

*Calvin*

*Laboratorio di ontologia*

Università di Torino



Essere qualcosa  
Ontologia e psicologia  
in Wolff

di  
Pietro Kobau

Trauben

*Volume pubblicato con il contributo del Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca.*

© 2004 Pietro Kobau

Trauben s.a.s.  
via Plana 1 – 10123 Torino

ISBN 8888398554

## Indice

Premessa.....	7
I – Che cosa c'è nell'ontologia di Wolff .....	13
1. <i>Res, quatenus est aliquid</i> (ontologie di tipo wolffiano).....	17
2. Essenza ed esistenza (al margine dell'ontologia wolffiana).....	24
II – Che <i>cosa</i> è un ente? Una questione di principi.....	29
1. L'argomento preontologico e l'enciclopedia filosofica.....	30
2. Contro Cartesio .....	37
3. Ignoranza o insensibilità? .....	47
III – La psicologia che sostiene l'ontologia.....	53
1. Utilità e danno della metafisica per la scienza.....	53
2. Credere per poi correggersi.....	58
3. Monadi con finestre .....	71
IV – Epistemologia o metafisica: l' <i>analogon rationis</i> .....	81
1. Prevedere non è un miracolo.....	82
2. Come le esperienze ritornano.....	93
V – Fallacie e antifallacie dell' <i>analogon rationis</i> .....	103
1. Esperienza delle leggi o leggi dell'esperienza .....	103
2. Conoscere significa due cose .....	115
VI – Significato, essenza, esistenza. I cento talleri di Wolff.....	124
1. <i>Esse, percipi</i> .....	125
2. Esistenze sensibili, essenze ideali.....	139
Conclusioni .....	151
<i>Rimandi bibliografici</i> .....	155
<i>Opere di Wolff</i>	
<i>Altre opere</i>	
<i>Indice dei nomi</i> .....	167



## Premessa

La valutazione complessiva dell'opera di Christian Wolff (1679-1754) ha dovuto più volte confrontarsi con un paradosso: quello incarnato da una filosofia conservatrice nel contenuto (specie per quanto riguarda la metafisica, spesso apertamente e tecnicamente scolastica) e, al contempo, quasi ossessionata dalla necessità di darsi una forma moderna, improntata alla nuova metodologia scientifica consolidatasi grazie all'impulso cartesiano. Tale problema interpretativo si è sovente tradotto in quello, valutativo, della piena e legittima appartenenza, o meno, di Wolff alla filosofia dell'illuminismo. Ed è pure vero che tale problema (ciò che può riuscire solo con i paradossi genuini, mai con i falsi problemi spacciati per tali) lo si è potuto con successo ridimensionare – riconoscendolo condiviso da gran parte della migliore *Aufklärung*, addirittura fino all'impresa critica kantiana (cfr. HINSKE 1986: 307). Questo, tuttavia, non toglie che il problema in qualche misura rimanga, per quanto tradotto e analizzato in una serie di questioni meglio maneggiabili.

Una di queste, e fra le principali di questo tipo, è senz'altro costituita dall'ontologia wolffiana. Né si tratta di un problema circoscrittibile all'indagine e alle interpretazioni ristrettamente storiografiche. Se si va ai prolegomeni dell'opera che avvia l'ingente (e ancora non bene valutata) influenza wolffiana, ossia la cosiddetta *Logica tedesca* (1713), si trova che l'ultimo dei paragrafi che delineano sistematicamente le parti dell'intera filosofia (cfr. DL "Vorbericht" §§ 10-14) tira le somme nel modo che segue.

Poiché tutte le cose (*Dinge*) (che si tratti di corpi, oppure di spiriti e anime) si rassomigliano fra loro in alcune parti, bisogna pure considerare ciò che pertiene a tutte le cose in generale e in che cosa si trovi in generale una differenza tra di esse; e la parte della filosofia in cui si tratta della conoscenza generale delle cose viene chiamata ontologia, ovvero scienza fondamentale (*Grund-Wissenschaft*). La scienza fondamentale, la dottrina degli spiriti e la teologia naturale costituiscono la metafisica, ovvero la scienza principale (*Haupt-Wissenschaft*) (*ibidem*, § 14).

L'ontologia – secondo una concezione che rimarrà stabile nel sistema wolffiano, nonostante tutti i suoi sviluppi, a partire cioè dalla cosiddetta *Metafisica tedesca* (1719) – è qui presentata come la scienza dell'ente in generale, ossia di tutto ciò che è (almeno in qualche senso, magari anche sotto il solo profilo della concepibilità) qualcosa: “Tutto ciò che è, ovvero può venire concepito come tale da poter essere, viene chiamato ‘cosa (*res*)’, in quanto è qualcosa (*aliquid*)” (Ont § 243). Proprio essendo qualcosa, ossia qualificato in maniera minimale e financo virtuale, l'oggetto dell'ontologia wolffiana risulta conoscibile e dicibile – fino a poter essere adeguatamente definito: “sicché la ‘cosa’ può venire definita in base al fatto che è qualcosa” (*ibidem*). Ha dunque (sul versante gnoseologico) una propria essenza: “Ciò che innanzitutto può venire pensato di una cosa e in cui può venire trovata la ragione (*Grund*) di tutto ciò che le pertiene è chiamato essenza” (DL I, § 48).

