di fuori del campo del suo controllo su se stesso. Il precetto baumgarteniano dell'*animus sui compos* trova qui la propria determinazione antropologica: esso è il risultato della «facoltà dell'animo di avere in proprio potere lo stato delle proprie rappresentazioni»<sup>42</sup>. Kant sposta dunque l'attenzione dall'oscurità di precise forme rappresentative (ad es. quelle sensibili) all'oscurità in cui si svolge una parte cospicua dell'attività dell'animo, in particolare quella assoggettata all'esercizio della *phantasia* che Kant – accogliendo la suggestione di Tetens e prendendo in ciò le distanze da Baumgarten – si premura di caratterizzare come immaginazione 'involontaria' (*unwillkürliche Einbildungskraft*)<sup>43</sup>. Il vicendevole alternarsi di attività e passività nei confronti del «tesoro (*Schatz*)»<sup>44</sup>, della «ricchezza (*Reichtum*)»<sup>45</sup> delle rappresentazioni oscure – la parte più vasta del patrimonio rappresentativo di ognuno<sup>46</sup> – consente la duplice dimensione del «gioco

---

il compito di dare rilievo a un determinato carattere comune a più rappresentazioni, in vista della produzione del concetto. La cognizione, in quanto rappresentazione complessa derivata dalla sussunzione delle intuizioni sotto concetti, è invece affidata alla facoltà della riflessione. Kant recupera in questo modo la suddivisione che Baumgarten aveva posto fra le tre facoltà dell'intelletto, ossia fra l'attenzione, l'astrazione e la riflessione, attribuendola però non più limitatamente alla componente superiore della facoltà conoscitiva, ma al complesso delle facoltà conoscitive del soggetto, ossia alla sensibilità e all'intelletto intesi in senso lato.

<sup>42</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 131; trad. it. cit., p. 14.

<sup>43</sup> Cfr. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 167-168, 182; *Refl.* 334, Ak XV.1, 132; *Refl.* 337, Ak XV.1, 133; *Refl.* 338, Ak XV.1, 133; *Refl.* 340, Ak XV.1, 134; *Refl.* 1504, Ak XV.2, 806-807.

<sup>44</sup> *Menschenkunde*, Ak XXV, 871; *Anthropologie Friedländer*, Ak XXV, 479.

<sup>45</sup> *Anthropologie Parow*, Ak XXV, 249.

<sup>46</sup> Come si legge nell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 136, trad. it. cit., p. 18: «nell'uomo il campo delle rappresentazioni oscure è il più esteso».



(*Spiel*)»<sup>47</sup> che il soggetto vi può condurre: per un verso, il gioco della *phantasia* con le rappresentazioni oscure, e quindi le rappresentazioni che si 'prendono gioco' del soggetto sottraendosi al controllo delle altre facoltà, come accade nel sogno; per l'altro, il gioco consapevole del soggetto con le rappresentazioni oscure, come nel caso dei motti di spirito. Entro la prospettiva pragmatica dell'antropologia kantiana il tema delle rappresentazioni inconscie acquista dunque un'importanza notevole, ancorché l'interesse di Kant non sia diretto tanto alla natura di quelle rappresentazioni quanto piuttosto alla loro influenza (più o meno percepibile) sulla conduzione della vita dell'uomo. Tutto ciò conduce a una serie di considerazioni che esulano però dagli interessi del presente lavoro; qui premeva semplicemente mostrare come il primo nodo della tassonomia delle rappresentazioni celasse dietro di sé un problema importante della riflessione kantiana, che, sia per la fugacità dell'esposizione sia per la sua quasi completa assenza dalla trattazione della *Critica*, rischiava di venir passato – come spesso è accaduto – sotto silenzio<sup>48</sup>.

L'introduzione da parte di Kant della voce *perceptio* entro il quadro della *Stufenleiter* sembra, secondo quanto si è detto, funzionale al riconoscimento della presenza dei due livelli, al

---

<sup>47</sup> Cfr. nell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 136-137; trad. it. cit., p. 19: «noi spesso giochiamo con le rappresentazioni oscure e abbiamo interesse a porre nell'ombra davanti all'immaginazione oggetti che ci piacciono o che non ci piacciono; ma più spesso ancora siamo noi stessi gioco di rappresentazioni oscure, e il nostro intelletto non può salvarsi dalle assurdità nelle quali lo getta la loro influenza, se anche ne riconosca la natura illusoria. [...]. D'altra parte noi siamo anche, abbastanza spesso, vittime del gioco di oscure rappresentazioni, le quali non vogliono scomparire anche quando l'intelletto le illumina». Cfr. Ak VII, 175; trad. it. cit., p. 61: «il gioco della fantasia con l'uomo nel sonno è il sogno». Si noti che il sogno costituisce un'importante tema baumgarteniano, di cui le riflessioni kantiane conservano notevole traccia. Cfr. ad es. *Anthropologie Friedländer*, Ak XXV, 481; *Menschenkunde*, Ak XXV, 873-874.

<sup>48</sup> L'idea secondo cui Kant non sarebbe interessato al problema delle rappresentazioni non coscienti costituisce un'opinione diffusa, ancorché non fondata, all'interno della *Kant-Forschung* (cfr. a solo titolo d'esempio, R. Brandt, *Beobachtungen zur Anthropologie bei Kant (und Hegel)*, in F. Hesse, B. Tuschling (a c. di), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1991, pp. 75-106.

di qua e al di là della soglia della coscienza, in cui si esercita la *Vorstellungskraft* dell'animo. Esiste tuttavia un'ulteriore accezione del termine *perceptio*, che non si esaurisce affatto in quella appena menzionata di 'rappresentazione genericamente cosciente'. Con il latino *perceptio* Kant indica due voci tedesche, non perfettamente equivalenti: la *Perception* della *Stufenleiter*, quindi la semplice *repraesentatio cum conscientia*, e la *Wahrnehmung*<sup>49</sup>, ossia la «rappresentazione accompagnata da sensazione»<sup>50</sup> e, più precisamente, la rappresentazione che ha la propria materia nella sensazione<sup>51</sup>. Lo stesso *Onomasticon philosophicum*<sup>52</sup> registra la corrispondenza di *Wahrnehmung* e *perceptio* e la traduzione di *Wahrnehmung* con *Vorstellung mit Bewußtsein* soltanto in Kant, riconoscendo invece la sinonimia di *repraesentatio* e *perceptio* e la loro univoca traduzione nel tedesco *Vorstellung* in Wolff, Baumgarten, Meier e, comprensibilmente, nel leibniziano Eberhard. Si badi che persino la prima traduzione tedesca dei *Philosophische Werke* di Leibniz, apparsa a Halle negli anni 1778-1780, rendeva sistematicamente la *Perception* con *Vorstellung*<sup>53</sup>. In quanto rappresentazione empirica, la *Wahrnehmung* ha come propri oggetti le intuizioni empiriche, ossia i fenomeni, e mai le intuizioni pure (spazio e tempo): queste ultime infatti «non possono mai essere *percepitae* in se stesse»<sup>54</sup>. E ciò perché solo ai fenomeni, in quanto «rappresentazioni della nostra intuizione sensitiva»<sup>55</sup>, «deve essere attribuita una *quantità intensiva*, vale a dire un grado di influsso sui sensi»<sup>56</sup>. Le percezioni come *Wahrnehmungen* sono quindi «le materie per un qualsiasi oggetto in generale (materie con cui viene presentato qualcosa di esistente nello spazio e nel tempo), e contengono cioè il reale del-

<sup>49</sup> Cfr. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII, 134 nota; trad. it. cit., p. 17.

<sup>50</sup> *KrV* B 147.

<sup>51</sup> *KrV* A 167 / B 209.

<sup>52</sup> *Onomasticon philosophicum latino-teutonicum et teutonico-latinum*, cit., pp. 268-269, 326, 758.

<sup>53</sup> Cfr. *Philosophische Werke nach Raspens Sammlung / Gottfried Wilhelm von Leibniz. Aus dem Französischen mit Zusätzen und Anmerkungen von Johann Heinrich Friderich Ulrich, reformirten Prediger an der Charite, und bey dem Invalidencorps in Berlin*, Halle 1778-1780.

<sup>54</sup> *KrV* B 207, corsivo mio.

<sup>55</sup> *Prolegomena* Ak IV, 288; trad. it. cit., p. 79. Cfr. *KrV* A 102 / B 68.

<sup>56</sup> *KrV* B 208.

la sensazione, inteso come una rappresentazione semplicemente soggettiva»<sup>57</sup>. Questa rappresentazione, di per sé, «può solo far divenir coscienti che il soggetto è affetto da un qualcosa, ma a sua volta essa si rapporta a un oggetto in generale»<sup>58</sup>. In questo senso, la percezione è «la coscienza di un'intuizione empirica»<sup>59</sup> ovvero «la coscienza empirica»<sup>60</sup>, in cui si trova una sensazione generata dal fenomeno rappresentato. In un tardo *Randtext* alla *Logik Bauch* la *Wahrnehmung* viene addirittura a coincidere con la semplice impressione<sup>61</sup>. Come si è visto, il *Deutsches Wörterbuch* dei Grimm registra proprio intorno alla seconda metà del sec. XVIII un'importante trasformazione del significato della voce tedesca *Wahrnehmung*<sup>62</sup>. Questa nuova accezione comporta due specificazioni della vecchia *perceptio*: per un verso la determinazione del suo carattere sensibile<sup>63</sup>, per l'altro la sua stretta dipendenza dalla coscienza. Non è un caso che tale significato del termine si consolidi proprio a partire da Kant, e forse non sarebbe erroneo presumere di attribuire proprio a Kant la paternità di questo nuovo termine filosofico – tantopiù che il primo esempio riportato nel *Deutsches Wörterbuch* dei Grimm è tratto dalla *Critica della ragion pura*<sup>64</sup>.

La percezione intesa come *Wahrnehmung* dovrebbe dunque seguire, nell'ordine della *Stufenleiter*, la terza specie rappresentati-

<sup>57</sup> *KrV* B 207.

<sup>58</sup> *KrV* B 207-208.

<sup>59</sup> Kant, *Über eine Entdeckung*, Ak VIII, 217; trad. it. cit., p. 96. Il concetto di *Wahrnehmung* di cui si serve la prima *Critica* è altamente complesso e le definizioni qui riportate non pretendono, e nemmeno sono in grado, di esaurirne la problematicità.

<sup>60</sup> *KrV* B 207.

<sup>61</sup> Cfr. *Logik Bauch*, RT 126 (1794), p. 260-261.

<sup>62</sup> Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, cit., vol. XIII, coll. 963-965.

<sup>63</sup> In realtà la specificazione sensibile non è del tutto nuova, per quanto dalla metà del Settecento diventi costitutiva della nozione di *Wahrnehmung*: i Grimm riportano già una accezione di *Wahrnehmung* come legata al senso della vista.

<sup>64</sup> La percezione (*Wahrnehmung*) viene definita come una «rappresentazione accompagnata da una sensazione» (*KrV* B 147) e come «una sensazione di cui si abbia coscienza» (*KrV* B 272); è facile osservare come negli scritti dei primi due volumi di Ak, Kant utilizzi il tedesco *Wahrnehmung* con il significato allora ordinario di 'constatazione' o 'osservazione' (cfr., ad es., Ak I, 13, 23, 37, 227, 304, 501; Ak II, 92, 95, 99, 114, 116, 125, 141, 160, 162, 191, 226, 326, 343).

va introdotta da Kant, ossia la sensazione. Quest'ultima è definita come una rappresentazione accompagnata da coscienza, la quale si riferisce soltanto al soggetto come modificazione del suo stato. Ed è proprio questa peculiare natura soggettiva a caratterizzare la specie rappresentativa della sensazione, che le impedisce al contempo di rivendicare qualsiasi pretesa conoscitiva. In realtà, però, l'attribuzione di un vero e proprio *status* rappresentativo alla sensazione, in Kant, non è unívoca: nella *Dissertatio*, come si è visto, essa costituiva piuttosto la componente materiale delle rappresentazioni, determinandole nel loro carattere empirico; nella *Critica* la sensazione rientra, di contro, a pieno titolo tra le specie rappresentative, pur mantenendo la sua natura di «materia della conoscenza sensibile»<sup>65</sup> ovvero di materia del fenomeno<sup>66</sup>. «L'effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa in quanto noi veniamo affetti da quest'oggetto stesso – si legge all'inizio dell'«Estetica trascendentale» – è la sensazione (*Empfindung*)»<sup>67</sup> ed è proprio per suo mezzo che l'intuizione empirica è in grado di riferirsi al proprio oggetto, di cui presuppone necessariamente la presenza reale<sup>68</sup>. Come si precisa nella cosiddetta *Metaphysik K<sub>2</sub>*:

la sensazione è il *reale soggettivo* nella rappresentazione dei sensi. Nella misura in cui è riferita ad un oggetto, la sensazione può diventare una componente della conoscenza. [...]. La sensazione contrassegna qualcosa di *reale* nell'oggetto. In tutte le rappresentazioni dei sensi è necessario distinguere sensazione e intuizione. La forma dell'oggetto dei sensi, nella misura in cui è percepito, è intuizione<sup>69</sup>.

La sensazione non fornisce quindi informazioni sull'oggetto, ma «dati surrettizi»<sup>70</sup>, mere modificazioni dello stato del soggetto. Per questa ragione, una rappresentazione che possa elevarsi al livello della conoscenza deve muoversi al di là del mero riferimento al soggetto: solo una percezione che si riferisca all'oggetto – precisa Kant nella *Stufenleiter* – può essere ritenuta una conoscenza.

<sup>65</sup> *KrV A 50 / B 74.*

<sup>66</sup> *KrV A 20 / B 34.*

<sup>67</sup> *Ibidem.*

<sup>68</sup> *KrV A 50 / B 74.*

<sup>69</sup> *Metaphysik K<sub>2</sub>*, 150 s., M. Heinze p. 632, corsivo mio.

<sup>70</sup> *KrV A 36 / B 53.*

Tuttavia, il contributo della sensazione al processo conoscitivo (naturalmente entro la sfera empirica) rimane imprescindibile:

da che cos'altro, infatti, la nostra facoltà conoscitiva potrebbe essere provocata ad esercitarsi – scrive Kant in apertura alla *Critica* – se non dagli oggetti che toccano i nostri sensi, e che da un lato producono essi stessi rappresentazioni, dall'altro mettono in movimento l'attività del nostro intelletto perché confronti, unisca o separi queste rappresentazioni ed elabori in tal modo la materia grezza delle impressioni sensibili in una conoscenza degli oggetti, che è quel che noi chiamiamo esperienza?<sup>71</sup>

Entro l'ambito delle percezioni oggettive, o conoscenze, la prima specie rappresentativa che si incontra è l'intuizione. L'intuizione è una «rappresentazione immediata»<sup>72</sup> degli oggetti nella misura in cui questi producono un'affezione sui nostri sensi<sup>73</sup>. Essa è quindi la rappresentazione peculiare della sensibilità ovvero di quella «recettività del nostro animo nel ricevere le rappresentazioni in quanto ne viene in qualche modo affetto»<sup>74</sup>. Quel che caratterizza questa specie rappresentativa rispetto all'altra rappresentazione pertinente all'ambito della conoscenza è – come si evince dalla *Stufenleiter* – l'immediatezza con cui si riferisce all'oggetto, ossia la sua natura di *repraesentatio singularis*: «nessuna rappresentazione – tranne l'intuizione – si dirige immediatamente all'oggetto»<sup>75</sup>. L'intuizione si differenzia quindi dal concetto in quanto quest'ultimo è una *repraesentatio communis*, ovvero mediata, che rappresenta l'oggetto per mezzo di una nota comune a più cose<sup>76</sup>. Come rappresentazione immediata, l'intuizione è propriamente – precisa Kant – una rappresentazione di rapporti: «tutto ciò che nella nostra conoscenza appartiene all'intuizione [...] non contiene altro che semplici rapporti»<sup>77</sup>, e ciò sia rispetto

<sup>71</sup> *KrV* B 1.

<sup>72</sup> *KrV* A 25 / B 41.

<sup>73</sup> *KrV* B 69.

<sup>74</sup> *KrV* A 51 / B 75.

<sup>75</sup> *KrV* A 68 / B 93.

<sup>76</sup> Cfr. inoltre, a solo titolo di esempio, *Refl.* 2877, Ak XVI 556: «(*repraesentatio communis*) *Conceptus* è contrapposto all'*intuitus*: rappresentazione di ciò che è comune a più oggetti, quindi nella misura in cui può essere contenuta in cose diverse»; *Refl.* 2892, Ak XVI, 564.

<sup>77</sup> *KrV* A 49 / B 66.

al senso esterno, la cui rappresentazione «potrà contenere soltanto il rapporto di un oggetto con il soggetto»<sup>78</sup>, sia rispetto al senso interno, le cui rappresentazioni hanno come materia le rappresentazioni dei sensi esterni e, come forma, i rapporti di tempo in cui le poniamo<sup>79</sup>. Ed è infatti proprio a partire dalla specie rappresentativa delle intuizioni – e quindi esclusivamente entro la sfera delle rappresentazioni propriamente conoscitive – che Kant introduce la dicotomia puro / empirico, a seconda che le rappresentazioni in questione abbiano la propria origine completamente a priori, nella natura della facoltà rappresentativa, oppure nei sensi. Della stessa intuizione sono dunque contemplate due sottospecie. L'una, pura, costituisce la forma di ogni intuizione possibile: essa è quindi una rappresentazione «che non rappresenta nulla, se non nella misura in cui qualcosa viene posto nell'animo» ed è propriamente «il modo in cui l'animo viene affetto dalla sua propria attività, da questo porre cioè la propria rappresentazione, e quindi da se stesso»<sup>80</sup>. La forma dell'intuizione interna e prioritaria, quindi, sarà la rappresentazione pura del tempo, mentre la forma di quella esterna sarà lo spazio. L'altra, l'intuizione empirica, poggia di contro sulla sensazione ed è dunque possibile solo a posteriori<sup>81</sup>. Entrambe le sottospecie dell'intuizione, ivi comprese le intuizioni pure, pertengono tuttavia alla sensibilità o recettività dell'animo; alla spontaneità potrebbe di contro appartenere l'*intuitus originarius* ovvero l'intuizione intellettuale, che non presuppone a differenza di quello *derivativus* nessun tipo di contributo sensibile (e quindi la presenza reale dell'oggetto) – ma il cui possesso ed esercizio, secondo il celebre monito kantiano, è destinato a rimanere precluso all'animo umano<sup>82</sup>. Con l'intuizione si chiude quindi l'ambito di pertinenza della sensibilità; le altre rappresentazioni della *Stufenleiter* competono infatti tutte all'intelletto, nel suo uso puro ed empirico, e infine alla ragione.