Si tratta, quanto all'oggetto, di una definizione scolastica e, quanto alla disciplina, tardoscolastica – e poi, grazie soprattutto a Wolff, moderna, tanto da poterne rintracciare gli esiti fino alla nostra contemporaneità. La storiografia si è ormai abbondantemente espressa sul tratto di questa vicenda che porta da Scoto all'età kantiana (cfr. *infra*, pp. 15-16); ma anche un semplice censimento della letteratura può mostrare quanto ne resti ancora da ricostruire, sia per i suoi antefatti classici (segnatamente aristotelici), sia per gli esiti “essenzialistici” il cui profilo si stende fino sulla scuola di Brentano e oltre. A ogni modo, nelle definizioni – e di oggetto e di disciplina – consolidate con Wolff manca un elemento che appare invece in posizione centrale nell'ontologia contemporanea: la questione dell'esistenza.

Tale discrepanza, come si può intuire, risulterebbe ridicibile in due modi: mediante un supplemento di indagine storiografica, che ricostruisca i passi non ancora evidenziati tramite cui le dottrine metafisiche sull'esistenza si sono inserite in un'ontologia costituitasi innanzitutto come una dottrina delle essenze sommamente generiche; oppure mediante un'indagine di tipo teorico sui possibili agganci tra questione dell'esistenza e riflessione sulle proprietà e sulla tassonomia più generali degli enti. Restando fermo che, nell'opinione di chi scrive, queste due vie non si escludono a vicenda, si è scelto di privilegiare la seconda, incentrandola su Wolff, valutato come l'autore che meglio ha rappresentato il tipo ideale di un'ontologia essenzialistica – che assume cioè una posizione realistica circa lo statuto esistenziale delle essenze in quanto entità intenzionali. E lo si è fatto scommettendo su una tesi: che lo snodo fra una concezione dell'ontologia come dottrina delle entità possibili (cfr. Ont § 134), dotate cioè necessariamente di un'essenza, e dottrina dell'esistenza come “complemento della possibilità” (cfr. Ont § 174) vada ricercato, in Wolff, in una psicologia intesa come scienza metafisica capace di dare ragione delle strutture più elementari dell'esperienza. Enunciando per intero la tesi che guida la presente lettura dell'ontologia wolffiana: producendo una metafisica della mente che muove dall'“immagine manifesta” dell'esperienza umana (e innanzitutto da due caratteristiche fondamentali di essa, la sua intenzionalità e la sua condivisibilità), è possibile mirare allo scopo complessivo di “comprendere come le cose, intese nel senso più ampio di questo termine, si connettano a vicenda, intendendo questi termini nel loro senso più ampio” (SELLARS 1962: 35). E se nella metafisica complessiva che risulta da tale impostazione deve trovare spazio un'ontologia strettamente essenzialistica, ciò non comporta l'esclusione del problema dell'esistenza. Un simile esito permette, anzi, una formulazione di tale problema che non rischia di ridurlo a una questione unica e univocamente formalizzabile – come sarà, ad esempio, nella prospettiva quineana quella dell'uso corretto del quantificatore esistenziale. Richiede, piuttosto, di affrontarlo mediante una chiarificazione di nozioni diverse, racchiuse nei diversi significati di “esiste-

re”, che esigono di muovere nuovamente dall’“immagine manifesta” dell’esperienza comune.

Desidero esprimere tutta la mia riconoscenza a coloro cui devo le diverse occasioni grazie a cui, alla fine, si è concretizzato il presente saggio: per primo – e per un duplice ordine di motivi – Maurizio Ferraris. Nell’ordine dei personali rapporti di amicizia, la sua vicinanza e la sua competenza mi sono state preziose per la stesura di due articoli (*La fallacia dell’analogon rationis*, “Rivista di estetica”, n.s., n. 19 - 2002, pp. 11-35; *Esistenza estetica, esistenza concettuale. I cento talleri*, ivi, n. 1 - 1996, pp. 83-101) attorno ai cui nuclei tematici sono stati costruiti gli ultimi capitoli (IV, V e VI) del presente lavoro. In veste istituzionale, gli devo la partecipazione alle attività del “Centro Interuniversitario di Ontologia Teorica e Applicata”, da lui promosse e coordinate, fra cui rientra la pubblicazione del presente scritto. Sempre riguardo alle attività del Centro, e in special modo, mi è obbligo di citare qui l’invito al convegno “Storia dell’ontologia” (Torino, 5-6 dicembre 2002); fra gli atti pubblicati dalla “Rivista di estetica” (n.s., n. 22 - 2003) compare infatti il contributo (*Che cosa è un ente?*, ivi, pp. 23-39) da cui provengono le prime linee essenziali di questo libro, consegnate ai capitoli I e II. E, naturalmente, ringrazio con ciò tutti coloro che in quell’occasione si sono mostrati generosi nei suggerimenti e nelle critiche.

Ancora per gli ambiti istituzionali, sono riconoscente a Sergio C. Masin, cui devo la partecipazione al convegno “I fondamenti della fenomenologia sperimentale” (Padova, 21-22 febbraio 2002); fra gli atti (pubblicati in “Teorie & Modelli. Rivista di storia e metodologia della psicologia”, n.s., VII, 2002, nn. 2-3) compare il contributo (*Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata: preistoria della fenomenologia sperimentale?*, ivi, pp. 173-187) da cui deriva l’impostazione del presente capitolo III. Qui, ringraziando coloro che anche in quest’altra occasione mi hanno elargito pareri e critiche, tengo particolarmente a ricordare Paolo Bozzi, la cui recente scomparsa non mi è possibile lamentare con parole adeguate.

Ringrazio, infine, Norbert Hinske con cui, nel corso di queste due ultime estati trascorse a Trier, ho avuto modo di discutere di-

stesamente la circostanza per cui la cognizione storico-empirica, nella concezione di Wolff, condivide con quella scientifica una medesima struttura esperienziale, passibile di indagine *a priori*; e Tonino Griffero, ultimo a volermi concedere, nei nostri colloqui, una possibilità di emendare ancora qualche difetto di questo lavoro, prima che fosse consegnato alla stampa. Gli errori e le insufficienze che saranno comunque rimasti, nonostante tutto ciò, vanno imputati unicamente a chi scrive.

Torino, dicembre 2003



## I – Che cosa c'è nell'ontologia di Wolff

Notio entis in genere existentiam minime involvit, sed saltem non repugnantiam ad existendum, seu, quod perinde est, existendi possibilitatem.

Wolff, *Ontologia* § 134

Das erste, was bei der Metaphysik betrachtet wird, ist das Wort *Gegenstand*, welchem hernach alle andere Begriffe *untergeordnet* sind. Es ist der allgemeine, der höchste Begriff in der Ontologie. Er ist möglich oder unmöglich, Ding oder Unding.

Kant, *Metaphysik* (Dohna-Wundlacken)

Una delle prime storie dell'ontologia può essere incontrata, sotto forma di annotazioni sparse ma coerenti, in un repertorio di larga e costante diffusione nell'ambito dell'illuminismo tedesco, il *Philosophisches Lexicon* di Walch (1726), che complessivamente registra (tentando di mediarli) i molti contrasti teorici fra aristotelismo scolastico e cartesianesimo<sup>1</sup>. Qui, alla prima voce che interessa, troviamo che “ontologia” significa

la dottrina dell'ente, ed è una denominazione con cui alcuni nuovi metafisici connotano la metafisica, intendendo la scienza che tratta dell'ente in generale e delle sue proprietà [...] In tempi recenti ci si è limitati a questa dottrina, mentre la dottrina degli spiriti fu assegnata a una nuova disciplina che ricevette il nome di pneumatica; a ogni modo, ad alcuni il titolo di *ontologia* piacque più di quello di metafisica (WALCH 1726, *ad voc.* “Ontologie”).

Walch esibisce una certa indifferenza, se non un vero e proprio scetticismo, circa la necessità di una distinzione disciplinare tra ontologia e metafisica, almeno laddove quest'ultima venga intesa (come è appunto da “alcuni nuovi metafisici”) nei termini di una scienza “dell'ente in generale e delle sue proprietà”. E, in effetti, per trovare altre sintomatiche note sulla storia recente di questa scienza converrà indirizzarsi alla voce “metafisica”. Qui, dopo averne registrato il sen-

<sup>1</sup> Per un inquadramento più dettagliato di Walch cfr. EUCKEN (1879), TONELLI (1971), HENNE, a cura di (1975).

so eminentemente teologico nell'antichità<sup>2</sup>, nonché la decadenza dal punto di vista del valore scientifico nella scolastica (un regresso unito peraltro a un'espansione che la rende quasi popolare fra i dotti)<sup>3</sup>, osserva che nei tempi moderni

la parola *metafisica* ha dovuto sopportare altre e diverse vicissitudini. Molti con essa intendevano la dottrina dell'essenza, o dell'ente e delle sue proprietà, e ne distinguevano la teologia naturale, rinviandola a una nuova disciplina che chiamavano pneumatica, o dottrina degli spiriti. Altri l'hanno chiamata ontologia, oppure ontosofia, e ugualmente ne hanno distinta la dottrina degli spiriti. Altri ancora ne hanno ricavato la religione naturale, e alcuni

<sup>2</sup> “La *metafisica* non era altro se non la dottrina della conoscenza naturale di Dio, al cui inizio compariva generalmente la trattazione della sua essenza e dei suoi attributi, ed era nota tra i filosofi già prima di Aristotele” (WALCH 1726, *ad voc.* “Metaphysic”). Sulla distinzione, propria dei moderni, tra una “*philosophia prima*” sviluppata in prospettiva teologica e una “*philosophia generalis*” sviluppata, invece, in una prospettiva più astrattamente ontologica si tornerà presto. Rimarrà assente in simili visioni storiche, e fino in età contemporanea, ogni consapevolezza del problema costituito dal significato equivoco del verbo “essere” utilizzato come copula, e specialmente ogni riflessione sulla differenza tra il suo significato esistenziale e altri suoi usi nel giudizio. Sulla trattazione sistematica di questa differenza a partire dall'opera di Frege e Russell, cfr. HINTIKKA (1986); sull'applicazione storiografico-interpretativa del riconoscimento di questo problema teorico, che in special modo ha importato profonde revisioni nella lettura delle teorie logiche e ontologiche di Aristotele, cfr., oltre ai saggi contenuti in KNUUTILA - HINTIKKA, a cura di (1986), almeno STERN - HOURANI - BROWN, a cura di (1972), MOREWEDGE, a cura di (1982).