È bene a questo punto notare che anche l'*Anschaauung*, oltre alla *Wahrnehmung*, costituisce in qualche misura un'innovazione

---

<sup>78</sup> *KrV* B 67.

<sup>79</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>80</sup> *KrV* B 67-68.

<sup>81</sup> Cfr. *KrV* A 50-51 / B 74-75.

<sup>82</sup> Cfr. *KrV* B 72.

introdotta dal linguaggio tecnico kantiano. Fu infatti proprio una serrata riflessione sugli elementi della conoscenza dei sensi che condurrà Kant all'elaborazione del tutto nuova di questi concetti, nella forma definitiva in cui ce li consegna la *Critica*. Le riflessioni in questione, per la grande parte raccolte nel *corpus* antropologico kantiano, scaturiscono dallo studio della *Psychologia empirica* baumgarteniana in specie dei paragrafi dedicati alla facoltà di sentire (§§ 534-544), e corrispondono secondo la partizione elaborata da Adickes ai §§ 15-24 dell'*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*<sup>83</sup>. Tranne le ultime due riflessioni più tarde (*Refl.* 296-297, datate da Adickes l'una intorno agli anni Ottanta e l'altra con certezza 1796-97) che non toccano affatto il tema in questione, il corpo centrale della sezione è composto da riflessioni che, sempre secondo la datazione di Adickes, appartengono al decennio tra il 1769 e il 1779.

Prendendo l'avvio dal § 535 della *Psychologia empirica* di Baumgarten, secondo cui «sensus repraesentat vel statum animae meae, internus, vel statum corporis mei, externus. Hinc sensatio est vel interna per sensum internum (conscientia strictius dicta), vel externa, sensu externo actuata», nella *Refl.* 267 (verosimilmente del 1769) Kant analizza le sensazioni della seconda specie, ossia quelle ottenute mediante i cinque sensi esterni<sup>84</sup>. La sensazione esterna può avere due tipi di oggetto, ossia un qualsiasi oggetto esterno oppure lo stato del corpo del soggetto. Questa specificazione relativa alla duplicità degli oggetti del senso esterno è assente in Baumgarten, il quale non pare richiamarsi così esplicitamente, come accade invece in Kant, al paradigma che oppone il soggetto all'oggetto, ma – in accordo con quello che si è voluto chiamare il «prospettivismo baumgarteniano» – tratta piuttosto della corrispondenza fra le rappresentazioni dello stato dello stato del mondo e quelle dello stato del proprio corpo (§ 534: «repraesentatio-

<sup>83</sup> Si tratta delle *Refl.* 263-297, Ak XV, 99-114.

<sup>84</sup> In questa sede non è possibile offrire una trattazione esaustiva del problema kantiano del senso interno, che già di per sé meriterebbe uno studio autonomo. Va tuttavia rilevato come l'elaborazione della teoria kantiana del senso interno sia molto probabilmente una eredità della filosofia meieriana, il quale accoglie l'influenza degli scritti di Locke, a cui risale la formulazione moderna di «senso interno» come esperienza che il soggetto fa di se stesso. Cfr. N. Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione*, cit., p. 170.

nes status mei presenti seu sensationes (apparitiones) sunt repraesentationes status mundi praesenti»<sup>85</sup>. Ed è proprio a partire da questa specificazione kantiana che si sviluppa la trattazione della *Wahrnehmung* nell'ambito dell'antropologia. L'illustrazione della sensazione relativa allo stato del corpo è perfettamente conforme a quella baumgarteniana (§§ 536-538): essa si genera a partire da un'impressione sugli organi di senso e appartiene all'ambito del sentimento inteso in senso lato. Invece, la trattazione dell'altro tipo di sensazione esterna, quella in base a cui ci si rappresenta un oggetto esterno, non trova un proprio antecedente nelle argomentazioni di Baumgarten: l'oggetto esterno colpisce i sensi o per via meccanica – ossia per mezzo di una pressione o di un urto, con un attrito (tatto) o attraverso i nervi (vista) e le fibre (udito) – o per via chimica (gusto e olfatto)<sup>86</sup>. In tal modo la sensazione esterna ha per oggetto un piacere o semplicemente una percezione. I sensi si distinguono così in sensi chimici, o sensi del piacere, e sensi meccanici, o sensi della percezione (*Sinne des Genießens, Sinne der Wahrnehmung*)<sup>87</sup>. Nella *Refl.* 279 (datata da Adickes verosimil-

<sup>85</sup> A questo riguardo sarebbe anche interessante notare come Kant si fermi sulla possibilità ammessa da Baumgarten di assimilare le *sensationes* alle *apparitiones*. Nella *Anthropologie Parow* (dell'inverno del 1772/73) si legge: «bisogna innanzitutto distinguere nettamente fra la sensazione (*Empfindung*) e il fenomeno (*Erscheinung*). Mediante la sensazione si esprimono i mutamenti che avvengono nel nostro corpo, mentre il fenomeno si dà quando noi ci rappresentiamo qualcosa di corrispondente a tale sensazione», Ak XXV, 272. La sensazione di per sé non produce quindi alcuna rappresentazione dell'oggetto, ma si circoscrive alla sfera delle impressioni puramente soggettive. Nella prima *Critica* questa posizione muta solo parzialmente: la sensazione diventa anch'essa una rappresentazione appercepita, seppur riferita soltanto al soggetto, di tutt'altro genere, però, rispetto al fenomeno che, pur essendo ancora una rappresentazione, non più è una mera produzione della sensibilità. Cfr. anche *Anthropologie Collins*, Ak XXV.1, 50-51: «una sensazione è la stimolazione dei nostri organi di senso; il fenomeno (*Erscheinung*) è la rappresentazione della causa della sensazione, ossia dell'oggetto che l'ha prodotta in me».

<sup>86</sup> La distinzione dei sensi sulla base del loro modello d'azione meccanico o chimico torna come tema conduttore della trattazione anche nelle lezioni, cfr. ad es. *Collins*, Ak XXV.1, 51; *Parow*, Ak XXV.1, 273; *Friedländer* Ak XXV.1, 494; *Pillau*, Ak, XXV.2, 743; *Menschenkunde*, Ak XXV.2, 912; *Mrongovius*, Ak XXV.2, 1246, *Busolt*, Ak XXV.2, 1454.

<sup>87</sup> Questa ultima specificazione dei sensi del piacere e della percezione è esplicita nell'aggiunta posteriore alla medesima *Refl.* (Ak XV, 102), che è anch'essa della prima metà degli anni Settanta (se non addirittura del 1770-1771).



mente verso il 1770-71, o perfino 1776) Kant torna su questo tema. Il sentimento e la percezione sono due momenti della sensazione che si distinguono fra loro per il fatto che il primo è soggettivo, il secondo è oggettivo. Questa riflessione kantiana mette però in luce un'ambiguità terminologica di non poco conto per l'elaborazione delle categorie di oggettività e soggettività del Kant maturo. Semplificando estremamente una questione assai complicata, si può dire che, nel lessico filosofico fino a Kant, i termini 'oggettivo' e 'soggettivo' significano la 'direzione' del riferimento di una determinata rappresentazione, all'oggetto o al soggetto<sup>88</sup>. Questo è anche il senso che si potrebbe trarre da questa riflessione, qualora la si affiancasse alla *Refl.* 267 in cui Kant individua il discrimine tra la percezione e il sentimento nel fatto che quest'ultimo si riferisce allo stato del corpo del soggetto, mentre la prima all'oggetto esterno. Ma l'oggettività, che nella *Critica della ragion pura* designa i caratteri di universalità e necessità delle conoscenze, viene qui riconosciuta soltanto alla percezione (come *Wahrnehmung*), che cessa dunque di essere una forma di rappresentazione generica del soggetto (quale è la *Perceptio*) e si rivolge precipuamente all'attualità dell'oggetto. Già a partire dai primi anni Settanta, Kant determina quindi il criterio della distinzione fra la sensazione *tout court* e la percezione intesa in senso stretto: possedendo un carattere oggettivo, la percezione sensibile può risultare il primo momento della processo che conduce alla conoscenza<sup>89</sup>.

Questa lettura è supportata dal fatto che la sequenza delle riflessioni immediatamente successive a quelle analizzate sposta l'attenzione dalla percezione all'intuizione. La *Refl.* 292 (probabilmente intorno al 1776-78) recupera la distinzione della *Refl.* 267 in cui

---

<sup>88</sup> Cfr. le analisi invece assai puntuali di M. Karskens, *The Development of the Opposition Subjective versus Objective in the 18th Century*, «Archiv für Begriffsgeschichte», XXV (1992), pp. 214-256, in specie pp. 231-252; cfr. inoltre C. La Rocca, *Soggetto e mondo*, cit., in particolare pp. 21-52.

<sup>89</sup> Cfr. Ak XV, 57, *Refl.* 158a (1773-5?; 1776-8?) in cui Kant individua le due facoltà originarie dell'anima nella facoltà di conoscere (*erkennen*) e in quella di sentire (*empfinden*), che si differenziano fra loro per il fatto che, nell'esercizio della prima, l'anima si rivolge a qualcosa di esterno ad essa, mentre, nel praticare la seconda, si rivolge solo a se stessa e ai mutamenti del proprio stato. La conoscenza implica sempre il riferimento a un oggetto e dunque solo la percezione, e non il sentimento (*Gefühl*), può entrare a costituire una conoscenza.

si descriveva il duplice riferimento della sensazione esterna. «La sensazione genera un'intuizione o un'impressione: oggettivamente o soggettivamente. Vista e tatto appartengono alla prima; i restanti alla seconda»<sup>90</sup>. Ricalcando la suddivisione della riflessione precedente, l'intuizione presenta le caratteristiche che contrassegnavano la percezione come *Wahrnehmung*, ossia il comportare un effettivo riferimento all'oggetto e non essere quindi la mera rappresentazione di uno stato del soggetto. L'intuizione e, prima, la percezione costituiscono così l'ambito dei cosiddetti «sensi oggettivi»<sup>91</sup>, i primi passi verso la costituzione della conoscenza. Si badi che nella *Refl.* 1483 Kant dà ragione del legame che salda la triade *Anschauung / Wahrnehmung / Gefühl*, riconducendo – accanto alla distinzione ormai ferma tra la componente soggettiva (*Gefühl*) e quella oggettiva (*Wahrnehmung*) dell'*Empfindung* – l'*Anschauung* e l'*Eindruck* a specificazioni della *Wahrnehmung*<sup>92</sup>.

Questa nuova accezione della *Wahrnehmung* è quindi una novità tutta kantiana che designa una rappresentazione recante i caratteri di sensibilità, coscienza e il riferimento non alle condizioni mutevoli del soggetto, ma a un oggetto esterno attuale. A partire dagli anni Settanta, la percezione intesa in questo senso diventa un termine tecnico della filosofia kantiana. Ma la storia della *Wahrnehmung* non è affatto quella della *Perception* posta all'inizio della *Stufenleiter*, che Kant intende semplicemente come rappresentazione cosciente<sup>93</sup>. In effetti, tutte le rappresentazioni con cui si ha a che fare nel processo conoscitivo sono essenzialmente percezioni (*Perceptionen*), ossia sono rappresentazioni che devono anzitutto essere coscienti. Tuttavia in questa sede Kant conferisce alla percezione *tout court* quest'unico contrassegno, privandola cioè del carattere di oggettività conferito invece alla *Wahrnehmung* nelle riflessioni degli anni Settanta. Tale carattere viene ora assegnato a una sua sottospecie: a seconda che la percezione si riferisca esclusivamente al soggetto (di cui sarebbe una modificazione) o piuttosto all'oggetto, essa diventa una semplice sensazione o una

<sup>90</sup> Ak XV, 110, *Refl.* 292.

<sup>91</sup> Ak XV, 108, *Refl.* 287.

<sup>92</sup> Ak XV, 693, *Refl.* 1483.

<sup>93</sup> Cfr. *KrV* A 320 / B 377.

conoscenza<sup>94</sup>. Nella *Critica della ragion pura* il rapporto è dunque fra sensazione e percezione intesa come *Perception*, per cui non è più la sensazione esterna a generare la percezione (*Wahrnehmung*), qualora venga riferita a un oggetto esterno, ma è la percezione (*Perceptio*) che, se riferita soltanto allo stato del soggetto, genera una sensazione, mentre, assumendo il carattere di oggettività, apre la via alla conoscenza. In questa maniera mutano anche i termini del rapporto fra la percezione (*Perceptio*) e l'intuizione: quest'ultima è una percezione oggettiva, ossia una conoscenza che si riferisce in maniera immediata all'oggetto, procurandone una conoscenza di tipo singolare. Tuttavia si è portati a credere che la percezione (come *Wahrnehmung*) come viene intesa nelle riflessioni sull'antropologia degli anni Settanta sia in qualche modo legata alla nozione più matura di intuizione, quale è presentata nella *Critica*, se non addirittura che la prima sia la formulazione originaria della seconda. Nella *Refl. 1482*, Kant richiama infatti la suddivisione della sensazione (*Empfindung*) in sensazione meramente riferita al soggetto, ossia sentimento (*Gefühl allgemein genommen*)<sup>95</sup>, e sensazione riferita all'oggetto – che si era incontrata nella *Refl. 267*, molto verosimilmente più antica. Se nella *Refl. 267* questa seconda specie oggettiva di sensazione era rappresentata dalla percezione, ora Kant vi sostituisce il termine *Anschauung*, ribadendone però la peculiarità oggettiva e, anzi, chiamandola ora a costituire la componente oggettiva della conoscenza. Anche se oggi può suonare assai curioso, è interessante notare che il termine *Anschauung* compare solo molto tardi nella terminologia filosofica, al punto che la sua prima accezione in Kant risale allo scritto *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* del 1763<sup>96</sup>. Lo stesso Adickes rileva come già nella *Refl. 1482* si

<sup>94</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>95</sup> *Refl. 267*, Ak XV.1, 101: «le sensazioni esterne sono di sue tipi: 1. quelle mediante cui abbiamo una sensazione dell'oggetto; 2. quelle mediante cui abbiamo una sensazione del nostro corpo. Queste ultime vengono dette sentimento in senso generale e accompagnano tutte le altre impressioni forti sugli organi».

<sup>96</sup> Cfr. N. Hinske, «Einleitung» a *Kant-Index*, vol. 14: *Personenindex zum Logikcorpus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1991, p. XVII, nonché il diagramma che mostra la curva di frequenza relativa all'utilizzo del termine *Anschauung* nell'*Auszug aus der Vernunftlehre* di Meier e nelle *Vorlesungsnachschriften* di logica di Kant, *ivi*, p. LXIII. Parimenti significativo è il fatto che

cominci a delineare un'evoluzione della terminologia kantiana: a tal proposito rimanda a un passo del *Berliner Anthropologie-Heft Ms. 400*, in cui i termini della questione sono ormai decisamente mutati, in maniera molto significativa. Lì si legge:

il corpo subisce affezioni per mezzo dei sensi esterni. Alcune dall'esterno, altre dall'interno. I sensi responsabili del primo tipo di affezioni sono sensi dell'intuizione (*Sinne der Anschauung*), gli altri, sensi della sensazione (*Sinne der Empfindung*). In tutti i sensi vanno distinti due elementi: l'intuizione e la sensazione. I sensi dell'intuizione sono oggettivi, quelli della sensazione, soggettivi. I primi ci presentano gli oggetti, mentre gli altri non sono che il modo in cui noi ne veniamo affetti, per esempio, con la vista io percepisco gli oggetti (*ich nehme Gegenstände wahr*), ma con l'olfatto sento (*ich empfinde*) semplicemente un'impressione (*Eindruck*)<sup>97</sup>.

In entrambi questi passi, dunque, l'oggettività, ossia la capacità di fornire una rappresentazione dell'oggetto, non è più attribuita alla percezione, ma all'intuizione, che la ricomprende in sé come un suo momento costitutivo.

Se questa è la situazione entro la sfera della sensibilità, ben altro si riscontra nell'ambito dell'intelletto, che rappresenta l'altro «tronco della conoscenza umana»<sup>98</sup>. Secondo la celebre massima kantiana «per mezzo della prima gli oggetti ci vengono *dati*, mentre per mezzo del secondo essi vengono *pensati*»<sup>99</sup>. Ciò significa che l'intelletto, a differenza della sensibilità, ha una natura spontanea e non recettiva ed è dunque in grado di «produrre da se stesso le proprie rappresentazioni»<sup>100</sup>. La specie rappresentativa che gli compete è quella dei concetti, mediante cui svolge la propria attività di giudizio<sup>101</sup>. A differenza delle intuizioni, i concetti non si basano sull'affezione della capacità rappresentativa da parte degli oggetti, ma sulla sua funzione (*Funktion*) spontanea, consi-

---

nel *Deutsches Wörterbuch* dei Grimm (vol. 1, col. 436) le prime occorrenze della voce *Anschauung* vengono rintracciate in Goethe, Kant e Fichte.