<sup>3</sup> “Al tempo degli scolastici la *metafisica* perse talmente tanto della propria essenza, da non comprendere altro che la mera *protheoria* di Aristotele, e si dovette trasformare in un misero vocabolario. La *metafisica* scolastica è un lessico filosofico composto di oscuri termini tecnici, fatto per coloro i quali preferiscono parlare in modo oscuro piuttosto che chiaro, e consiste di numerose inutili astrazioni che in sé e per sé non procurano il minimo vantaggio. Nel frattempo, i termini metafisici si sono insinuati in tutte le facoltà [...] e benché la maggioranza dei nuovi filosofi avesse riconosciuto che conteneva moltissime cose inutili e sciocche, non ha potuto denunciarle come totalmente inutili a motivo dei tanti libri in cui tali parole compaiono” (WALCH 1726, *ad voc.* “Metaphysic”). Nei “Prolegomeni” alla propria *Ontologia*, Wolff presenterà quest'opera non come una revoca e sostituzione, bensì come una riforma, posta sotto il segno della “emendatio”, del patrimonio di termini (e di corrispondenti nozioni) contenuto nella “*philosophia prima*” degli scolastici, svolta nella scia delle indicazioni metodiche di Cartesio (soprattutto) e di Leibniz (Ont § 7). In tal senso, l'ontologia degli scolastici appare a Wolff un patrimonio di termini e nozioni chiare, benché confuse, al pari dell'ontologia naturalmente data con i termini del parlare comune (Ont §§ 10 ss.). Sulla collocazione complessiva di Wolff rispetto alla metafisica scolastica (compreso il problema della delimitazione wolffiana di quest'ultima) cfr. ÉCOLE (2001a).

con questa parola intendono una scienza dell'essenza generale di tutte le cose e della differenza fondamentale tra spirito e materia, e ritengono che potrebbe venire chiamata così una conoscenza dell'essenza, dello spirito e della materia, in accordo con tutto ciò che si può ricavare dalla storia della *metafisica* (WALCH 1726, *ad voc.* "Metaphysic").

Walch non fa nomi, ma, guardando alla letteratura storiografica sull'argomento, ormai ben matura, non sarebbe difficile individuarne i riferimenti impliciti ad autori centrali in un doppio sviluppo della storia delle idee – la metodizzazione del complesso delle scienze e la contestuale ridefinizione della metafisica – entro cui l'opera cartesiana ha funto da catalizzatore. Da questo punto di vista, la nascita disciplinare dell'ontologia, che decisamente favorisce l'accoglienza dell'insieme delle proposte cartesiane<sup>4</sup>, appare cioè l'esito di uno sviluppo segnato da due componenti: da un lato, i tentativi di sistematizzazione organica delle discipline filosofiche, influenzati dalla ricerca moderna di un metodo scientifico unico e universale<sup>5</sup>; dall'altro, la

<sup>4</sup> Qui l'influenza di Cartesio va al di là del solo momento metodico e, per la concezione dell'ontologia moderna, ovvero di tipo wolffiano, risulta sostanziale: "Il cartesianesimo ebbe influenza anche sulla nozione di 'ontologia'. Johannes Clauberg distingue tre generi di *entia*: l'essere in quanto pensabile (*ens cogitabile*), l'essere in quanto qualcosa (*aliquid*) e l'essere in quanto cosa, ovvero ente sostanziale (*res sive ens substantiale*). L'ontologia o 'ontosofia' tratta dell'essere inteso nel terzo senso e presuppone la scienza delle cose pensabili, o, in altri termini, la metafisica o 'filosofia prima' come è elaborata da Cartesio nelle *Meditationes* (cfr. Clauberg, *Metaphysica de Ente, quae rectius Ontosophia*, 1664, 1, 1-5)" (FREULER L., *ad voc.* "Ontology. I: History of ontology", in BURKHARDT - SMITH, a cura di, 1991).

<sup>5</sup> Si potrebbe, anzi, sostenere che l'istanza metodica così intesa non ha dovuto attendere Cartesio per affermarsi come dominante nella costituzione di una metafisica generale. Da questo punto di vista, prima dell'affermazione del cartesianesimo, risulta centrale l'antecedente passaggio – antiscolastico – da un paradigma metodico che privilegia il rapporto fra parole e cose a un paradigma che privilegia, invece, il rapporto tra acquisizione di un sistema delle conoscenze e cose, specie quando riferito al problema dell'acquisizione e della trasmissione di un'enciclopedia dei saperi. E qui appare l'importanza per la storia dell'ontologia moderna di un autore come Johannes Alsted (1588-1638), cui Diderot, nell'articolo "Leibnitarianisme" della *Encyclopédie*, finirà per riconoscere tale merito (cfr. TEGA 1984: 18). Sul piano metodologico, Alsted si orienta infatti sugli insegnamenti di Lullo e di Ramo (cfr. *ibidem*, 19), specialmente nella promozione di un ordine del sapere che rifletta lo svolgersi naturale del pensiero, distinguendo l'atto conoscitivo dalla sua formulazione linguistica, spesso imposta in maniera arbitraria e fuorviante. Nella sua opera più influente, la *Encyclopaedia septem tomis distincta* (1630), la prima delle scienze teoretiche – trattate dopo quattro "res praecognoscendae" (ossia gli abiti dell'in-

reinterpretazione ultimoscolastica del significato aristotelico della metafisica<sup>6</sup>. Ciò che nel Seicento manca alla scienza generale dell’“ens in quantum ens” – che in tale quadro, viene da dire, spontaneamente si costituisce – è spesso soltanto un nome unico e stabile, che le sarà però attribuito nel volgere di pochi decenni<sup>7</sup>.

telletto, le rispettive qualità e l’organizzazione delle discipline, indi i principi e, infine, i precetti relativi allo studio di quest’ultime) e sei “artes” (da intendersi come l’insieme delle tecniche del discorso volte a garantirne la perfezione) – è la metafisica, interpretata come scienza “dell’ente in quanto ente” (ALSTED 1630: I, X). Per un più dettagliato inquadramento di Alsted, cfr. SCHMIDT-BIGGEMANN (1983), HOTSON (2000).