<sup>97</sup> *Anthropologie Friedländer*, Ak XXV.1, 465-728, semestre invernale 1775/76 (qui, p. 493), come uno fra i molti esempi offerti dalle lezioni kantiane di antropologia.

<sup>98</sup> *KrV A 15 / B 29*.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *KrV A 51 / B 75*.

<sup>101</sup> *KrV A 68-69 / B 93-94*.

stente nell'«unità dell'operazione che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune»<sup>102</sup>. Per questa ragione i concetti sono rappresentazioni discorsive o mediate che si riferiscono all'oggetto non immediatamente, ma mediante altre sue rappresentazioni (siano esse intuizioni o, a loro volta, concetti)<sup>103</sup>. Il concetto è altresì, come si è visto, una rappresentazione comune, poiché «deve essere pensato come una rappresentazione che sia contenuta in un'infinita quantità di differenti rappresentazioni possibili (come loro nota comune caratteristica) e quindi le comprenda *sotto di sé*»<sup>104</sup>.

A quest'osservazione kantiana va tuttavia preposta la distinzione tra l'accezione pura e quella empirica del concetto, analoga a quella introdotta tra le intuizioni. Il concetto empirico è una rappresentazione data a posteriori, riposa su intuizioni empiriche e conduce all'elaborazione di giudizi a loro volta empirici, privi dei caratteri di universalità e necessità delle conoscenze a priori<sup>105</sup>; il concetto puro, di contro, non contiene nessuna sensazione, ma «solo la forma del pensiero di un oggetto in generale»<sup>106</sup>, allo stesso modo in cui le intuizioni pure non contenevano altro che la forma in cui qualcosa poteva essere intuito. I concetti puri sono anzi precisamente «atti del pensiero puro»<sup>107</sup> che si riferiscono agli oggetti del tutto a priori. La qualificazione, classica anche entro la tradizione della logica generale wolffiana, della *prima operatio mentis* intesa come rappresentazione comune, ovvero come rappresentazione di una nota astratta da più cose, non trova spazio nella critica della ragione kantiana. Pur mantenendo la propria natura di rappresentazione complessa, il concetto della logica trascendentale, specificamente nella sua accezione empirica, non astra nulla, e tantomeno da nulla<sup>108</sup>. Esso è piuttosto il risultato della sussunzio-

<sup>102</sup> *KrV* A 68 / B 93.

<sup>103</sup> *KrV* A 68 / B 93; A 220 / B 267 s.

<sup>104</sup> *KrV* B 40; *Logik Bauch*, Ak XXIV, 40-42 e 44; *Logik Blomberg*, Ak XXIV, 252: «il concetto non è affatto una rappresentazione semplice. Il concetto è il risultato di più rappresentazioni».

<sup>105</sup> Cfr. *KrV* A 47 / B 64.

<sup>106</sup> *KrV* A 50-51 / B 74-75.

<sup>107</sup> *KrV* A 57 / B 81.

<sup>108</sup> La definizione della *Logik Jäsche* (Ak IX, 95) richiama con grande probabilità il senso tradizionale del concetto all'interno della logica generale, e non di quella trascendentale.

ne del molteplice rappresentativo dell'intuizione sotto un concetto puro. Tanto il concetto empirico quanto quello puro sono rappresentazioni comuni, ma in un senso peculiare: il primo perché raccoglie in sé il molteplice rappresentativo dell'intuizione e presenta una sintesi empirica<sup>109</sup>; il secondo perché si può riferire in generale agli oggetti, e abbraccia in sé «una sintesi su cui, come condizione a priori, poggia l'esperienza in generale»<sup>110</sup>. La caratterizzazione dei concetti come rappresentazioni comuni riposa dunque in Kant precipuamente sul loro carattere di rappresentazioni sintetiche, di funzioni e atti del pensiero – e ciò al di là del fatto che il materiale su cui esercitano questa attività sintetica sia costituito dalle intuizioni empiriche o dalle relazioni (pensate solo a priori) delle percezioni in ogni esperienza possibile<sup>111</sup>.

Seguendo le tappe delle dicotomie kantiane della *Stufenleiter*, i concetti puri possono a loro volta avere origine direttamente nell'intelletto o nelle immagini pure della sensibilità, senza per questo compromettere la loro natura di rappresentazioni a priori. Nel secondo caso si hanno i concetti puri della matematica e della geometria, costruiti a partire dalle intuizioni pure di spazio e tempo in cui essi vengono esibiti *in concreto*, ancorché a priori<sup>112</sup>; nel primo caso, invece, si danno i concetti derivanti a priori dalla natura stessa dell'intelletto, detti *notiones*<sup>113</sup>. Come rimarca il *Wörterbuch* di Schmid, la nozione è «un concetto puro dell'intelletto che si origina dal riferimento della forma di un giudizio ad un oggetto»<sup>114</sup>. Entro la prospettiva della *Stufenleiter* le nozioni sono dunque assimilabili *in toto* alle categorie dell'intelletto puro, ovvero ai «concetti di un oggetto in generale, per mezzo dei quali si considera l'intuizione di quell'oggetto in quanto *determinata* rispetto ad una delle *funzioni logiche* del giudicare»<sup>115</sup>. Sicché, come le intuizioni pure di spazio e tempo erano le forme della sensibilità, le categorie sono le «forme del pensiero, che contengono semplicemente

<sup>109</sup> Cfr. *KrV* A 220 / B 267.

<sup>110</sup> *KrV* A 220 / B 267.

<sup>111</sup> Cfr. *KrV* A 221-222 / B 269.

<sup>112</sup> Cfr. *Prolegomena*, Ak IV, 281; trad. it. cit., p. 63.

<sup>113</sup> Cfr. *Refl.* 2849, Ak XVI, 546; *Refl.* 2855, Ak XVI, 547; *Refl.* 2857, Ak XVI, 548.

<sup>114</sup> Schmid, *Wörterbuch*, cit. p. 403.

<sup>115</sup> *KrV* B 128.

la facoltà logica di unificare a priori in una coscienza il molteplice dato nell'intuizione»<sup>116</sup>. Esse sono dunque propriamente le regole mediante cui l'intelletto pensa a priori l'unità dei fenomeni.

Accanto alle categorie, sempre nell'ambito dei concetti puri, Kant introduce una specificazione ulteriore, costituita dalla forma rappresentativa dell'idea. Le idee sono infatti a loro volta concetti puri, ma composti di nozioni, e la loro peculiarità consiste nell'impossibilità che il loro oggetto possa venir esibito *in concreto*, nell'esperienza. Esse, a differenza delle *notiones* e degli altri concetti puri dell'intelletto, sono concetti di ragione ossia di quella facoltà dei principi «che non si dirige mai in primo luogo all'esperienza o a un qualche oggetto, bensì all'intelletto, per fornire a priori un'unità mediante concetti alle molteplici conoscenze di quest'ultimo»<sup>117</sup>. La differenza tra le due ultime specie di concetti puri emerge chiaramente da una riflessione risalente al periodo che va dal 1776 alla prima metà del decennio successivo, in cui Kant scrive:

la nozione è un concetto che non è tratto dall'esperienza; l'idea è una nozione il cui oggetto non può affatto venir dato nell'esperienza; esse non possono dunque nemmeno condurre a oggetti reali, poiché questi ultimi devono essere tutti compresi entro un'esperienza possibile; ma servono a condurre alla massima perfezione mediante la ragione in vista dell'esperienza e dell'uso delle loro regole, come anche a mostrare che non tutte le cose possibili sono oggetti d'esperienza e che i principi della possibilità di quest'ultima non valgono per le cose in se stesse e nemmeno per gli oggetti d'esperienza intesi come cose in sé<sup>118</sup>.

L'idea è d'altra parte la specie rappresentativa verso cui tende la *Stufenleiter* nel suo complesso e la cui funzione consiste precipuamente nel chiarire in che modo vadano intese le differenti rappresentazioni al fine di riconsegnare a ognuna, e in particolare proprio all'idea, il suo significato originario. Nella prima sezione della «Dialettica trascendentale», Kant riconosce esplicitamente di riferirsi all'accezione che il termine aveva assunto nella riflessione platonica, dove veniva contrassegnato in maniera triplice: le idee

---

<sup>116</sup> *KrV* B 305-306.

<sup>117</sup> *KrV* A 302 / B 359.

<sup>118</sup> *Refl.* 2837, Ak XVI, 539-540.

di Platone erano infatti «un qualcosa che non è derivato dai sensi», che «oltrepassa di gran lunga i concetti dell'intelletto [...], giacché nell'esperienza non troverà mai nulla che le si adegui» e, infine, «gli archetipi delle cose stesse, e non soltanto le chiavi di accesso a esperienze possibili»<sup>119</sup>. Ma, soprattutto, nella concezione platonica dell'idea si condensava lo spirito vivo di quella filosofia, ossia la convinzione che la facoltà conoscitiva umana (nella fattispecie: la ragione) fosse mossa per sua propria natura da un'esigenza 'trascendente', che la portava a valicare i confini di ogni osservazione empirica dei fenomeni alla ricerca dei propri oggetti che non si lasciavano esaurire completamente entro la sfera dell'esperienza<sup>120</sup>. Così, la stessa 'idea' kantiana – pur abbandonando in certa misura la connotazione archetipa del platonismo, in parte riassorbita dalla sua qualificazione in senso euristico<sup>121</sup> – è un «concetto necessario della ragione, al quale non può essere dato nessun oggetto corrispondente nei sensi»<sup>122</sup>. L'esercizio della ragione nel suo uso puro avrà dunque a che fare con idee, le quali saranno *trascendentali*, «poiché considerano ogni conoscenza dell'esperienza come determinata per mezzo di una totalità di condizioni assoluta»<sup>123</sup>; *necessarie*, perché essendo «assegnate dalla natura stessa della ragione, si riferiscono quindi necessariamente all'uso dell'intelletto nel suo complesso»<sup>124</sup>; e *trascendenti*, perché «oltrepassano il confine di ogni esperienza, nella quale non potrà mai presentarsi un oggetto adeguato all'idea trascendentale»<sup>125</sup>. Le idee trascendentali – nelle loro tre specie psicologica, cosmologica e teologica – sono dunque concetti di quel *maximum* costituito dalla totalità assoluta di tutte le condizioni, ovvero, in termini kantiani, dall'«unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni in generale»<sup>126</sup>. Questa peculiare accezione dell'idea – con cui dovrà necessariamente mi-

<sup>119</sup> *KrV* A 313 / B 370.

<sup>120</sup> Cfr. *KrV* A 314-320 / B 370-376.

<sup>121</sup> Cfr. la sezione conclusiva della «Dialettica trascendentale», intitolata significativamente «Dello scopo finale della dialettica naturale della ragione umana», *KrV* A 669-704 / B 697-732.

<sup>122</sup> *KrV* A 327 / B 383.

<sup>123</sup> *KrV* A 327 / B 383-384.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> *KrV* A 334 / B 391.



surarsi ogni ripresa del termine da parte della filosofia posteriore a Kant – appare nella sua forma più nitida proprio con la prima edizione della *Critica della ragion pura*, segnando – come ha rimarcato Hinske<sup>127</sup> – una doppia cesura della riflessione kantiana. Per un verso, rispetto alla tradizione britannica della *way of ideas*, per l'altro, rispetto alla propria concezione dell'idea che, almeno fino agli anni Settanta, si rendeva colpevole, come si è visto, proprio della medesima negligenza nell'uso promiscuo del termine poi apertamente denunciato nella *Critica*.

L'idea non è tuttavia l'unica voce della tassonomia delle rappresentazioni a subire profonde rivisitazioni nel corso della riflessione kantiana. Il lascito manoscritto e gli appunti delle lezioni che ci sono pervenuti costituiscono una copiosa fonte di informazioni per ricostruire il cammino che ha condotto Kant, a partire dal confronto con i propri autori, all'identificazione di quelle precise specie rappresentative, nonché alla loro sistemazione ordinata entro la *Stufenleiter* della prima *Critica*.

### 3. L'elaborazione della *Stufenleiter*

Indipendentemente dal valore sistematico che Kant aveva potuto riconoscerle, è tuttavia fuori di dubbio che la tassonomia delle rappresentazioni ha rivestito un ruolo fondamentale all'interno della sua riflessione. Almeno a partire dalla fine degli anni Sessanta Kant vi ritorna incessantemente, tentando di volta in volta nuovi arrangiamenti, introducendo e lasciando cadere voci e corrispondenze – un lavoro fervente di cui si trova testimonianza nel *corpus* logico, nella fattispecie in gran parte delle trascrizioni delle lezioni, nonché in un cospicuo gruppo di *Reflexionen* che occorre analizzare più in dettaglio.

Il primo problema che si incontra nel gruppo di *Reflexionen* apposte alla prima sezione dell'*Auszug* di Meier (§§ 10-40) concerne la necessità di distinguere la conoscenza dalla rappresenta-

---

<sup>127</sup> Cfr. N. Hinske, *Ricezione e trasformazione del senso originario di 'idea' in Kant*, cit., pp. 119-132. Il lavoro di Hinske è, a quanto ci consta, l'unico che abbia richiamato l'attenzione sull'importanza della *Stufenleiter* kantiana come termine per il confronto con l'evoluzione della terminologia critica.

zione *qua talis*. In quella sezione, intitolata alla «Conoscenza erudita in generale», Meier sosteneva infatti, come si è visto, la quasi perfetta equipollenza dei due termini: «La *conoscenza (cognitio)* è o un insieme di più rappresentazioni o l'atto mediante cui si genera una rappresentazione di una cosa. Senza commettere nessun errore ragguardevole, si può anche ritenere che la rappresentazione e la conoscenza siano una e medesima cosa»<sup>128</sup>. L'esigenza kantiana di scindere i due termini incomincia a delinearci fin dalla metà degli anni Cinquanta e diviene manifesta in due riflessioni che Adickes riconduce con sicurezza alla fase  $\beta^1$  (quindi, secondo le indagini più recenti, si assume come *terminus ad quem* il semestre invernale 1756/57)<sup>129</sup>. Si tratta in particolare della *Refl. 1681*, in cui, rispetto alla discussione circa la confusione e la distinzione delle conoscenze affidata al § 14 dell'*Auszug*, Kant rimarca che mentre «l'autore tratta della conoscenza; noi vogliamo trattare dell'idea in generale»<sup>130</sup>. Dalla nota kantiana emergono due elementi degni di attenzione, a conferma di quanto detto sinora: innanzitutto il fatto che, ancora in quegli anni, Kant si serviva in maniera pressoché indifferenziata dei termini 'rappresentazione' e 'idea'; in secondo luogo, l'esigenza manifesta di riconoscere, nella conoscenza, una specificazione dell'attività originaria dell'animo, che ha appunto una natura rappresentativa. Quest'ultima convinzione, in particolare, trova conferma sia in una serie di riflessioni coeve o di poco successive, in cui la conoscenza è esplicitamente qualificata come un tipo particolare di rappresentazione, sia – come vedremo – dalle pagine del *corpus* logico dedicate alla scala progressiva delle attività dell'anima, gli autentici lavori preparatori della tassonomia delle rappresentazioni della prima *Critica*. Così, nella *Refl. 1677*, Kant ricalca e corregge il § 11 di Meier: «*cognitio est complexus repraesentationum clararum*. La nozione della rappresentazione (*repraesentation*) è più generale; poiché comprende sotto di sé anche quelle *obscurae*, che nemmeno sappiamo di avere»<sup>131</sup>; parimenti, nella *Refl. 1682* distingue

<sup>128</sup> Meier, *Auszug*, § 11.

<sup>129</sup> Cfr. E. Conrad, *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft*, cit., pp. 71-74.

<sup>130</sup> *Refl. 1681*, Ak XVI, 80-81.

<sup>131</sup> *Refl. 1677*, Ak XVI, 79.

esplicitamente le tre voci sinonimiche meieriane: «rappresentare (*Vorstellen*), conoscere (*erkennen*), pensare (*Denken*)»<sup>132</sup>.

La separazione tra la rappresentazione e la conoscenza – che si pone, come si è visto, alla base della gnoseologia kantiana – ha dunque già qui la propria origine, nella seconda metà degli anni Cinquanta. Solo in un gruppo di riflessioni successive, e tuttavia di datazione incerta, incomincia a delinearsi la strategia che Kant intende seguire per giustificare la distinzione introdotta. Si tratta della considerazione che la rappresentazione, come termine elementare, può presentarsi nell'animo con un duplice riferimento: al soggetto, come semplice modificazione del suo stato, oppure all'oggetto, consegnando informazioni su quest'ultimo. Nel primo caso la rappresentazione non è che una sensazione, nel secondo è invece una conoscenza propriamente detta. La distinzione tra percezioni (*perceptiones*) soggettive e oggettive, incontrata nella *Stufenleiter*, sembra affondare qui le proprie radici, in un giro d'anni che Adickes ha ritenuto successivo a quello sopra considerato, e probabilmente relativo alla prima metà degli anni Settanta. La conoscenza – scrive Kant in quegli anni – «è una rappresentazione oggettiva; quella soggettiva è sensazione»<sup>133</sup> e, ancora, «quella di cui sono cosciente: *cognitio*. La *perceptio* è soggettiva»<sup>134</sup>. Il richiamo alla *perceptio* non deve ingenerare sospetti: Kant lo intende qui con grande probabilità come sinonimo perfetto di *repraesentatio*, sulle orme dell'equivalenza stabilita nel § 10 dell'*Auszug*.

Già nella seconda metà degli anni Cinquanta, quindi, Kant lascia cadere l'equivalenza tra rappresentazione e conoscenza, riconoscendo la loro omogeneità di genere, ma anche l'antecedenza della prima alla seconda. La conoscenza è in quegli anni l'insieme delle rappresentazioni chiare, ovvero coscienti. Successivamente questa distinzione viene argomentata riflettendo sul duplice rispetto, soggettivo e oggettivo, della rappresentazione. Ciò comporta l'introduzione di una nuova specie rappresentativa, la sensazione, entro lo schema a due assunto fino ad allora. Si ha dunque il gene-

<sup>132</sup> *Refl.* 1682, Ak XVI, 81. La datazione è incerta, ma indicativamente compresa tra il 1760 e il 1769.

<sup>133</sup> *Refl.* 1685, Ak XVI, 83; cfr. anche *Refl.* 2834, Ak XVI, 536 (1769-1770): «sensazione soggettiva. Intuizione [e] concetto oggettivi».

<sup>134</sup> *Refl.* 1686, Ak XVI, 83.

re sommo delle rappresentazioni, entro cui si riconoscono come specificazioni le rappresentazioni oscure, quelle chiare, quelle chiare e soggettive ovvero le sensazioni, e quelle chiare e oggettive ovvero le conoscenze. Siamo ormai negli anni Settanta e, conformemente a quel che già si era stabilito nella *Inauguraldissertation*, la classificazione delle voci rappresentative procede anche all'interno della specie della conoscenza. Kant ha già scoperto in quegli anni il criterio della materia e della forma per analizzare le rappresentazioni, e ad esso si richiama per ordinare le rappresentazioni conoscitive.

Incominciamo l'analitica dell'intelletto e scomponiamo le sue operazioni. Dapprima distinzione tra materia (oggetto [*object*]) e forma (il nostro oggetto [*Gegenstand*] è solo la forma). La conoscenza secondo la materia si dice in generale rappresentazione. La conoscenza della forma presuppone la coscienza. (Quindi nella logica presupponiamo la coscienza.) (Secondo) la forma è intuizione o concetto. La conoscenza per concetti è il pensiero. [...] (<sup>s</sup> *Formaliter cognitio est vel intuitus (sensitivi) [vel] conceptus: discursiva (intellectualis). Logica forma. Cogitatio*)<sup>135</sup>.

L'intuizione e il concetto vengono dunque inseriti nella partizione delle rappresentazioni in seguito al riconoscimento di una loro specifica forma conoscitiva. La presa di distanza dall'equivalenza meieriana tra conoscere e rappresentare è ormai compiuta e, con essa, la nuova concezione della conoscenza come concorso di precise specie rappresentative. A partire dai primi anni Settanta questa posizione kantiana appare consolidata e ritorna, senza variazioni notevoli, in numerose riflessioni risalenti al medesimo decennio. La *summa* delle specie rappresentative fino ad allora individuate è contenuta, nella maniera più precisa, nella *Refl. 1705*, probabilmente della seconda metà degli anni Settanta.

---

<sup>135</sup> *Refl. 1694*, Ak XVI, 85-86 (1773-77, aggiunta posteriore 1776-78); cfr. anche *Refl. 1695*, Ak XVI, 86 (medesimi anni): «la rappresentazione è conoscenza o sensazione. Quella è intuizione o concetto», nonché *Refl. 1704* (Ak XVI, 88) (1776-79), che istituendo una nuova relazione tra sentimento e sensazione, quest'ultima intesa come intuizione empirica, contraddice però in parte quella che sarà la posizione kantiana matura: «ogni riferimento della rappresentazione è o semplicemente al *soggetto*, e compete quindi al *sentimento*, o anche all'*oggetto* e compete alla conoscenza. Nell'ultimo caso essa è *intuizione o concetto*, intuizione empirica: sensazione, o intuizione pura».

Le rappresentazioni si distinguono in soggettive o oggettive. Quelle oggettive sono intuizione e concetto; oppure così: tutte le rappresentazioni sono sensazione o conoscenza. Quella rappresenta solo una modificazione in noi, questa un oggetto. [...] Conoscenza è intuizione o concetto. Singolare o comune. Apprendere o pensare. Entrambi oscuri, chiari, distinti. [...]. Non si devono scambiare le sensazioni per conoscenza<sup>136</sup>.

Alle tre voci della prima, provvisoria, tassonomia del rappresentare, se ne aggiungono quindi altre due, e la scala risulta ora pentapartita: rappresentazione in generale, sensazione (rappresentazione riferita al soggetto), conoscenza (rappresentazione riferita all'oggetto), intuizione (rappresentazione conoscitiva singolare), concetto (rappresentazione conoscitiva comune). Rispetto alla versione definitiva della *Stufenleiter* del 1781 mancano le due specie della *notio* e dell'*idea*<sup>137</sup>.

In realtà, i termini *notio* e *idea* compaiono relativamente presto tra le riflessioni kantiane, tuttavia in un senso assai distante da quello che assumeranno nella *Critica*. Risale infatti alla fase  $\beta^1$  la prima riflessione del *corpus* logico in cui trovano spazio le due voci in questione. Si tratta della *Refl.* 1678, apposta al § 12 dell'*Auszug meieriano*, in cui veniva illustrata la nozione di *obiectum cognitionis et repraesentationis*, che Kant integra, come si è visto nel capitolo precedente, con la specificazione più tipicamente wolffiana della *differentia notionum materialis et formalis*: «*Repraesentationes distinguuntur vel materialiter vel formaliter*. La *differentia materialis* è quella che deriva dalla diversità dell'oggetto rappresentato, come l'idea di un *universale est idea abstracti* o *notio*, l'idea di un *ens singulare* è *idea singularis*»<sup>138</sup>. La nozione e l'idea si distinguono quindi *materialiter*, ossia in base al loro oggetto: l'una rappresenta un che di universale o astratto, l'altra un che di particolare o singolare. Questo criterio ha ben poco a che fare con le definizioni

<sup>136</sup> *Refl.* 1705, Ak XVI, 88; cfr. anche *Refl.* 1690 (probabilmente primi anni Settanta) Ak XVI, 84, in cui compare già sia l'emendazione relativa all'opposizione dell'ordine (e non dell'indistinzione *à la Meier*) rispetto alla confusione, sia la coppia «*sinnliche / Verstandesdeutlichkeit*».

<sup>137</sup> L'oscurità viene ora inserita in un momento successivo, quindi la *perceptio*, intesa come rappresentazione cosciente, sembra perdere la sua posizione originaria: non tutte le specificazioni rappresentative sono dunque *perceptions*, in quanto alcune possono darsi nella sfera della non-coscienza.

<sup>138</sup> *Refl.* 1678, Ak XVI, 79.

della *Critica*, che intendevano con la prima un concetto intellettuale puro e nella seconda un concetto di ragione irrealizzabile nel concreto dell'esperienza. La concezione del Kant della fine degli anni Cinquanta sembra invece ricalcare fedelmente la distinzione presentata da Wolff nella *Psychologia empirica*, secondo cui con *notio* va intesa una «repraesentatio rerum in universali seu generum et specierum»<sup>139</sup>, mentre con *idea* la «rei singularis imago, quae entis in universali imaginem seu notionem in se continet»<sup>140</sup>. Parimenti, l'*Acroasis logica* di Baumgarten riportava al § 44: «conceptus singularis vel individui est *idea*; conceptus communis s. eiusdem in pluribus, est *notio*\* (\*un concetto comune a molti)». Lo stesso Meier, nell'*Auszug*, aveva percorso una via analoga, introducendo però la *notio* e l'*idea* nell'ambito della trattazione delle tre vie mediante cui è possibile pervenire ai concetti<sup>141</sup>. Come si è visto, esse conducevano a tre tipi di concetti: al concetto empirico (*conceptus per experientiam formatus*), al concetto astratto (*conceptus abstractus, notio*) e al concetto prodotto mediante una *combinatio conceptuum* che poteva essere, a propria volta, *arbitraria, logica, erudita philosophica e rationalis*<sup>142</sup>. Entro l'ambito dei concetti astratti o *notiones*, Meier introduce però una distinzione importante per la riflessione kantiana: «i concetti che non sono astratti sono *concetti singolari (conceptus singularis, idea)*. Ad es. Leibniz. Tutti i concetti empirici immediati sono concetti singolari»<sup>143</sup> (dove per concetto empirico immediato intendeva, a quanto attesta il § 256, ogni concetto di cose reali e presenti<sup>144</sup>). Come si è visto, questa medesima differenza tra *notio* e *idea* ritorna in Kant negli anni Cinquanta, mentre la loro concezione matura, quale si presenta nella *Critica*, incomincia a delinearsi soltanto verso i primissimi anni Settanta, muovendo proprio dall'analisi di questo gruppo di paragrafi meieriani. Kant illustra infatti le *notiones* entro la partizione dei concetti in *dati* o *factitii*, e i primi a priori

<sup>139</sup> Wolff, *Psychologia empirica*, § 49.

<sup>140</sup> *Psychologia empirica*, § 52, in cui Wolff si pronuncia contro l'apparente identificazione dei due termini (come ad es. in *Logica*, vol. 2, § 34, in cui si legge: «rerum in mente repraesentatio *Notio*, ab aliis *Idea* appellatur»).

<sup>141</sup> Cfr. *Auszug*, § 254.

<sup>142</sup> Cfr. *Auszug*, §§ 255, 259, 266.

<sup>143</sup> *Auszug*, § 260.

<sup>144</sup> Cfr. *Auszug*, § 256.

(intellettuali) o a posteriori (empirici): le *notiones* sono *concepti dati a priori*<sup>145</sup>. Come si legge nella *Refl.* 2849, risalente con grande probabilità al 1769-70: «tutte le conoscenze date *a posteriori* sono date o come sensazioni e fenomeni, o come concetti (*conceptus*), cioè come rappresentazioni comuni generate mediante astrazione, sono dette *conceptus*, e sono copie [*Nachbilder*], *ectypae*. Le conoscenze date *a priori: notiones*»<sup>146</sup>. In questa forma di concetti dati a priori, quindi di concetti intellettuali<sup>147</sup>, le *notiones* compaiono nei primi abbozzi della *Stufenleiter*, che Kant incomincia a redigere intorno a partire dagli anni Settanta.

Si tratta in particolare delle tre *Reflexionen* 1683, 2835 e 2836, tutte di datazione incerta, ancorché riconducibili, secondo le supposizioni di Adickes, rispettivamente agli anni 1769-71, 1775-77 e 1775-78. Indipendentemente dalla esattezza della datazione, due elementi sembrano però certi: innanzitutto che il progetto di una tassonomia delle rappresentazioni compare solo a partire dagli anni Settanta – e di ciò è prova la presenza di voci, quali il concetto e l'intuizione, che risalgono agli anni di elaborazione e stesura della *Dissertatio* (quindi 1769-70); in secondo luogo, che la struttura della *Stufenleiter* conosce profonde revisioni e risistemazioni in periodi certamente successivi. Un ausilio in tal senso è offerto dalle trascrizioni delle lezioni di logica, le quali confermano l'interesse kantiano per l'ordinamento delle rappresentazioni e dei gradi del rappresentare, in quanto tema che ricorre in ogni corso, senza eccezione alcuna. Tuttavia le prime lezioni effettivamente fruibili – in virtù della completezza con cui ci sono pervenute – sono le cosiddette *Logik Blomberg*, *Bauch* e *Philippi*, tutte risalenti ai primi anni Settanta. Nemmeno con il supporto delle lezioni si è dunque in grado di indagare l'evoluzione della riflessione kantiana sul rappresentare degli anni Sessanta nel loro complesso<sup>148</sup>. Le lezioni successive risalgono invece o agli anni vicini alla prima pubblicazione della *Critica della ragion pura* (*Logik Pölitz*, *Wahrschauer*, *Hechsel*, *Wiener*) oppure ai primi anni del decennio successivo (*Logik Busolt*, *Dohna-Wundlacken*). La *Logik Jäsche* (1800) rappresenta

<sup>145</sup> Cfr. *Refl.* 2855, Ak XVI, 547, nonché *Refl.* 2852, Ak XVI, 546-547.

<sup>146</sup> *Refl.* 2849, Ak XVI, 546.

<sup>147</sup> Cfr. *Refl.* 2852, Ak XVI, 546-547.

<sup>148</sup> La *Logik Herder*, risalente agli anni Sessanta, è infatti incompleta.

un caso a sé: il confronto con le trascrizioni degli altri corsi disponibili accresce i dubbi sulla sua effettiva attendibilità<sup>149</sup>.

La *Refl. 1683* è composta da un corpo principale risalente probabilmente al biennio 1769-71 e una serie di aggiunte posteriori, verosimilmente degli anni 1775-77<sup>150</sup>.

( <sup>°</sup> Empfindung)	( <sup>°</sup> relata ad obiectum)	( <sup>°</sup> obiectivum)	[vel] ( <sup>°</sup> intuitus)	( <sup>°</sup> conceptus ( <sup>°</sup> non empiricus)	( <sup>°</sup> Musteridee <i>dessein</i> cognitio exemplaris geht auf Absicht.)
repraesentatio,	perceptio,	cognitio,	[vel] conceptus,	notio,	( <sup>°</sup> idea)
( <sup>°</sup> etwas vorstellen)	( <sup>°</sup> sich etwas vorstellen)	( <sup>°</sup> consciuss)	( <sup>°</sup> cogitatio,)		

Qui sono già presenti nella loro accezione definitiva tutte le voci che compariranno, un decennio più tardi, nella *Stufenleiter* della *Critica*. Tuttavia il corpo centrale, precedente le aggiunte posteriori (<sup>°</sup>), si limitava a uno schema esapartito (*repraesentatio, perceptio, cognitio, intuitus, conceptus, notio*), non prevedendo al proprio interno né la voce *Empfindung*, che si incontrerà, come si è visto, nelle *Refl. 1704, 1705, 1712*, posteriori alla riflessione in questione di almeno un lustro, né la voce *idea*, introdotta solo successivamente, anch'essa con probabilità intorno alla metà degli anni Settanta, già nel significato maturo di *Musteridee*. La *notio* è invece già presente, nella sua qualificazione di concetto non empirico. Kant sembra dunque, per un verso, accogliere l'indicazione di Meier a questo

<sup>149</sup> Rispetto al tema in questione il compendio redatto da Jäsche si rivela inaffidabile per le seguenti ragioni: nella scala del conoscere (Ak IX, 64-65; trad. it. cit. pp. 58-59) aggiunge dopo il rappresentare, il *percipere* e il *noscere*, un quarto livello (*cognoscere*, ossia «conoscere qualcosa con coscienza, ossia conoscere *in senso forte*») che risulta insensato entro la prospettiva kantiana, che prevede la coscienza già al grado del percepire, e che non compare infatti in nessun'altra trascrizione. Lo stesso Adickes lo segnala nella nota alla *Refl. 2394*, Ak XVI, 342; Jäsche non riporta integralmente la *Stufenleiter* delle rappresentazioni, presente in tutte le altre lezioni, misconoscendo in tal modo l'importanza anche didattica riconosciuta da Kant; sembra confondere idee e nozioni (categorie) nella partizione delle prime in dinamiche e matematiche (Ak IX, 92-93; trad. it. cit., p.p. 84-85). Sulla prima ricezione della Jäsche cfr. la ricostruzione di T. Boswell, *Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch*, cit., in particolare pp. 6-20.

<sup>150</sup> *Refl. 1683*, Ak XVI, 81-82.



riguardo, specificando la natura 'intellettuale' delle *notiones*; per l'altro, lascia cadere le indicazioni relative all'*idea* come concetto singolare e dunque immediatamente empirico<sup>151</sup>.

La riflessione successiva su questo tema è la *Refl.* 2835, il cui corpo centrale è collocato (pur indicativamente) da Adickes intorno al 1773-77<sup>152</sup>.

	( <sup>o</sup> mit Bewusstseyn)	( <sup>o</sup> intuitus)	( <sup>o</sup> repraesentatio a priori: vel notio vel idea)		
repraesentationes	perceptiones	conceptus*	notiones	ideae	
	( <sup>o</sup> von dem was gegeben ist, <i>repraesentatio</i> <i>a posteriori</i> )	( <sup>o</sup> forma logica)	( <sup>o</sup> communis)	( <sup>o</sup> singularis)	( <sup>o</sup> vel intuitivus)  ( <sup>o</sup> vel cogitativus)

\*(<sup>o</sup>cognitio per conceptus est cogitatio, praesertim per conceptus a priori.)

Lo schema originario è dunque pentapartito (*repraesentationes, perceptiones, conceptus, notiones, ideae*), non compaiono né le *Empfindungen* né l'*intuitus* (aggiunto solo successivamente), e l'attenzione di Kant sembra spostarsi sulla genesi empirica o meno, a posteriori o a priori, delle singole specie rappresentative. È significativo vedere come l'*idea* rientri già qui a pieno titolo tra le rappresentazioni a priori, e come accanto a questa nuova qualificazione essa mantenga la specificazione tradizionale di *conceptus singularis*, contrapposta al *conceptus communis* individuato nella *notio*. D'altra parte è proprio in questa riflessione che Kant, per la prima volta in questa sede, si pronuncia diffusamente sulla sua nuova concezione dell'*idea*. I caratteri peculiari di questa specie rappresentativa sono riducibili a quattro: 1. essa è «*conceptus archetypus*, contenente il principio della possibilità dell'oggetto»; 2. «è la rappresentazione del tutto, mediante la cui limitazione si generano le altre»; 3. «non si lascia mai pensare *in concreto*, ma precede qualunque valutazione *in concreto*»; 4. «viene contrapposta ai

<sup>151</sup> Cfr. la nota di N. Hinske (*Ricezione e trasformazione del senso originario di 'idea' in Kant*, cit., pp. 127-128) contro la possibilità contemplata da Adickes di una datazione anteriore (estendibile anche alla *Refl.* 2385).