<sup>6</sup> Rispetto a ciò risulta centrale il contributo delle *Disputationes metaphysicae* (1597) di Francisco Suárez (1548-1617), con cui risulta pienamente delineata una scienza tematicamente ontologica: è Suárez, infatti, che prepara la decisiva distinzione tra una “*metaphysica generalis*” (come scienza dell’“ens in quantum ens”, appunto la futura ontologia) e una “*metaphysica specialis*” (scienza delle diverse specie degli enti). Rispetto a tale esito, vale però sottolineare come già nella lezione aristotelica viga l’ambiguità per cui la metafisica o “filosofia prima” viene determinata ora come scienza teologica (ovvero come scienza dell’ente sommo), ora come scienza dell’ente in generale. Tommaso, a sua volta, intenderà la metafisica, da un lato, come scienza della “*ratio entis*” in quanto “*ens commune*”, ma dall’altro considererà tale “*ens commune*” come “*ens causatum*”, cioè risultato della creazione. L’“ontologia” di Tommaso si costituisce così come una scienza dell’essere specificamente creaturale, il quale possiede l’essere solo nella misura in cui partecipa dello “*ipsum esse subsistens*” proprio solamente di dio. Grazie all’influenza di Scoto, la metafisica in quanto scienza prima acquisisce però un peculiare carattere noetico, basandosi su un concetto dell’“*ens commune*” volto a definire il carattere oggettuale ritratto nella relativa “*raepresentatio*”. L’ente inteso nella sua massima astrazione coincide allora con l’“*esse obiectivum*”, ovvero “*cognitum*”, cioè quell’essere che viene adeguatamente pensato e il cui venire pensato non costituisce perciò una determinazione estrinseca rispetto all’oggetto in quanto esistente al di là dell’intelletto. Con Suárez, dunque, nella linea di Scoto, la metafisica generale (ormai distinta da quella scienza assiologicamente “prima” che è la teologia) passa in maniera stabile da una definizione ancora ampia e oscillante (scienza dell’essere come totalità dell’ente, ovvero dello “*ens commune*”) a quella di scienza di ogni oggetto in quanto conoscibile, ossia dell’“*ens in quantum ens reale*” – dove “*ens reale*” non indica la cosa in quanto “esiste” al di là dell’oggettivazione dell’intelletto, ma si riferisce all’essenza di una cosa in quanto può essere pensata come possibile. L’evoluzione filosofica qui sommariamente riassunta risulta stabilmente consegnata all’interpretazione storica contemporanea grazie ai lavori di VOLLRATH (1962), FERRATER MORA (1963), COURTINE (1990), HONNEFELDER (1990), BOULNOIS (1999), CARBONCINI (2001) e, specie rispetto a Wolff, ÉCOLE (1990, 2001a, 2001b, 2001c).

<sup>7</sup> Il termine “ontologia” come sinonimo di scienza dell’ente (reale e conoscibile, inteso nel suo senso sommamente generale) compare nel 1613 come annotazione a margine dell’articolo “*Abstractio*”, nel *Lexicon philosophicum* di Goclenio (1517-1628; aristotelico e ramista, è pure autore di una *Psychologia*, 1590). Poi, con Clauberg (1622-1665), anche se sotto un titolo diverso (*Ontosophia*, 1647; *Ontosophia nova, quae vulgo metaphysica*, 1660), iniziano in grande stile i tentativi di conciliazione fra l’ultima dottrina scolastica dell’“ens

Permane in tutto ciò (e rimane irrisolta sino alla nostra contemporaneità) una difformità fondamentale nel modo di intendere l'ontologia – anche una volta circoscritta la “scienza dell'ente in quanto ente”. Si tratta della discrepanza tra la definizione moderno-aristotelica di scienza delle proprietà più generali che vanno riconosciute all'essere e quella che riferisce, invece, l'ontologia a questioni riguardanti il tema dell'esistenza, ovvero a domande del tipo “che cosa c'è?”.

### 1. *Res, quatenus est aliquid* (ontologie di tipo wolffiano)

Volendo appoggiarsi alle autorità contemporanee, si possono incontrare diverse definizioni medie (o talvolta compromissorie) dell'ontologia, che di norma la riferiscono a un campo specifico e interno alla metafisica – e che, quando non sono percorse da uno scetticismo analogo a quello di Walch, si involgono tuttavia in alcuni problemi persistenti. Si può, ad esempio, leggere che l'intero della metafisica si delineerebbe come “l'indagine più generale circa la natura della realtà”, volta alla ricerca di “principi che valgano per ogni cosa che sia reale, per tutto ciò che è” (CRAIG E., *ad voc.* “Metaphysics”, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998). E se, più strettamente, “della natura particolare delle cose esistenti non consideriamo ciò che le distingue l'una dall'altra”, possiamo indagarne la realtà “unicamente in virtù del fatto che esistono” (*ibidem*). In conclusione, il rapporto fra metafisica e ontologia si configurerebbe così:

la metafisica è strettamente legata all'ontologia, che normalmente si considera comprendere entrambe le questioni ‘che cos'è l'esistenza (ovvero l'essere)?’ e ‘quali tipi (fondamentalmente distinti) di cose esistono?’ (*ibidem*).