<sup>152</sup> *Refl.* 2385, Ak XVI, 536-538.

concetti empirici [...] non si consegue mediante composizione»<sup>153</sup>. Sono questi i medesimi caratteri che Kant riconoscerà all'idea nella prima sezione della «Dialettica trascendentale» della prima *Critica*, ancorché pensati in una forma non ancora compiuta e relativamente lontana dalla formulazione del sistema delle idee trascendentali. La *Refl.* 2835 contiene peraltro una serie di osservazioni ed esempi, che si ritroveranno quasi immutati nel 1781: basti pensare alla concezione dell'*ens realissimus* come idea trascendentale, all'idea della scienza come architettonica, all'idea (platonica) di repubblica.

La terza e ultima riflessione del gruppo è la *Refl.* 2836, probabilmente risalente agli anni 1775-78, con aggiunte posteriori datate intorno all'inizio e alla fine degli anni Ottanta<sup>154</sup>.

1. *repraesentatio*

2. *perceptio* (con coscienza)

3. *cognitio*\* [poi mutato in: *ad cognitionem pertinens*] (relazione, con coscienza, all'oggetto) (\**perceptio obiective spectata*) \*(una percezione [*perception*] che venga riferita solo al soggetto come un suo stato si chiama sensazione [*Empfindung*]; quella che viene riferita all'oggetto: conoscenza [*Erkenntnis*])

4. *cognitio est vel intuitus vel conceptus* (\**repraesentatio discursiva*). Rispetto alla prima sono passivo (recettività [*receptivitaet*]), nella seconda attivo (spontaneità [*spontaneitaet*]). *intuitus* è singolare [*einzeln*], *conceptus* è *repraesentatio per notam communem*. Qui l'intelletto è la causa formale dei concetti.

5. *Notio* (*conceptus*\*\* *intellectualis*): se il concetto deriva, anche rispetto al contenuto, dall'intelletto. \*\*(\**conceptus est vel empiricus vel intellectualis*)

*Conceptus* (\**intuitus etiam*) *est vel empiricus* (\*conoscenza empirica si chiama esperienza [*Erfahrung*]) *vel purus, hic vel intellectualis* (\**notio*) *vel rationalis* (\**idea*) (\*è un concetto razionale [*Vernunftbegrif*]), necessario soggettivamente alla ragione per il proprio completamento, ma solo in ambito intellettuale [*im Intellectuellen*], poiché in quello sensibile [*im Sinnlichen*] non si dà completamento alcuno.)

a. *Conceptus est cogitatio*. b. *Exhibitio cogitati est relatio conceptus ad intuitum*. c. *Exhibitio a priori: constructio* (\*realtà oggettiva del concetto mediante esibizione [*Darstellung*]).

<sup>153</sup> *Refl.* 2385, Ak XVI, 537-538.

<sup>154</sup> *Refl.* 2836, Ak XVI, 538-539.

6. *Idea*: concetto razionale [*Vernunftbegriff*], (<sup>6</sup>*cui nullus respondet intuitus*,) (<sup>6</sup> che non può avere nessun oggetto nell'esperienza,) se il concetto intellettuale [*Verstandesbegriff*] non può avere *in concreto* nessun oggetto dell'esperienza e contiene il modello [*Urbild*] dell'uso dell'intelletto, e.g. l'universo [*Weltganze*]. L'*idea* [*Idee*] (<sup>6</sup> può quindi servire solo per un uso regolativo (teoretico o pratico) e non costitutivo) deve essere necessaria (<sup>6</sup>per la ragione da un punto di vista soggettivo), non per un uso empirico dell'intelletto, ma come *principio* del nesso costante [*durchgangiger Zusammenhang*] del nostro uso empirico dell'intelletto.

L'*idea* è un concetto fondamentale [*Grundbegriff*] necessario o per completare oggettivamente l'attività intellettuale della subordinazione o per considerarla in quanto illimitata.

Questo costituisce di certo il più completo schema delle rappresentazioni che si possa reperire nel *Nachlaß* kantiano. Nella sua struttura esapartita esso contiene già in origine tutti gli elementi della *Critica*, fatta eccezione per la *Empfindung* che compare di nuovo in un'aggiunta posteriore, all'incirca intorno agli anni 1776-80. Questa riflessione contiene, tuttavia, rispetto alle due precedenti, alcune importanti novità che segnalano la sua prossimità alla versione definitiva della *Stufenleiter* (di cui sembrerebbero già indizi la concezione dell'*idea* come principio regolativo e la presenza della teoria dell'*exhibitio*<sup>155</sup>). In primo luogo, introducendo le voci *intuitus* e *conceptus*, Kant fa qui esplicito riferimento alla componente recettiva e 'spontanea' della conoscenza, mentre la questione non soltanto era assente dalle altre annotazioni, ma nemmeno compariva in questi termini nella *Inauguraldissertation*. In secondo luogo, *notio* e *idea* vengono definitivamente qualificate come concetti intellettuali e razionali, e riconosciute di conseguenza come prodotti rappresentativi di due facoltà diverse. La loro differenza non è dunque più quella *differentia materialis* che le voleva l'una rappresentazione di un particolare, l'altra di un universale, ma la *differentia formalis* intesa però in senso kantiano, ossia *in primis* la loro differenza genetica. In questo modo assume maggior rilievo la distinzione dei concetti in empirici e puri ovvero in concetti a posteriori e a priori, dove solo ai primi viene riservata la tradizio-

---

<sup>155</sup> Il tema della *Darstellung* è estremamente complicato e meriterebbe certo una ricerca autonoma; per ora cfr. G. Traversa, *L'unità che lega l'uno ai molti. La Darstellung in Kant*, L'Aquila, Japadre 1991.

nale (e spesso equivoca in un contesto kantiano) qualificazione di *repraesentationes per notam communem*, che si manterrà, come si è visto, anche nella *Stufenleiter* della *Critica*. È dunque a partire dalla metà degli anni Settanta (si potrebbe supporre dal 1776) che i due termini *notio* e *idea* compaiono nella loro accezione definitiva, trovando una propria collocazione autonoma entro la tassonomia delle rappresentazioni. A conferma di ciò è possibile addurre ancora due riflessioni, la 2837 e la 2857, entrambe datate con sicurezza tra il 1776 e il 1780, in cui emerge a chiare lettere la scissione delle due voci *notio* e *idea*, la prima, già perfettamente equiparata alle categorie, quale rappresentazione non empirica che ha per oggetto «l'atto (*Actus*) mediante cui l'intelletto si procura concetti sintetici delle cose»<sup>156</sup>, la seconda, di contro, come rappresentazione non empirica non esibibile in concreto, necessaria a «condurre, mediante la ragione, alla massima perfezione rispetto all'esperienza e all'uso delle sue [*scil.*: della ragione] regole»<sup>157</sup>.

Se il lascito manoscritto contiene annotazioni preparatorie alla *Stufenleiter* a partire all'incirca dai primi anni Settanta, le trascrizioni delle lezioni che ci sono oggi disponibili sembrano contemplare la tassonomia in una forma analoga a quella dell'1781 soltanto a partire dalla *Logik Pölitz*, all'incirca coeva alla prima *Critica*. Nelle lezioni dei primi anni Settanta, in particolare nella *Logik Blomberg* e nella *Logik Philippi*, le tassonomie del rappresentare sembrano assai distanti dalla completezza che avrebbero raggiunto di lì a un lustro. In tutte le lezioni – ciò valga come nota generale – la partizione delle rappresentazioni compare all'altezza della sezione VIII dell'*Auszug*, dedicata ai «Concetti eruditi», con l'intento di emendare la tesi meieriana secondo cui «tutte le nostre rappresentazioni sono concetti»<sup>158</sup>. La *Logik Blomberg* riporta a questo proposito uno schema tripartito che contempla: la sensazione, come rappresentazione singolare ottenuta mediante i sensi; il fenomeno (*Erscheinung*), come rappresentazione intellettuale, anch'essa però singolare<sup>159</sup>; infine il concetto, come rappresentazione razionale,

<sup>156</sup> *Refl.* 2857, Ak XVI, 548.

<sup>157</sup> Cfr. *Refl.* 2837, Ak XVI, 540.

<sup>158</sup> *Auszug*, § 249.

<sup>159</sup> La questione del fenomeno come appare più complessa di così, e ciò proprio relativamente al suo *status* rappresentativo che travalica i confini della

questa volta comune ovvero generale. Le tre specie rappresentative derivano qui dalle tre diverse attività dei sensi, dell'intelletto e della ragione, individuate rispettivamente nel sentire, nel coordinare e nel subordinare. L'idea compare soltanto entro la partizione dei concetti in *dati* (a priori o a posteriori) oppure *facti sive ficti*: i *conceptus ficti* sono *idea prototypa* ossia originali, mentre quelli *dati a posteriori*, dunque mediante astrazione, sono *idea ectypa* ossia copie<sup>160</sup>. Del tutto analogamente la *Logik Philippi* riporta la sensazione, o rappresentazione singolare che qui è pure detta *Anschauung*, il fenomeno ovvero la rappresentazione che deriva dall'attività coordinatrice dell'intelletto, e il concetto come rappresentazione razionale, comune<sup>161</sup>. La seconda partizione compresa nella medesima trascrizione presenta un altro schema tripartito, ben vicino ai futuri sviluppi della riflessione kantiana: «la materia di ogni nostra conoscenza è nei sensi. I gradi a cui ci solleviamo sono: 1. *repraesentatio*, rappresentazione in genere. 2. *conceptus*, concetti generali dell'intelletto. 3. *ideae*, concetti generali della ragione»<sup>162</sup>. Kant non perviene però all'attribuzione delle idee alla ragione prima della metà di quel decennio, ed è dunque assai verosimile – come rimarca Hinske – che le due tripartizioni, materialmente incompatibili, «siano state associate da un trascrittore ignaro a partire da due basi testuali completamente diverse»<sup>163</sup>.

Una considerazione analoga sembra valere per la *Logik Bauch*, l'unica trascrizione dei primi anni Settanta in cui compare una tassonomia del rappresentare del tutto simile a quella che si incontra nelle lezioni a partire dagli anni Ottanta.

*Representatio* – si legge – è una rappresentazione [di cui sono cosciente<sup>164</sup>]. Se ne sono cosciente si chiama *perceptio*. *Perceptio singularis est intuitus, perceptio communis autem est conceptus*. La conoscenza per

---

rappresentazione intesa in senso psicologico verso una sua concezione per così dire 'ontologica'.

<sup>160</sup> Cfr. *Logik Blomberg*, Ak XXIV, 251-252.

<sup>161</sup> Cfr. *Logik Philippi*, Ak XXIV, 451.

<sup>162</sup> *Ibidem*.

<sup>163</sup> N. Hinske, *Ricezione e trasformazione del senso originario di 'idea' in Kant*, cit., p. 127.

<sup>164</sup> T. Pinder segnala correttamente una *deleatur* per la relativa tra quadre, cfr. Kant, *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften*, cit., vol. I: *Logik Bauch*, p. 151.

*conceptus* si chiama pensiero (*cogitatio*). Conoscere qualcosa per concetti significa conoscere attraverso le note, quindi mediatamente, e questo [non] è *intuitus*. Il pensiero è *cognitio reflexa*. Se le nostre intuizioni fossero complete non dovremmo riflettere. *Conceptus a priori* si chiama *notio à vous*<sup>165</sup> [...] *Idea* significa dal greco l'immagine [*Bild*] di una cosa, e così l'ha usata pure Platone. Qui *Idea* significa la conoscenza che contiene il sé il principio della possibilità dell'oggetto [...]. L'idea è quasi sempre un *conceptus archetypus*<sup>166</sup>.

Rispetto ai rudimentali schemi tripartiti delle lezioni coeve, la *Logik Bauch* sembra già beneficiare delle articolazioni elaborate nella *Refl. 2835*, di cui riprende alla lettera molte formulazioni. La tassonomia delle rappresentazioni sembra dunque costituire, accanto a quelli individuati da Pinder<sup>167</sup>, un altro caso di integrazione posteriore del manoscritto originario.

Come si è detto, la *Logik Philippi* (1772) è l'ultima trascrizione disponibile ancora risalente agli anni Settanta; quella appena successiva, la *Logik Pöhlitz*, risale già all'epoca della *Critica della ragion pura*. A partire da quest'ultima, tutte le lezioni contengono una sezione dedicata all'illustrazione della *Stufenleiter* – cosa che parla a favore dell'importanza che Kant doveva accordare, anche in sede didattica, al riconoscimento di un ordine rigoroso e stabile tra le diverse produzioni dell'animo. Accanto alla tassonomia delle rappresentazioni – che in queste trascrizioni compare ormai nella forma definitiva della *Critica* – le lezioni presentano altresì un'interessante gerarchia dei gradi attraverso cui può svilupparsi la conoscenza, di cui si trovano solo pochi cenni sparuti nel lascito manoscritto<sup>168</sup>. Questi 'gradi' del conoscere compaiono sin dalle lezioni più antiche e si rivelano preziose fonti di informazione per corredare la tassonomia delle rappresentazioni con una tassonomia parallela delle attività rappresentative dell'animo.

Stando a quanto attesta la *Refl. 2391*, risalente ancora alla fase  $\beta^1$ , le considerazioni di Kant si muovono in polemica con il § 140 dell'*Auszug* meieriano, in cui veniva posta l'equivalenza tra il te-

<sup>165</sup> Cfr. *Refl. 2894* (1769-1771?), Ak XVI, 565.

<sup>166</sup> *Logik Bauch*, cit., p. 151.

<sup>167</sup> Cfr. T. Pinder, «Einleitung» a Kant, *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften*, vol. I, cit., pp. XL-XLIII.

<sup>168</sup> Cfr. *Refl. 2391* (seconda metà anni Cinquanta), Ak XVI, 341; *Refl. 2394* (1769-1770?), Ak XVI, 342-344; *Refl. 1626* (1780), Ak XVI, 43.

desco *begreifen* (ossia il conoscere in maniera distinta) e la voce latina *concipere*<sup>169</sup>. Meier non era tuttavia il solo ad adottare questa corrispondenza, che sembra a quel tempo fosse relativamente consolidata: a quanto attesta l'*Onomasticon philosophicum* essa si ritrova infatti tanto nella *Metaphysica* e nell'*Acroasis logica* di Baumgarten<sup>170</sup>, quanto nella seconda parte della traduzione tedesca della *Widerlegung der Sittenlehre Baruch von Spinoza* di Wolff per opera di Johann Lorenz Schmidt<sup>171</sup>. «Dobbiamo distinguere – scrive Kant nella riflessione sopra citata – l'intendere [*das verstehen*] e il comprendere [*das begreifen*]; quando conosco [*erkenne*] qualcosa con chiarezza o distinzione, allora lo indendo [*verstehe*]»<sup>172</sup>. La scala dei gradi del conoscere compare nella sua completezza in una riflessione successiva (*Refl.* 2394), probabilmente risalente agli anni 1769-70 – una probabilità confermata dalla sua presenza già a partire dalle lezioni dei primi anni Settanta. Kant prende qui nota di sei livelli di rappresentazione: il rappresentare in generale (*sich etwas vorstellen*); il sapere (*wissen*), ossia rappresentare qualcosa con coscienza; il conoscere (*kennen*), cioè il distinguere due o più cose mediante un confronto; l'intendere (*verstehen*), che avviene per mezzo dei concetti dell'intelletto; il concepire (*einsehen*), compito della ragione nel suo esercizio a priori; il comprendere (*begreifen*), che, come sesto e ultimo livello, indica il concepire per mezzo della ragione in maniera adeguata al proprio scopo – come si leggerà in un'aggiunta posteriore: «comprendo quel che posso determinare a priori»<sup>173</sup>. La gradazione del *repraesentare*, *scire*, *noscere*, *intelligere*, *concipere*, *comprehendere* ritorna in ogni corso con variazioni pressoché irrilevanti, di cui si ha inoltre riprova nelle aggiunte posteriori allo schema della riflessione citata: lo *scire* viene sostituito dal *percipere*<sup>174</sup>, l'*intelligere* accostato al *concipere*

<sup>169</sup> Cfr. *Auszug*, § 140.

<sup>170</sup> Cfr. Baumgarten, *Metaphysica*, § 69; Id., *Acroasis logica*, § 149.

<sup>171</sup> Cfr. Wolff, *Widerlegung der Sittenlehre Baruch von Spinoza aus dem andern Theile seiner natürlichen Gottesgelahrtheit genommen*, trad. di J.L. Schmidt, Frankfurt – Leipzig 1744; riprod. Hildesheim, Olms 1981, p. 24.

<sup>172</sup> *Refl.* 2391, Ak XVI, 341.

<sup>173</sup> Cfr. *Refl.* 2394, Ak XVI, 342-344. Si noti per inciso che la corrispondenza tra il *begreifen* e il *comprehendere* era già stata istituita nell'*Erstes Register* della *Deutsche Metaphysik* di Wolff.

<sup>174</sup> Cfr. aggiunta posteriore in *Refl.* 2394; analogamente nei passi di *Logik*

per rendere il *verstehen*<sup>175</sup>, mentre l'*einsehen* viene reso con il *perspicere*<sup>176</sup>, mantenendo la propria accezione di conoscenza a priori. Si tratta di modifiche di poco conto, soprattutto se si tiene conto della fonte da cui provengono, inadatta a fungere da base attendibile per una ricerca lessicografica rigorosa. La stessa *Critica* si manterrà ancorata a questa gerarchia del conoscere: proprio nel primo libro della «Dialettica trascendentale» Kant sentirà infatti l'esigenza di ribadire che «i concetti della ragione servono a comprendere [*begreifen*], mentre quelli dell'intelletto a intendere [*verstehen*] (le percezioni)»<sup>177</sup>. La progressione della scala della conoscenza corre quindi parallela ai gradi della tassonomia delle rappresentazioni: ogni operazione conoscitiva è una specificazione dell'attività rappresentativa fondamentale dell'animo; ogni operazione compete a una facoltà specifica, la quale si serve per il proprio esercizio di proprie peculiari specie rappresentative. Nella macchina raffinata della gnoseologia kantiana sono ormai determinati con rigore la posizione e la funzione di ogni ingranaggio.

#### 4. *Integrazioni approvate e integrazioni possibili*

Ancorché complessa, la tavola kantiana delle rappresentazioni non sembra però tenere conto di tutte le specie rappresentative che compaiono nella *Critica*. Essa è dunque passibile di una serie di integrazioni e precisazioni di cui, in qualche misura, si era accorto già Schütz nella recensione a cui si è più volte fatto riferimento. Schütz si cura precipuamente di integrare la partizione kantiana sulla base della distinzione delle singole rappresentazioni nelle loro occorrenze empiriche e pure. Egli applica quindi questa distinzione non solo ai concetti, ma anche alle intuizioni – cosa che, in questo secondo caso, Kant aveva previsto, ma trascurato

---

Pölitz, *Wahrschauer Logik, Logik Hechsel, Wiener Logik, Logik Dobna-Wundlacken*.

<sup>175</sup> Cfr. *aggiunta posteriore in Refl. 2394*, nonché in *Logik Pölitz, Wahrschauer Logik, Wiener Logik*.

<sup>176</sup> Cfr. *aggiunta posteriore in Refl. 2394*; analogamente nei passi di *Logik Pölitz, Wahrschauer Logik, Logik Hechsel, Wiener Logik, Logik Dobna-Wundlacken*.

<sup>177</sup> *KrV A 311 / B 367*.



nella *Stufenleiter*. Entro l'ambito dei concetti puri, Schütz esplicita la dicotomia tra quelli che battezza *reine sinnliche Begriffe* ovvero *reinsinnliche Begriffe* e le *notiones strictius dictae*. I primi sono i concetti della matematica, ad es. quello di triangolo, che hanno la propria origine – secondo il dettato kantiano – nelle immagini pure della sensibilità, mentre le seconde sono propriamente le rappresentazioni delle funzioni dell'intelletto. Le nozioni subiscono a loro volta nella classificazione di Schütz una suddivisione ulteriore, anch'essa contemplata dalla *Critica*<sup>178</sup>, ma esclusa dalla tassonomia: le nozioni primitive, originarie sono le dodici categorie ovvero i «predicamenti»<sup>179</sup>, «gli originari concetti puri della sintesi, che l'intelletto contiene a priori in se stesso»<sup>180</sup>; le nozioni derivate, di contro, seppur anch'esse pure, sono subalterne a quelle primitive, e vengono ottenute congiungendo le categorie tra loro o con i modi della sensibilità pura (ad es. *quando, ubi, situs, prius, simul etc.*)<sup>181</sup>. Queste ultime sono i «*predicabili* dell'intelletto puro» (ad es. forza, azione, passione, presenza, resistenza, nascerre, perire, mutare etc.), con cui se ne completa l'«albero genealogico»<sup>182</sup>. Schütz distingue quindi le nozioni in base a un criterio duplice: genetico, cioè in predicamenti e predicabili, e contenutistico. Secondo quest'ultimo, le nozioni possono venir applicate all'esperienza, quindi realizzate in concreto, oppure travalicare la possibilità dell'esperienza. Queste ultime sono le idee<sup>183</sup>.

Come si è avuto modo di vedere, Kant mostra fin da subito grande apprezzamento per l'opera esegetica del recensore, congratolandosi in special modo per l'«ottima (e per me stesso istruttiva) tavola degli elementi dei nostri concetti»<sup>184</sup>. Le modifiche introdotte da Schütz avevano dunque riscosso il plauso kantiano. Tuttavia anche questa sua sistemazione più raffinata trascura una

<sup>178</sup> Cfr. *KrV* A 81-83 / B 107-109.

<sup>179</sup> *KrV* A 81 / B 107.

<sup>180</sup> *KrV* A 80 / B 106.

<sup>181</sup> Cfr. *KrV* A 81-82 / B 107-108.

<sup>182</sup> *KrV* A 82 / B 108.

<sup>183</sup> Cfr. Schütz, recensione alle *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft* di J. Schulz, «Allgemeine Literatur-Zeitung», Nr. 164 (14. Juli 1785), pp. 55-56.

<sup>184</sup> Lettera di Kant a Ch.G. Schütz del 13 settembre 1785, Ak X, 406; trad. it. cit., p. 141.

specie rappresentativa a cui Kant riserva invece un'importanza notevole entro la struttura della *Critica*. Si tratta specificamente di quella «rappresentazione mediatrice [...] pura, per un verso *intellettuale*, per l'altro *sensibile*» individuata nello schema<sup>185</sup>. D'altra parte, se – come si è cercato di mostrare – è possibile leggere la tavola delle rappresentazioni come una mappa orientativa entro i percorsi della psicologia sottesa alla teoria kantiana della conoscenza, in essa non si può non notare l'assenza dell'immaginazione (almeno nella sua attività produttiva), ossia della facoltà preposta alla produzione di quella peculiare specie rappresentativa che sono gli schemi<sup>186</sup>. Sulla natura rappresentativa degli schemi il testo kantiano sembra chiaro<sup>187</sup>: essi sono detti «rappresentazioni mediatrici» e «pure» nel passo appena citato; «una rappresentazione di questo tipo – scrive Kant poco oltre – è lo *schema trascendentale*»<sup>188</sup>; «questa rappresentazione di un modo generale di procedere dell'immaginazione [...] è ciò che io chiamo lo schema di tale concetto»<sup>189</sup>; «lo schema puro della quantità è il *numero* [...] il quale è una rappresentazione»<sup>190</sup>, «lo schema della sostanza è la permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come un sostrato della determinazione empirica del tempo»<sup>191</sup> e, più in generale, lo schema di ogni categoria «contiene

<sup>185</sup> *KrV* A 138 / B 177.

<sup>186</sup> Cfr. *KrV* A 140 / B 180: «in se stesso lo schema è sempre e soltanto un prodotto della facoltà di immaginazione (*Einbildungskraft*)», Cfr. anche *KrV* A 141-142 / B 181.

<sup>187</sup> La definizione degli schemi come rappresentazioni non è tuttavia l'unica; Kant li chiama anche semplicemente regole (*Regel* – *KrV* A 140-141 / B 179-180). Ciò non si pone però in contrasto con una loro possibile natura di *Vorstellung*, intesa però – come si vedrà nel prosieguo – non nel senso tradizionale di rappresentazione di qualcosa, ma in un senso nuovo, come regola o procedimento nell'organizzazione di altre rappresentazioni (cfr. *infra*). Tuttavia bisogna rimarcare che, almeno rispetto a questo punto, Kant non dà prova di maneggiare una terminologia chiara e rigorosa. Per un'efficace presentazione del ventaglio di significati dello schema kantiano cfr. K. Düsing, *Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in L. Kreimendahl (a c. di), *Aufklärung und Skepsis. Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Festschrift für Günter Gawlick*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1995, pp. 47-71.

<sup>188</sup> *KrV* A 138 / B 177.

<sup>189</sup> *KrV* A 140 / B 179-180.

<sup>190</sup> *KrV* A 142 / B 182.

<sup>191</sup> *KrV* A 144 / B 183.

e rende rappresentabile» la sintesi del molteplice delle intuizioni sotto quel determinato concetto<sup>192</sup>, e «rappresenta le cose come ci appaiono»<sup>193</sup>. D'altra parte, scrivendo che «lo schema è propriamente solo il fenomeno o il concetto sensibile di un oggetto, in accordo con la categoria»<sup>194</sup>, Kant si dice certo di accordare loro una natura rappresentativa almeno pari a quella dei concetti e dei fenomeni<sup>195</sup>.

Seppur anch'essi prodotti dell'immaginazione, gli schemi non sono riducibili a mere immagini poiché, mentre queste ultime sono soltanto il prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione riproduttiva, gli schemi sono prodotti trascendentali dell'immaginazione produttiva nel suo uso puro, o a priori<sup>196</sup>. Le immagini sono infatti sempre singole rappresentazioni *in concreto* (ovvero singole intuizioni), mai adeguate al concetto, in quanto mai universali ma sempre legate alle loro determinazioni particolari<sup>197</sup>. Gli schemi, di contro, sia quando riguardano concetti sensibili, sia quando riguardano concetti puri, sono rappresentazioni conformi ai concetti in quanto sono «universali e si basano a priori su una regola»<sup>198</sup>. Lo schema dei concetti sensibili (sia di quelli puri, che Schütz ha chiamato *reinsinnliche Begriffe*, come sono le figure nello spazio o i concetti della matematica; sia di quelli empirici<sup>199</sup>) è «per così dire monogramma della facoltà pura di immaginazione a priori, mediante cui e secondo cui solo divengono possibili le immagini»<sup>200</sup>; lo schema dei concetti puri è invece «solo la sintesi pura, conforme a una regola dell'unità, sulla base di concetti in generale, quale viene espressa dalla categoria» e non può mai

<sup>192</sup> *KrV* A 145 / B 184-185.

<sup>193</sup> *KrV* A 147 / B 186.

<sup>194</sup> *KrV* A 146 / B 186.

<sup>195</sup> Cfr. a solo titolo di esempio: *KrV* A 102, 109: «i fenomeni [...] sono appena delle rappresentazioni», *KrV* A 191 / 236, A 563 / B 591: «i fenomeni sono semplici rappresentazioni, a loro volta condizionate sensibilmente [...] semplici rappresentazioni di cose»; *Prolegomena*, Ak IV, 288; trad. it. cit., p. 79: «tutti gli oggetti nello spazio sono semplici fenomeni, cioè non cose in sé, ma rappresentazioni della nostra intuizione sensitiva».

<sup>196</sup> Cfr. *KrV* A 142 / B 181.

<sup>197</sup> Cfr. *KrV* A 141 / B 180.

<sup>198</sup> *KrV* A 138 / B 177-178.

<sup>199</sup> Cfr. *KrV* A 141 / B 180.

<sup>200</sup> *KrV* A 142 / B 181.

di conseguenza essere tradotto in una qualsivoglia immagine<sup>201</sup>. Lo schema di per sé è dunque la «rappresentazione di un modo generale di procedere della facoltà di immaginazione, consistente nel procurare a un concetto la propria immagine»<sup>202</sup>, «la regola della sintesi della facoltà di immaginazione»<sup>203</sup>. Sicché, come le categorie sono rappresentazioni di una regola per l'unità della sintesi pura del molteplice dell'immaginazione, così gli schemi sono rappresentazioni di una regola ossia di un metodo per determinare le intuizioni in conformità a un concetto, vale a dire per l'unificazione del molteplice dell'intuizione nel senso interno<sup>204</sup>. Stando quindi alle osservazioni kantiane, gli schemi meriterebbero a rigore un proprio posto entro la classificazione della *Stufenleiter*, probabilmente accanto alle intuizioni e ai concetti come elementi delle rappresentazioni conoscitive, poiché «gli schemi dei concetti puri sono le vere e uniche condizioni per procurare ai concetti un rapporto con gli oggetti, quindi un *significato*»<sup>205</sup>. Ciò seguirebbe fedelmente le tre tappe della via della logica trascendentale, la quale «insegna a ricondurre a concetti non tanto le rappresentazioni, quanto la *sintesi pura* delle rappresentazioni»<sup>206</sup>. Infatti, secondo il rigoroso percorso prospettato da Kant:

ciò che per prima cosa ci deve essere dato in vista della conoscenza a priori di tutti gli oggetti è il *molteplice* dell'intuizione pura; la *sintesi* di questo molteplice mediante l'immaginazione è la seconda cosa, ma non ci dà ancora nessuna conoscenza. La terza cosa per poter giungere a una conoscenza di un oggetto che ci si presenti è costituita dai concetti, i quali danno *unità* a questa sintesi pura<sup>207</sup>.

Rispetto alla natura peculiare della specie rappresentativa dello schema, Kant precisa che si tratta di una «determinazione trascendentale del tempo che [...] opera da mediatrice nella sussunzione dei fenomeni sotto la categoria»<sup>208</sup>, restringendone quindi l'uso in

---

<sup>201</sup> *Ibidem.*

<sup>202</sup> *KrV* A 140 / B 179-180.

<sup>203</sup> *KrV* A 141 / B 180.

<sup>204</sup> *KrV* A 145 / B 185.

<sup>205</sup> *KrV* A 145-146 / B 185.

<sup>206</sup> *KrV* A 78-79 / B 104.

<sup>207</sup> *Ibidem.*

<sup>208</sup> *KrV* A 139 / B 178.

base a condizioni estranee all'intelletto, ma poste dalla sensibilità<sup>209</sup>. Gli schemi non sono dunque essi stessi intuizioni, ma determinazioni particolari dell'intuizione pura del tempo, come forma a priori del senso interno, prodotte dall'attività dell'immaginazione al fine di mediare l'applicazione della categoria intellettuale alle intuizioni empiriche della sensibilità. Si può dunque pensare che alla base dell'esclusione degli schemi dalla tavola delle rappresentazioni stia la convinzione kantiana che essi siano in realtà rappresentazioni assimilabili alle intuizioni pure, dalle quali si differenziano esclusivamente per l'uso (ossia la determinazione) che ne viene fatto da quella facoltà particolare che è l'immaginazione. Ma se ciò che distingue gli schemi dalle intuizioni è solamente l'uso da parte di un'altra facoltà, perché non vengono escluse dalla tavola, allo stesso modo, anche le idee? Queste ultime, infatti, non sono altro che categorie, quindi concetti intellettuali puri, i quali vengono utilizzati dalla ragione secondo l'uso che le è proprio, al di là del campo dei fenomeni, verso quell'ideale di totalità, di unità di tutte le condizioni, a cui essa necessariamente aspira. Anche le idee, quindi, sono solo specificazioni di rappresentazioni già contemplate nella tassonomia (cioè di concetti puri), da cui si distinguono primariamente in virtù dell'uso che ne viene fatto dalla ragione, e della loro conseguente impossibilità di rappresentare il proprio oggetto *in concreto* nell'esperienza. Alla luce di queste considerazioni, gli schemi guadagnerebbero un proprio posto nella *Stufenleiter*, con pari dignità rispetto alle idee e alle altre specie rappresentative.

La teoria degli schemi costituisce forse uno dei nodi più controversi della filosofia trascendentale: il tema meriterebbe una trattazione approfondita che, in questa sede, non è possibile. Tuttavia se quel che si è detto rispetto alla natura rappresentativa degli schemi e alla loro legittima pretesa di rientrare nell'albero kantiano è plausibile, occorre mettere in evidenza almeno tre ragioni che spiegano, pur senza giustificarla, la loro assenza alla luce della presenza delle idee. Innanzitutto, Kant introduce nella *Critica* una tavola delle rappresentazioni al solo fine di specificare la peculiarità dell'idea rispetto alle altre specie rappresentative, ed

---

<sup>209</sup> Cfr. *KrV* A 145-147 / B 184-187.

è dunque ragionevole che l'idea non potesse mancare, ancorché nella sua particolarità di rappresentazione non essenzialmente differente dai concetti puri. La *Stufenleiter* kantiana non pretende dunque di essere completa, ma 'funzionale' a una precisa parte della *Critica*<sup>210</sup>. In secondo luogo, la tavola delle rappresentazioni è stata elaborata entro l'ambito delle annose riflessioni sull'*Auszug* di Meier e delle relative lezioni. In questo contesto nessun termine della tavola era estraneo al discorso della logica generale, fatta eccezione per quello delle intuizioni e delle specificazioni a priori delle rappresentazioni, su cui Kant si era però dilungato nella *Dissertatio*. Introdurre il tema degli schemi avrebbe significato rivoluzionare l'impianto della logica di Meier, tantopiù che una loro applicazione entro l'ambito della logica generale risulterebbe assolutamente inammissibile. Infine, l'assenza degli schemi conferma in qualche misura il disagio manifestato da parte di Kant nei confronti dell'intera *verborgene Kunst* dello schematismo, rispetto a cui ammette di frequente l'incapacità di comprenderne il funzionamento in dettaglio. Assegnare una dignità autonoma agli schemi come rappresentazioni peculiari, e di conseguenza all'immaginazione, avrebbe probabilmente comportato un maggiore riconoscimento all'importanza ai livelli rappresentativi più bassi – di natura sensibile – della sintesi, aprendo le porte alla deriva idealistica. E non è forse un caso che nella seconda edizione della *Critica* Kant riscriva *ex novo* la deduzione dei concetti puri dell'intelletto, corredandola di una pronta confutazione dell'idealismo, e lasciando necessariamente cadere la dottrina delle tre sintesi che sembrava invece muovere nella direzione sopra delineata.

Seguendo l'evoluzione della *Stufenleiter* si è così in grado di supplire, almeno in parte, alla mancanza di un'adeguata definizione della *repraesentatio qua talis* nell'opera kantiana. Ancorché Kant fosse persuaso, come si è visto, dell'impossibilità di fornire una descrizione esauriente del concetto in questione, che andasse al di là della sua definizione classica come 'determinazione dell'animo che rimanda ad altro da sé', si osserva che egli pone alla base della propria tassonomia due diversi significati della

---

<sup>210</sup> Andrebbe infatti segnalata, accanto a quella degli schemi, anche l'assenza di altre forme rappresentative di cui pure si serve il discorso kantiano, quali le *ästhetische Ideen*.