Viste più da vicino, definizioni di questo genere appaiono subito percorse da una duplice tensione: sia internamente alla metafisica, rispetto a cui l'ontologia vuole essere definita, sia internamente all'on-

commune”, di ascendenza ancora aristotelica, e la nuova metafisica cartesiana – nel corso dei quali si metterà via via in luce il ruolo problematico della psicologia nel determinare il rapporto fra teoria della conoscenza e ontologia.

tologia, la cui questione centrale non appare affatto univoca. Risulta cioè, in primo luogo, quantomeno problematico tracciare il confine che, entro alla metafisica in quanto indagine sulla “natura ultima di tutto ciò che esiste” (VARZI 2002: 158), circoscriverebbe l’ontologia in quanto disciplinamento della questione dell’esistenza. Se l’ontologia si pone infatti l’obiettivo, preliminare a quello della metafisica, di stilare un “inventario del mondo” (*ibidem*), non sarà difficile cogliere in essa una tensione irrisolta: quella fra il compito generico di compilare semplicemente un simile inventario (“stabilire *che cosa* esiste”, *ibidem*) e il compito più specifico di “fissare dei criteri per stabilire che cosa sia ragionevole includere in un accurato inventario del mondo” (*ibidem*). Tale secondo obiettivo, in effetti, non pare facilmente conseguibile senza optare per una qualche epistemologia<sup>8</sup>.

Quale sia lo sfondo teorico di una simile lessicografia contemporanea è presto esplicitabile<sup>9</sup>. Portandosi sui terreni in cui simili definizioni vengono effettivamente spese, si incontrano diverse argomentazioni standard che le giustificano mediante un loro uso più o meno efficace e che, di norma, si orientano sulla posizione assunta da Quine nel rispondere alla questione ontologica “che cosa c’è?” – posizione secondo cui “essere” inteso nel significato di esserci, ovvero di esistere, “è, puramente e semplicemente, essere il valore di una variabile” (QUINE 1948-49: 32). (Allo scopo di renderla più maneggevole, non è parso poi troppo sbagliato tradurre tale formula in altre, del tipo di: “esiste ciò di cui può essere detto qualcosa di vero” – dove “dire qualcosa di vero su qualcosa” può comunque assumere sensi diversi, sottintendendo altrettanti problemi metafisici non interamente riducibili sul piano semantico)<sup>10</sup>. Nello sviluppo delle riflessioni su

<sup>8</sup> In ciò che segue non verrà seguito l’uso, attuale e sempre più dilatato, di intendere “epistemologia” come calco dell’inglese “epistemology”. Si rispetterà, invece, la distinzione tra “gnoseologia” ed “epistemologia”, intendendo la prima come teoria della conoscenza in senso lato (riferita al problema di come sia possibile acquisire credenze vere) e la seconda, più specificamente, come teoria della conoscenza scientifica (riferita ai problemi di distinguere le semplici credenze vere dalle conoscenze propriamente scientifiche, nonché di come sia possibile acquisire tali conoscenze).

<sup>9</sup> Sul processo storico del suo costituirsi nello scorso secolo, cfr. almeno HILL (1991) e DEJNOZKA (1996).

<sup>10</sup> In questo medesimo scritto, lo stesso QUINE, riconosciuto che tale formula si colloca su un piano strettamente semantico (1948-49: 34), precisa subito che essa è perciò in-

tale formula, si è poi consolidata la concezione per cui l'assumere un "impegno ontologico" verso una qualche entità (un atto di credenza che per Quine non riguarda affatto il solo discorso scientifico; *ibidem*, 32) ne richiede l'inserimento in una rete di conoscenze, epistemologicamente qualificabili e giudicabili<sup>11</sup>. Ora, secondo una delle ormai molte delucidazioni di tale posizione, per Quine "il problema di decidere che cosa bisogna credere che esista è, molto semplicemente, un caso speciale del problema di decidere che cosa bisogna credere" in generale (INWAGEN 1998: 17). Dunque, andando a un'applicazione particolare della prospettiva quineana, si può dire ad esempio che

se vogliamo decidere se credere, o meno, che esistano le proprietà [in quanto entità universali], Quine ci dice che dovremmo esaminare le credenze che già abbiamo, e vedere se qualcuna di esse ci spinge a impegnarci rispetto all'esistenza delle proprietà. Se è così, allora abbiamo una ragione per credere nell'esistenza delle proprietà: si tratta di una qualunque delle ragioni che aveva-

sufficiente allo scopo di prendere positivamente posizione rispetto a un'ontologia fra diverse ontologie concorrenti, in quanto serve, piuttosto, a "valutare la conformità di una determinata asserzione o dottrina a un precedente criterio ontologico" (*ibidem*, 34-35). In altri termini: "consideriamo determinate variabili dipendenti in quanto collegate a un'ontologia non per sapere che cosa c'è, bensì per sapere che cosa una determinata asserzione o dottrina, nostra o di altri, *dice* che c'è" (*ibidem*). Sicché, in conclusione, per Quine l'accettazione di un'ontologia fra altre è "simile in linea di principio alla nostra accettazione di una teoria scientifica [...]: adottiamo, almeno in quanto siamo esseri ragionevoli, lo schema concettuale più semplice in cui possano venire inseriti e sistemati i frammenti disordinati dell'esperienza grezza" (*ibidem*).

<sup>11</sup> La questione della formalizzabilità di tale dottrina, altro lascito quineano fra i più presenti in letteratura, ha più volte suscitato obiezioni circa la pretesa riducibilità delle questioni esistenziali al problema del trattamento logico-formale del "quantificatore esistenziale ( $\exists$ )" – a sua volta legata al problema semantico della pretesa univocità delle predicazioni (o pseudopredicazioni) esistenziali espresse nelle lingue naturali (cfr. esemplarmente PUTNAM 1992). In proposito, si sceglie qui di assumere, data la sua apertura, la posizione di Inwagen: "La tendenza dei filosofi a collegare al quantificatore esistenziale le questioni relative all'impegno ontologico è (per un verso) del tutto giustificata, ma (per un altro) in qualche modo fuorviante. È giustificata, perché ogni formulazione *pienamente adeguata dal punto di vista tecnico* delle tesi di Quine relative all'impegno ontologico deve servirsi del quantificatore esistenziale e del dispositivo formale a esso correlato delle 'variabili dipendenti'. È fuorviante, perché suggerisce che sia impossibile presentare un resoconto dei problemi filosofici essenziali contenuti in tali tesi senza introdurre, ad un certo punto, il quantificatore esistenziale – e non semplicemente il suo simbolo, ma l'apparato tecnico che ne governa l'uso nella logica formale, insieme con le varie dispute filosofiche che sono sorte riguardo alla sua 'interpretazione'. E questo è falso" (INWAGEN 1998: 20-21, n. 6).

mo per accettare la credenza che ci impegna rispetto all'esistenza delle proprietà – unita alla generale esigenza intellettuale che, se qualcuno si rende conto che la propria credenza che  $p$  lo impegna alla ulteriore credenza che  $q$ , allora costui dovrebbe o credere che  $q$ , o smettere di credere che  $p$  (INWAGEN 1998: 18).

E ancora, in un lavoro che (ad esempio) sceglie di sposare la concezione quineana dell'impegno ontologico e di utilizzarla rispetto a un'entità specifica come è l'opera d'arte, vediamo osservare preliminarmente che nessuna disciplina specifica “inizia con l'asserzione ‘ $x$  è’ o ‘ $x$  ha essere’, dove  $x$  è la ‘cosa’ o l'oggetto particolare (qui, l'oggetto artistico) che viene da essa considerato” (PELTZ 1966: 490). D'altro canto, “ogni disciplina presuppone – come dice Aristotele – che quell'asserzione sia vera” (*ibidem*). E poiché “le asserzioni che una disciplina *effettivamente* avanza circa  $x$  e che sono vere suggeriscono quali siano le condizioni che rendono vera ‘ $x$  è’”, risulta possibile circoscrivere i presupposti esistenziali di ogni singolo discorso scientifico, laddove “la discussione di tali condizioni è il territorio tradizionale dell'ontologia” (*ibidem*).

Definizioni e argomenti di questo tipo, infine, assumono spesso la funzione di medio fra due ambiti di ricerca. Collegano cioè, da un lato, gli studi storici, ormai ben consolidati, che ricostruiscono i passaggi attraverso cui nella filosofia moderna si è venuta a costituire l'ontologia come metafisica generale (ovvero come scienza della realtà degli enti e delle loro proprietà comuni); e, dall'altro, la promozione dei molto più recenti interessi applicativi di cui si è fatta carico una scienza formale della categorizzazione (ovvero della classificazione) degli enti<sup>12</sup>. E qui si incontra un primo problema effettivo: quello dell'attuale compresenza di due differenti, quando non discrepanti, determinazioni disciplinari dell'ontologia – che pure appartengono a una medesima tradizione di ricerca<sup>13</sup>. L'odierna ricerca ontologica, in-

<sup>12</sup> Sull'accezione contemporanea di ontologia come dottrina formale delle categorie cfr. esemplarmente CHISHOLM (1992). Sul percorso che ha portato la scienza e l'ingegneria dell'informazione ad avvicinarsi a tale accezione di ontologia, cfr. SMITH - WELTY (2001) e, ancor più recentemente, DAVIES, a cura di (2003).

<sup>13</sup> La formula “tradizione di ricerca” viene qui usata in senso tecnico per indicare un'integrazione, che sia stabile almeno in una storia di medio periodo, fra decisioni circa l'impegno relativo agli oggetti di indagine propri di una disciplina e decisioni epistemo-

fatti, oscilla fra due tendenze diverse: la prima (secondo il luogo comune quineano appena evocato) intende come proprio compito quello di determinare che cosa propriamente esista, ruotando, insomma, per intero attorno al problema dell’“impegno ontologico”. Ma è dalla scienza dei predicati sommamente generali che spettano all’ente che appare piuttosto discendere l’altra definizione contemporanea di ontologia, declinata come una scienza formale delle categorie. E proprio qui incontriamo frequentemente Wolff, spesso introdotto nel ruolo di una vera e propria icona<sup>14</sup>.

L’ontologia è una parte della metafisica, e se Aristotele non ha mai parlato di “metafisica”, a maggior ragione non si sarebbe mai sognato di parlare di “ontologia”. Moltissimi secoli dopo, Francisco Suárez (1548-1617) aveva messo un po’ di ordine in materia, e l’aveva distinta in una metafisica generale, che tratta dell’ente in quanto ente, e in una metafisica speciale, che tratta della psicologia, della teologia e della cosmologia razionali. Nel 1656, un cartesiano tedesco, Johannes Clauberg, trovò un nome per la scienza dell’ente in quanto ente: “ontosofia” (*Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia, aliarum Disciplinarum, ipsiusque quoque Jurisprudentiae et Litterarum, studiosis accomodata*). E all’inizio del Settecento quell’immenso e candido pedante di Christian Wolff cambiò un po’ il nome e dedicò il primo trattato all’argomento, che si intitolò *Philosophia prima sive Ontologia* (1730) (FERRARIS 2001b)<sup>15</sup>.

logiche circa il metodo di indagine a essi adeguato (cfr. LAUDAN 1977). Si approfitta di questa precisazione per introdurre una seconda: in tutto ciò che segue non verrà preso in esame il caso dell’ermeneutica, ritenendo che senza la posizione di una sfera dell’essere autonomo rispetto a ogni considerazione epistemologica (e dunque, a maggior ragione, linguistico-interpretativa), più che di fronte a una soluzione teorica, anche radicale, collocata entro quella tradizione di ricerca che si denomina, almeno da qualche secolo, “ontologica”, ci si trova dinanzi al suo abbandono.