*Vorstellung*. Il primo è quello tradizionale, cui si è fatto cenno, e in cui rientrerebbero tutte le rappresentazioni che sono effettivamente rappresentazioni di qualcosa (la *perceptio*, la *sensatio*, la *cognitio*, l'*intuitus* e il *conceptus* nelle loro accezioni empiriche, la *notio* intesa come *reinsinnlicher Begriff*); il secondo appare invece un significato nuovo, tipicamente kantiano, con cui si intende la rappresentazione in un senso 'attivo', alla stregua di un processo, di un procedimento secondo una regola, ovvero di un metodo preposto all'organizzazione delle prime forme rappresentative. In questa seconda specie peculiare di rappresentazioni rientrano tutte le rappresentazioni pure in generale, quindi le forme a priori della sensibilità, le categorie, le idee e, a questo punto, gli stessi schemi – elementi rappresentativi accomunati dalla mancanza di un 'contenuto' particolare.

Pur nella sua valenza di semplice quadro dell'articolazione delle rappresentazioni, la *Stufenleiter* si rivela quindi un elemento per nulla secondario entro l'impianto della filosofia trascendentale, in special modo rispetto al ruolo propedeutico della *Critica*. Al fine di legittimare la possibilità della conoscenza, risulta qui infatti imprescindibile un'analisi delle rappresentazioni su base genetico-funzionale, che comporti una loro conseguente riconduzione alla precisa struttura logico-psicologica del soggetto. Il complesso percorso kantiano è così perfettamente sintetizzato nella tassonomia delle specie rappresentative. Al di là dell'importanza storica della *Stufenleiter* per la canonizzazione della terminologia kantiana, nonché per il consolidamento di un lessico filosofico univoco, leggere la filosofia trascendentale alla luce del concetto di rappresentazione si dimostra così – come aveva supposto Reinhold, almeno nei suoi intenti esegetici originari<sup>211</sup> – di grande utilità.

---

<sup>211</sup> Sul tentativo reinholdiano di formulare una *Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* a partire dagli assunti della prima *Critica*, nonché sulle ragioni del suo fallimento ci si permette di rimandare a P. Rumore, *Reinhold e la ricerca del fondamento assoluto*, «Rivista di filosofia», XCIV/1 (2003), pp. 41-63; Id., *Wolff und die neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, cit.

## SIGLARIO

Ak – *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (e proscutori), de Gruyter, Berlin – Leipzig 1900 ss., Berlin, Reimer 1910 ss.

AT – R. Descartes, *Oeuvres complètes*, a c. di P. Adam, Ch. Tannery, Paris, Vrin 1897-1909, riv. da B. Rochot, P. Costabel *et al.*, Paris, Vrin 1996 (1964-1974<sup>1</sup>)

GP – G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, a c. di C.I. Gerhardt, Berlin 1875-1890, riprod. Hildesheim, Olms 1960-1961

GW – Ch. Wolff, *Gesammelte Werke*, a c. di J. École, H.W. Arndt *et al.*, Hildesheim – Zürich – New York, Olms 1960 ss.

*KrV* – I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781, B 1787)

Per i testi di cui sono disponibili traduzioni italiane si è fatto comunque riferimento all'originale; non sono indicati i numeri di pagina delle traduzioni italiane né nei casi in cui queste riportino a margine l'indicazione della paginazione originale, né qualora si tratti di opere che convenzionalmente vengono citate con la paginazione originale, con quella delle edizioni critiche o con la semplice indicazione di paragrafo.





## INDICE DEI NOMI

- Achenwall Gottfried, 219, 219  
Adickes Erich, 14, 95, 98, 142,  
208, 212, 222, 256, 257,  
260, 267, 268, 272, 273,  
274  
Aepinus Franz Albert, 32  
Albrecht Michael, 101  
Allison Henry E., 218  
Ameriks Karl, 161, 161, 173  
Ammon Christian Friedrich,  
35  
Amoroso Leonardo, 149  
Apitzsch Arthur, 55  
Aquila Richard E., 12  
Aristotele, 32, 72  
Arnaud Thierry, 47  
Arnauld Antoine, 63, 149, 149,  
154  
Arndt Hans Werner, 45, 197,  
201  
Arnoldt Daniel Heinrich, 22,  
22, 29  
Arnoldt Emil, 31, 76  
Aso Ken, 43  
Assunto Rosario, 147, 188  
Ayers Michael, 162  
  
Baeumler Alfred, 45, 45, 87  
Balbiani Laura, 217  
Basso Paola, 204  
Baumeister Friedrich Christian,  
33, 34, 34, 37, 38, 45, 78,  
83, 87, 196, 197, 197  
Baumgarten Alexander Got-  
tlieb, *passim*  
Baumgarten Christian Fried-  
rich, 22  
Baumgarten Siegmund Jacob,  
28, 34  
Baumgartner Hans Michael,  
208  
Berkeley George, 131  
Bernoulli Johann, 201  
Bianchi Massimo Luigi, 127,  
239  
Bianco Bruno, 20, 99, 101  
Biard Joël, 131  
Bien Günther, 193  
Billfinger Georg Bernhard, 72  
Bock Friedrich Samuel, 19  
Bock Johann Georg, 19, 19, 30  
Bode Johannes Elert, 200  
Boese Johann, 25  
Böhm Andreas, 83  
Bonnet Charles, 54  
Borinski Ludwig, 105  
Borowski Ludwig Ernst, 29, 31,  
34, 34, 35, 35, 77, 78, 78  
Boswell Terry, 34, 36, 65, 113,  
273  
Brandom Robert B., 131  
Brandt Reinhard, 79, 80, 92,  
250  
Buck Friedrich Johann, 76  
Budde Johann Franz, 26, 26,  
102

- Burckhard Thomas, 26, 32, 37,  
37  
Burger Rose, 206  
Busmann Johann Eberhard, 24
- Campo Mariano, 41, 47, 155  
Capozzi Mirella, 36, 37, 97  
Carabellese Pantaleo, 147, 188  
Carboncini Sonia, 230  
Cartesio Renato, 26, 57, 63,  
63, 72, 84, 84, 85, 90, 117,  
123, 131, 180, 198, 222,  
227  
Cassirer Ernst, 78, 209, 222  
Casula Mario, 95  
Cataldi Madonna Luigi, 47, 60,  
68  
Caygill Howard, 154, 154  
Cesa Claudio, 23, 141  
Christiani Karl Andreas, 32, 37,  
38  
Ciafardone Raffaele, 23, 44, 55,  
66, 134, 192, 201  
Clair Pierre, 149  
Colli Giorgio, 209  
Condillac Étienne Bonnot de,  
54  
Conrad Elfriede, 50, 97, 98,  
132, 150, 221, 267  
Corr Charles A., 23  
Crusius Christian August, 15,  
162, 164, 195, 204, 204,  
222, 223, 224, 224
- De Flaviis Giuseppe, 210  
De Toni Gian Antonio, 78  
Delfosse Heinrich P., 50, 136,  
151, 196, 221  
Descartes René, *vedi* Cartesio  
Renato  
Dessoir Max, 54  
Dickerson Adam B., 12, 236,  
245  
Dietzsch Steffen, 30, 31, 156
- Dohm Christian Conrad Wil-  
helm von, 54  
Dreier Christian, 24  
Düsing Klaus, 283  
Dutens Louis, 187
- Eberhard Johann August, 44,  
217, 217, 218, 218, 222,  
251  
École Jean, 20, 32, 42, 46, 47,  
53, 63, 162  
Eisler Rudolf, 154, 154  
Engfer Hans-Jürgen, 148  
Erdmann Benno, 19, 21, 22,  
27, 27, 28, 28, 29, 29, 30,  
30, 35, 36, 37, 39, 39, 162,  
181, 231  
Esposito Costantino, 82  
Eucken Rudolf, 42
- Fabian Gerd, 73, 162  
Fadini Annalaura, 191  
Fattori Marta, 127  
Federico Guglielmo I, 19, 20,  
29, 30  
Federico II, 20, 30, 66, 139  
Fehr James Jakob, 28  
Feichtinger Georg, 222  
Ferrari Massimo, 194  
Feuerhahn Wolf, 42, 47  
Fichte Johann Gottlieb, 101,  
261  
Fischer Christian Gabriel, 27,  
30, 33  
Fischer Kuno, 156, 156  
Francke August Hermann, 28,  
29  
Franzen Winfried, 195  
Frisch Johann Leonhard, 43  
Fromm Nathanael Ephraim, 22  
Funke Gerhard, 191, 239
- Garber Daniel, 162  
Garin Eugenio, 63, 85

- Garin Maria, 63  
 Garroni Emilio, 242  
 Garve Christian, 238, 238, 239,  
 239  
 Gawlick Günter, 46, 50, 180  
 Gebauer Justinus, 98  
 Geldsetzer Lutz, 58  
 Gensichen Johann Friedrich,  
 200  
 Geulincx Arnold, 26  
 Goethe Johann Wolfgang von,  
 261  
 Gohr Johann Wilhelm, 20, 33  
 Gottsched Johann Christoph,  
 19, 21, 21, 25, 26, 26, 30,  
 30, 55, 102  
 Gottsched Luise Adelgunde  
 Victorie, 30  
 Goubet Jean-François, 42, 47  
 Gregorovius Johann Adam, 32,  
 32, 37, 37  
 Grimm Jacob, 93, 252, 252,  
 261  
 Grimm Wilhelm, 93, 252, 252,  
 261  
 Groot Huig de / Hugo de, *vedi*  
 Grozio Ugo  
 Grozio Ugo, 26, 37  
 Grua Gaston, 95  
 Guerra Augusto, 80  
  
 Haering Theodor, 239  
 Hamann Johann Georg, 29  
 Hamlyn David W., 131  
 Hannay Alastair, 131  
 Hartknoch Johann Friedrich,  
 202  
 Hedio Andreas, 24  
 Hegel Georg Wilhelm Fried-  
 rich, 120  
 Heimsoeth Heinz, 217, 222,  
 223, 231  
 Heinze Max, 158, 161, 253  
 Helvetius Claude Adrien, 55  
  
 Hemmerde Carl Hermann, 136,  
 143  
 Herbertz Richard, 131  
 Herz Marcus, 156, 157, 206,  
 206, 211, 212, 221, 221,  
 223, 224, 224, 225, 225,  
 226  
 Hesse Franz, 250  
 Heußner Alfred, 154, 154, 155  
 Hinrichs Carl, 20  
 Hinske Norbert, 20, 30, 31, 32,  
 39, 66, 78, 78, 79, 80, 81,  
 83, 93, 97, 98, 102, 105,  
 120, 123, 127, 134, 136,  
 141, 142, 151, 152, 156,  
 192, 195, 205, 208, 217,  
 230, 231, 239, 256, 260,  
 266, 266, 274, 278, 278  
 Hippel Theodor Gottlieb von,  
 29  
 Hissmann Michael, 55, 180,  
 222, 222  
 Hohenegger Hansmichael, 188,  
 242  
 Holland Georg Jonathan, 203,  
 203  
 Holzboog Eckhart, 193  
 Hume David, 131, 180, 227  
  
 Irmischer Hans Dietrich, 79,  
 173, 177  
  
 Jachmann Reinhold Bernhard,  
 31, 31, 34, 77, 77  
 Jacobs Wilhelm, 208  
 Jakisch Gerhard, 200  
 Jäsche Gottlob Benjamin, 149,  
 214, 273  
 Jungius Joachim, 63  
  
 Kant Immanuel, *passim*  
 Kanter Johann Jacob, 202  
 Karskens Machiel, 258  
 Kaulbach Friedrich, 63

- Kemmerling Andreas, 84  
 Kitcher Patricia, 237  
 Klemme Heiner F., 29, 66, 151  
 Knutzen Martin, 15, 35, 36, 37,  
     37, 38, 38, 39, 72, 97, 97,  
     162, 171, 197, 197, 198  
 Kobau Pietro, 69  
 Koch Tina, 193  
 Komorowski Manfred, 24  
 Kosslyn Stephen M., 131  
 Kowalewski Arnold, 80, 106,  
     242  
 Krallmann Dieter, 237  
 Krämer Berthold, 50  
 Kranz Margarita, 216  
 Kreimendahl Lothar, 46, 50,  
     156, 180, 222, 231, 283  
 Kreuzschner Johann Heinrich,  
     20, 21, 21, 33  
 Kuehn Manfred, 28, 29, 31, 31,  
     32, 96  
 Kulstad Mark, 131  
 Künne Wolfgang, 132  
 Kurosaki Masao, 43  
 Kypke Georg David, 34, 34, 36  
 Kypke Johann David, 26, 34,  
     35, 37, 38  
  
 La Rocca Claudio, 66, 90, 92,  
     151, 218, 247, 258  
 Lamarra Antonio, 156, 191,  
     239  
 Lambert Johann Heinrich, 15,  
     200, 200, 201, 201, 202,  
     202, 203, 203, 204, 204,  
     205, 205, 206, 206, 207,  
     209, 209, 210, 231, 231  
 Landolfi Petrone Giuseppe,  
     217  
 Lange Erhard, 151  
 Lange Joachim, 19  
 Langhansen Christoph, 31  
 Lauener Henri, 180  
 Lauth Reinhard, 101  
  
 Leen Spruit, 131  
 Lehmann Gerhard, 78  
 Leibniz Gottfried Wilhelm von,  
     21, 41, 43, 50, 57, 63, 63,  
     64, 64, 65, 67, 68, 69, 87,  
     89, 93, 95, 104, 112, 113,  
     122, 122, 131, 153, 153,  
     177, 180, 187, 188, 198,  
     203, 220, 220, 221, 222,  
     222, 223, 224, 227, 251,  
     271  
 Lenders Winfried, 48, 65, 71,  
     103, 148  
 Linden Mareta, 80  
 Locke John, 25, 34, 35, 36, 57,  
     70, 72, 139, 139, 140, 181,  
     188, 203, 224, 224, 227,  
     256  
 Lötzsche Frieder, 105  
 Ludovici Carl Günther, 20, 20,  
     21, 22, 33, 36, 36  
 Lysius Heinrich, 29  
  
 Malebranche Nicolas, 63, 166  
 Malter Rudolf, 76, 77  
 Manganaro Paolo, 247  
 Marcolungo Ferdinando Luigi,  
     47  
 Marquardt Konrad Gottlieb,  
     21, 23, 33, 38, 39  
 Marti Hanspeter, 24  
 Martin Gottfried, 63, 237, 237,  
     241, 243  
 Martin Hans Adolf, 237  
 Martinelli Riccardo, 80  
 Mathieu Vittorio, 240  
 McRae Robert, 131  
 Meier Georg Friedrich, *passim*  
 Meier-Oeser Stephan, 45  
 Meissner Heinrich Adam, 58,  
     58, 64, 113, 153, 196, 196  
 Mellin Georg Samuel Albert,  
     153, 153, 195, 221, 221  
 Menzer Paul, 206

- Meo Oscar, 201  
 Merker Nicolao, 239  
 Mirbach Dagmar, 44  
 Montague Puryear Stephen, 131  
 Mori Massimo, 55  
 Moser Karl Friedrich von, 218  
 Mugnai Massimo, 63
- Nakazawa Takeshi, 193  
 Nehren Birgit, 221  
 Nicolai Friedrich, 101  
 Nicole Pierre, 149, 149  
 Nigel Thomas, 131
- Oberhausen Michael, 13, 27, 31, 32, 38, 43, 90, 91, 92, 217, 226, 229, 230, 247  
 Oeing-Hanhoff Ludger, 195  
 Otabe Tanehisa, 43
- Palaia Roberto, 239  
 Pasini Enrico, 21, 63, 131  
 Pauen Michael, 66  
 Paulsen Friedrich, 222  
 Perler Dominik, 84, 131  
 Petersen Peter, 24  
 Petrocchi Ivano, 34, 165, 188  
 Petzäll Åke, 216, 222  
 Philippi Rudolf, 22  
 Piltz Georg, 66  
 Pimpinella Pietro, 156, 191, 230, 239  
 Pinder Tillmann, 149, 278, 279, 279  
 Pisanski Georg Christoph, 22, 22, 24, 29  
 Piur Paul, 42  
 Platone, 222, 265, 279  
 Ploucquet Gottfried, 167  
 Poggi Stefano, 55  
 Pope Alexander, 33  
 Pozzo Riccardo, 13, 24, 25, 27, 31, 32, 34, 36, 38, 43, 99, 100, 103, 119, 120, 128, 136, 140, 196
- Prantl Carl, 31  
 Probst Peter, 216  
 Pufendorf Samuel, 26, 37  
 Pupi Angelo, 147  
 Purgstall Gottfried Wenzel Graf von, 77
- Quandt Johann Jakob, 29
- Rabe Paul, 24, 25  
 Rappolt Karl Heinrich, 33, 34, 35, 38  
 Raspe Rudolph Erich, 187, 187  
 Rast Georg Heinrich, 21, 26  
 Raters Marie-Louise, 66  
 Ratke Heinrich, 154, 154  
 Reid Thomas, 96, 227  
 Reimarus Herrmann Samuel, 15, 105, 196, 230  
 Reinardt Elfriede, vedi Conrad Elfriede  
 Reinhold Karl Leonhard, 11, 12, 288  
 Reusch Johann Peter, 83  
 Riedesel Erich, 29, 30  
 Riehl Alois, 209  
 Rink Friedrich Theodor, 155  
 Ritter Joachim, 63  
 Rogall Georg Friedrich, 29  
 Rohde Johann Jacob, 25, 26, 26  
 Rombach Heinrich, 79  
 Rosenkranz Karl, 43, 156, 156, 168, 168  
 Rüdiger Andreas, 195, 223  
 Rudolph Oliver-Pierre, 42, 47  
 Rumore Paola, 42, 47, 55, 60, 115, 122, 136, 142, 288
- Satura Vladimir, 247  
 Scarpelli Giacomo, 168  
 Schay Heinz, 97

- Schenk Günter, 99, 140  
 Scherzer Johann Adam, 45  
 Schlegel August Wilhelm, 101  
 Schlichtegroll Friedrich, 29  
 Schmid Carl Christian Erhard,  
     151, 151, 152, 152, 221,  
     221, 245, 245, 263, 263  
 Schmidt Johann Lorenz, 280,  
     280  
 Schmidt Raymund, 209  
 Schmucker Josef, 191  
 Schneiders Werner, 136, 137  
 Schöndörffer Otto, 31, 76  
 Schröpfer Horst, 151, 152, 238,  
     244  
 Schultz Franz Albert (Albrecht), 28, 28, 29, 29, 30, 30,  
     32, 35  
 Schultz Johann, 201, 237, 238,  
     244, 282  
 Schütz Christian Gottfried, 54,  
     237, 238, 238, 244, 244,  
     281, 282, 282  
 Schütz Friedrich Karl Julius,  
     238  
 Schwaiger Clemens, 34, 36, 65,  
     67, 196  
 Schweizer Hans Rudolf, 94  
 Seidel Arthur, 55  
 Selle Götz von, 32  
 Simmons Alison, 131  
 Simone Raffaele, 149  
 Specht Rainer, 66, 72  
 Speck Johannes, 54  
 Spinoza Benedetto (Baruch),  
     69, 69  
 Stolzenberg Jürgen, 42  
 Sulzer Johann Georg, 202  
 Swedenborg Emanuel, 175  
  
 Teske Johann Gottfried, 35  
 Tetens Johann Nicolaus, 15, 55,  
     200, 200  
 That Theodor Reinhard, 22  
  
 Thegen Georg, 25, 32  
 Theis Robert, 231  
 Thomasius Christian, 25, 26,  
     37, 100, 102, 223  
 Thümmig Ludwig Philipp, 32,  
     32, 72, 72, 83  
 Tieftrunk Johann Heinrich,  
     155, 155, 156, 156, 221,  
     221  
 Tilgher Adriano, 63  
 Toellner Johann Gottlieb, 87,  
     111  
 Tomasi Gabriele, 131  
 Tommasi Francesco Valerio, 32  
 Tonelli Giorgio, 22, 22, 25, 25,  
     27, 29, 32, 39, 66, 66, 117,  
     157, 158, 162, 164, 167,  
     188, 218, 218, 222, 222,  
     223, 227, 228  
 Traversa Guido, 276  
 Tuschling Burkhard, 250  
  
 Uebele Wilhelm, 55  
 Ueberweg Friedrich, 206  
 Ulrich Johann Heinrich Fried-  
     rich, 188  
  
 Vaihinger Hans, 209, 220, 220,  
     222  
 Valeriano Magno, 198  
 Velotti Stefano, 168  
 Veneziani Marco, 123  
 Verneaux Roger, 157  
 Vidari Giovanni, 80, 239  
 Vleeschauer Herman-Jean de,  
     190, 190, 191, 191, 209,  
     222  
 Volpe Giorgio, 132  
 Vorländer Karl, 76  
 Vuillemin-Diem Gudrun, 131  
  
 Walch Johann Georg, 26, 26,  
     119  
 Walter Wolfgang, 105

- Warda Arthur, 76, 87, 155,  
196
- Wasianski Ehregott Andreas  
Christoph, 31, 34, 77
- Watkins Eric, 32
- Weber Claude, 231
- Wegner Gustav, 154
- Weisedel Wilhelm, 192
- Wille Dagmar von, 43, 44, 120,  
239
- Wilson Margaret, 162
- Windelband Wilhelm, 222
- Wolff Christian, *passim*
- Wunderlich Falk, 66
- Wundt Max, 24, 24, 29, 32,  
102, 102, 152
- Wuttke Heinrich, 20
- Yamauchi Shiro, 43
- Yolton John W., 96, 131
- Zalta Edward N., 132
- Zart Gustav, 36, 72
- Zedler Johann Heinrich, 120
- Zedlitz Karl Abraham Freiherr  
von, 78, 140
- Zeidler Melchior, 24, 26
- Zimmermann Albert, 131





## INDICE DEGLI ARGOMENTI

### *Acquisitio*

- *originaria*, rispetto ai concetti intellettuali puri, in Kant 214-215, 219-220
- e innatismo classico, 215-218
- e innatismo crusiano, 222-224
- e *occasio experientiae*, 219-220

### Anima

- come ente dotato di capacità di pensiero e coscienza, in Wolff 56; in Baumgarten 87; in Meier 106-107
- come *mens*, in Wolff 49
- come principio interno di vita dei corpi, in Kant 176
- come sede dell'attività rappresentativa e della *perceptio totalis*, in Wolff 53
- come semplice e immateriale, in Wolff 53
- come sostanza, in Wolff 53
- come *vis repraesentativa*, in Baumgarten 84-87

### *Cogitatio*

- come *Gedanke* ovvero come modificazione cosciente dell'anima, in Wolff 49-50; in Meier 117
- come modificazione dell'anima in generale, in Baumgarten 87
- come pensiero chiaro e oscu-

ro, distinto e indistinto, in Wolff 65

- come *perceptio* accompagnata da coscienza, in Wolff 49; in Baumgarten 94
- come rappresentazione doppia, in Meier 117
- come *repraesentatio clara*, in Baumgarten 89
- come *repraesentatio* o *Vorstellung*, in Baumgarten 84-85; in Meier 107
- differenze dal *conceptus*, in Meier 122
- sua profondità, in Wolff 66

### *Commercium animae et corporis*

- *commercium et sustentatio*, in Kant 166-167
- *influxus idealis*, in Baumgarten 163
- *influxus realis*, in Kant 165
- parallelismo psico-fisico, in Wolff 69; critica da parte dei wolffiani 72; critica da parte di Kant 163-165, 168-170
- sistema dell'*influxus physicus*, critica di Wolff 68-69; in Knutzen 72

### *Cognitio*

- *adaequata et inadaequata*, in Leibniz e in Wolff 64
- *clara et obscura*, in Leibniz e in Wolff 64

- come *actus animae* mediante cui si acquisiscono *ideae* e *notiones*, in Wolff 52
  - come *actus animae* mediante cui si produce una rappresentazione, in Meier 110-111
  - come insieme di più rappresentazioni, in Meier 110-111
  - come rappresentazione chiara o cosciente, in Meier 116
  - come *repraesentatio qua talis*, (in logica) in Meier 109-110; in Kant 229
  - *distincta et confusa*, in Leibniz e in Wolff 64
  - *erudita*, in Meier 110
  - *intuitiva e symbolica*, in Leibniz e in Wolff 64
  - *sensitiva et intellectualis sive rationalis*, in Kant 231
  - *sensualis et intellectualis*, in Kant 229
  - sua *possibilitas interna* e *hypothetica* o *in nexu*, in Meier 129
- Conceptus*
- *abstractus*, in Kant 214
  - *acquisitus*, in Kant 214-216
  - come *Begriff*, in Wolff e Baumgarten 44; in Meier 44, 119-121
  - come *idea*, in Meier 125-126
  - come rappresentazione di un ente pensante, in Meier 121-122
  - come rappresentazione unitaria, in Meier 121-122
  - come *repraesentatio communis et mediata*, in Kant 254
  - *connatus*, in Kant 214
  - differenza dal *Gedanke*, in Meier 122
  - *empiricus*, in Kant 212
  - *intellectualis et sensitivus*, in Kant 229
  - *intelligibilis*, in Kant 214
  - *per abstractionem logicam formatus* o *notio*, in Meier 124-126
  - *per combinationem arbitrariam formatus*, in Meier 124
  - *per experientiam formatus* o *sensatio*, in Meier 124
  - puri sensibili, in Schütz 282
  - puro o empirico, in Kant 262-263
  - *universalis, generalis*, in Kant 229
  - vie per il conseguimento dei concetti, in Meier 123
- Facultas / Vermögen*
- in ambito logico-psicologico (*intelligentia*), in Kant 192-194
  - in ambito ontologico, in Baumgarten 193
- Forma
- come elemento determinante (in ambito ontologico), 209
  - del sillogismo, 199-200
  - della rappresentazione, in Kant 194-195, 207-211; in Tetens 200; in Lambert 200-205
  - logica e reale nelle rappresentazioni intellettuali, in Kant 211-213
- Fundus animae*
- in Baumgarten 85
  - in Kant 96, 246-250
- Idea*
- come *Begriff*, in Wolff 44; in Meier 44
  - come *imago immaterialis*, in Wolff 54

- come immagine (rappresentazione in senso oggettivo), in Wolff 51-52
  - come *perceptio immediata*, in Wolff 51-52
  - come *phantasma*, in Wolff 51-52
  - come rappresentazione singolare o particolare, in Wolff 51
  - come *sensatio* o *conceptus per experientiam formatus*, in Meier 125-126
  - come *Vorstellung*, in Wolff 44, 51; in Meier 44
  - *intellectus et universalis*, in Kant 230
  - *materialis*, in Wolff 54-55; in Kant 180-183
  - nella *Stufenleiter*, 264-266
  - *pura*, in Kant 212, 232
  - *sensualis*, in Wolff 51
- Immagine
- come idea o rappresentazione delle cose nell'anima, in Wolff 58
  - come *repraesentatio quaelibet compositi*, in Wolff 52
  - *materialis et immaterialis*, in Wolff 53-56
  - sua somiglianza all'oggetto rappresentato, in Wolff 59
- Intuitus / Anschauung*
- come rappresentazione della sensibilità, in Kant 229-230, 254
  - come *repraesentatio immediata et singularis*, in Kant 254
  - *pura* o *empirica*, in Kant 255
- Logica
- come *philosophia rationalis* o *instrumentalis*, 100
  - come *scientia realis* o *sermocinalis*, 101
- *docens et utens*, 100
  - *naturalis et artificialis*, 100
  - suo fondamento psicologico, in Meier 103
- Materia
- come quel che è determinabile (in ambito ontologico), 209
  - del sillogismo, 199-200
  - della rappresentazione intellettuale, in Kant 211-213
  - della rappresentazione, in Kant 194-195, 207-211; in Tetens 200; in Lambert 200-205
- Nota / Merkmal*
- affermativa e negativa, in Meier 114-115
  - come fondamento della chiarezza e distinzione, in Meier 113-115
  - come *repraesentatio partialis* o *Unterscheidungsstück*, in Meier 113-114
  - comune e peculiare, in Meier 114-115
  - definizione, in Meier 113
  - e coscienza, in Meier 113
  - e *ratio*, in Meier 113
  - feconda e infeconda, in Meier 114
  - lieve e grave, in Meier 114
  - mediata e immediata, in Meier 114
  - necessaria e fortuita, in Meier 114-115
  - sufficiente e insufficiente, in Meier 114
- Notio*
- *abstracta et concreta*, in Wolff 62
  - *abstracta et generalis*, in Kant 229

- *adaequata et inadaequata (vollständige / unvollständige)*, in Wolff 67
  - come *Begriff*, in Wolff 44, 51; in Meier 44
  - come *conceptus per abstractionem logicam formatus*, in Meier 125-126
  - come concetti puri a priori, in Kant 263
  - come immagine nell'anima, in Wolff 52
  - come *perceptio mediata*, in Wolff 51-52
  - come *repraesentatio qua talis* in ambito logico, in Wolff 51
  - come *repraesentatio rerum in universali seu generum et specierum*, in Wolff 51
  - come risultato delle operazioni intellettuali sulle idee, in Wolff 52
  - *communis et singularis*, in Wolff 62
  - *completa et incompleta (ausführliche / unausführliche)*, in Wolff 67
  - *differentia notionum materialis et formalis*, in Wolff 61-62, 65-67, 196-197; in Baumeister 196-197; in Knutzen 197-198; in Kant 198
  - *intellectus* o *intellectualis* ovvero come prodotti delle *leges intellectus et rationis*, in Kant 230
  - *obscura et clara (dunkle / klare)*, in Leibniz e in Wolff 64
  - *simplex et complexa*, in Wolff 62
  - come *Begriff*, in Wolff 44; in Meier 44
  - come *cogitatio*, in Wolff 49; in Baumgarten 87
  - come *Empfindung*, in Wolff 44
  - come *Gedanke*, in Wolff 50
  - come *idea* o immagine, in Wolff 51
  - come rappresentazione accompagnata da coscienza, in Kant 246
  - come *repraesentatio qua talis*, in Baumgarten 92-95; in Meier 116; in Kant 95-96
  - come *sensatio*, in Baumeister 45
  - come *Vorstellung*, in Baumgarten 44; in Wolff 48-49
  - come *Wahrnehmung* e *Perception*, in Kant 93, 251-253, 255-260
  - *mediata e immediata*, in Wolff 49
  - *totalis e partialis* in Wolff 49, 71; in Baumgarten 89
- Rappresentazione
- articolazione delle rappresentazioni nella *Stufenleiter*, 240-241
  - come criterio per discriminare tra *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis*, in Kant 178
  - come determinazione dell'animo, in Kant 151-153, 245
  - come genere sommo dei contenuti di pensiero, in Meier 116; in Kant 154-155, 240-241
  - come *imago materialis* o *immaterialis*, in Wolff 53-56
  - come *imago simplex* o *composita*, in Wolff 53-56
- Perceptio*
- come *actus mentis*, in Wolff 48-49

- come immagine nell’anima, in Meier 108, 125
  - come in grado di rappresentare il proprio oggetto in sé o fuori di sé, in Wolff 53-56
  - come medio tra anima e mondo, in Wolff 46
  - come modificazione dello stato dell’anima, in Wolff 53; in Baumgarten 84; in Meier 107
  - come non somigliante al proprio oggetto, in Meier 138-140, 142-145; in Kant 132-135
  - come prova della correttezza delle tesi influssionistiche, in Kant 163-165
  - come prova per affermare l’immaterialità dell’anima, in Kant 159-161
  - come prova per affermare la semplicità dell’anima, in Kant 159-161
  - come prova per affermare la sostanzialità dell’anima, in Kant 158-161
  - come *signum*, in Baumgarten 86
  - come somigliante al proprio oggetto, in Wolff 57-59; in Meier 130-132
  - come strumento per la determinazione dell’attività del corpo da parte dell’anima, in Kant 176-178
  - oscura o mediatamente cosciente, in Kant 90-92
  - scala della chiarezza e della distinzione, in Leibniz e in Wolff 64-65; in Meier 112-113, 115-119
  - sua centralità nella filosofia trascendentale, 156-157
  - sua indefinibilità da parte della logica, in Meier 148-150
  - sua indefinibilità da parte della metafisica, in Kant 147-148
- Receptivitas / Fähigkeit o Empfänglichkeit*
- in ambito logico-psicologico (*sensibilitas*), in Kant 192-194
  - in ambito ontologico, in Baumgarten 193
- Schema
- come forma rappresentativa, in Kant 283-287
- Sensatio / Empfindung*
- come materia dell’*intuitus*, in Kant 231
  - *fallacia sensuum*, in Baumgarten 86; in Meier 140-141
  - in Meier 45, 124
  - in Wolff, in Baumgarten 45
  - nella *Stufenleiter*, 253-254
- Verità*
- come corrispondenza tra la rappresentazione e l’oggetto, in Meier 128-131
  - come perfezione della rappresentazione, in Meier 128
  - suoi criteri intrinseci ed estrinseci, in Meier 129
- Vis repraesentativa o Vorstellungskraft*
- in Leibniz e in Wolff 41
  - suo *conatus* o *percepturitus*, in Wolff 61
  - suo condizionamento formale e materiale, in Wolff 75; in Baumgarten 87-88; in Meier 107; in Kant 170-171, 176



## INDICE GENERALE

<i>Prefazione</i> di Norbert Hinske	p. 7
Introduzione	» 11
I. Wolff a Königsberg (1740-1748)	
1. La tradizione wolffiana all'Albertina	» 19
2. I primi wolffiani a Königsberg	» 23
3. Gli insegnamenti filosofici negli anni di studio di Kant	» 31
II. Wolff e il nuovo paradigma rappresentativo	
1. La terminologia del rappresentare	» 41
2. L'anima rappresentativa	» 46
3. <i>Mimesis</i> e rappresentazione	» 57
4. Differenza materiale e formale delle idee	» 60
5. Innatismo e parallelismo psico-fisico	» 67
III. I manuali di Kant	
1. Wolff nei manuali di Kant	» 75
2. Kant e la <i>Metaphysica</i> di A.G. Baumgarten	» 79
3. Baumgarten: pensiero e rappresentazione	» 83
4. Baumgarten: rappresentazione e percezione	» 92
5. Kant e la <i>Vernunftlehre</i> di G.F. Meier	» 97
6. Meier: logica, psicologia e rappresentazione	» 102
7. Meier: rappresentazione, conoscenza, concetto	» 109
8. Meier: verità e somiglianza	» 127
9. Meier: una ritrattazione?	» 135



IV. Rappresentazione e psicologia razionale: gli scritti kantiani dal 1747 al 1766	
1. La rappresentazione: un concetto indefinibile?	p. 147
2. Risposte e limiti della lessicografia kantiana	» 151
3. Rappresentazione e psicologia razionale	» 157
4. Armonia prestabilita e influsso fisico	» 161
5. Gli anni Sessanta: la centralità di una nozione indefinibile	» 173
6. Tentativo di un bilancio	» 183
V. I fondamenti del rappresentazionismo kantiano: la Dissertazione del 1770	
1. Dai <i>Träume</i> alla <i>Dissertatio</i> : limiti della ragione e concetti puri	» 187
2. Materia e forma della rappresentazione	» 191
3. Rappresentazioni intellettuali e <i>acquisitio originaria</i>	» 213
4. Spunti per un'analisi lessicografica	» 227
VI. Il decennio silenzioso e la <i>Critica della ragion pura</i>	
1. La critica come analisi degli elementi rappresentativi	» 235
2. Le voci della <i>Stufenleiter</i>	» 245
3. L'elaborazione della <i>Stufenleiter</i>	» 266
4. Integrazioni approvate e integrazioni possibili	» 281
Siglarario	» 289
<i>Indice dei nomi</i>	» 291
<i>Indice degli argomenti</i>	» 299