<sup>14</sup> Andando al di là del campo più ristretto costituito dall’ontologia, va registrato come un serio interesse – storico e teorico – per Wolff sia maturato solo in anni piuttosto recenti. Come rileva Biller, il 60% dei titoli da lui raccolti (e la sua bibliografia si chiude sul 1985) sono posteriori al 1960, mentre il restante 40% si distribuisce sui 160 anni precedenti (BILLER 1986: 322). Anche senza voler fornire dati statistici altrettanto precisi, ci si può facilmente spingere ad affermare che dal 1985 ad oggi tale situazione della ricerca è diventata ancora più evidente.

<sup>15</sup> Il *plot* storiografico qui efficacemente accennato su un piano divulgativo viene da FERRARIS utilizzato altrove per appoggiarvi una lettura originale del significato disciplinare di “ontologia” (cfr. almeno, ultimamente, 2001a), nonché situato in una più ampia e dettagliata ricostruzione storica (2003).

Però, a questo punto, i conti non sembrano tornare più. Se, infatti, le due questioni fondamentali dell'ontologia contemporanea sono quella per cui ci si interroga su come vada inteso il verbo "esistere" e quella per cui ci si chiede "che cosa c'è?", va registrato come Wolff paia metterle fuori gioco, quando afferma che "la nozione di ente in generale non comprende affatto l'esistenza, ma soltanto la non incompatibilità con l'esistenza" (Ont § 134). In altre parole: mentre la nozione di impegno ontologico promossa da Quine richiede di procedere dai contenuti di un sistema di credenze alla credenza, da essi giustificata, nel darsi di entità cui tali credenze sono riferite, la nozione ontologica centrale per Wolff, quella di possibilità, richiede invece di procedere risalendo dalla posizione esistenziale di un'entità qualsiasi all'estensione del catalogo dei predicati più generali che essa, in quanto entità possibile, deve poter sostenere<sup>16</sup>. Ovvero, in altri termini ancora, risulta qui aprirsi uno iato evidente (storico? teorico?) tra la chiarificazione della domanda "che cosa c'è?" (con i relativi tentativi di stilare un "inventario del mondo"), da un lato, e, dall'altro, le indagini della metafisica generale intesa come scienza dell'ente in quanto ente – che, almeno nella versione esemplarmente datale da Wolff, non appare incentrata su questioni esistenziali, comunque intese.

Pare allora necessario chiedersi come vada interpretata complessivamente l'ontologia wolffiana: semplicemente come un caso storico, emblematico di una condizione primitiva di questa disciplina, in cui cioè la questione dell'esistenza veniva soltanto "prefigurata", o non era ancora matura? Oppure come una risposta teorica, in sé degna di attenzione, a un problema ontologico che si pretende fondamentale e

<sup>16</sup> Uno degli elementi metodici centrali dell'ontologia wolffiana consiste nell'applicazione della regola scolastica (riconosciuta peraltro appartenere alle nozioni di senso comune) secondo cui "ciò che esiste, è possibile" (Ont § 170), mentre "la conclusione dal poter essere all'essere non è valida, ossia: la conclusione dalla possibilità all'esistenza non è valida" (Ont § 171). Una conseguenza ne è la radicale distinzione fra le domande circa il fondamento della possibilità di un ente (o di uno stato di cose) e le domande circa il fondamento dell'esistenza di un ente (o di uno stato di cose): "Le due seguenti questioni sono molto differenti: 'perché un tavolo, che prima era di forma quadrata, adesso è di forma rotonda?' e 'perché un tavolo, che era di forma quadrata, ha potuto ricevere una forma rotonda?'. E una sola e medesima risposta non è sufficiente per soddisfare entrambe le questioni" (Ont § 172). Sulla dottrina wolffiana dell'esistenza come "complemento della possibilità" in quanto inserita, a sua volta, in una teoria dell'ente come necessariamente possibile, cfr. HONNEFELDER (1990: 363-371).

non coincidente con la questione dell'esistenza, o non riducibile a essa, benché quest'ultima abbia finito per imporsi come una delle formule centrali della metafisica nello scorso secolo?

Per tentare una risposta, occorrerà allora innanzitutto mettere a fuoco l'oggetto dell'ontologia di Wolff, riservando soltanto per il seguito un'interrogazione circa la specificità, in senso metafisico oppure ontologico, della risposta di Wolff alla domanda sul "che cos'è" tale oggetto. Nei termini wolffiani – non consonanti con quelli contemporanei – l'oggetto dell'ontologia come metafisica generale è dunque l'"ente in generale, ovvero in quanto è un ente" (Ont § 1; Disc § 73), dove però l'accento è posto sul carattere generico del suo oggetto, che permette di trattare scientificamente di "ciò che è comune a tutti gli enti", ossia delle "affezioni generali degli enti" (Disc § 73). Dal punto di vista della genericità dei suoi attributi, allora, la nozione di "ente", in quanto riferita alla sola possibilità della sua esistenza, risulta assorbita da quella di "cosa", che ne intende in primo luogo l'essenza come "quidditas": "tutto ciò che è o che si può concepire come tale che possa essere viene detto cosa (*res*), in quanto è qualcosa (*aliquid*)" (Ont § 243). Per Wolff, ogni stessa e medesima cosa – come verrebbe segnalato nella scolastica dalla sinonimia tra "essere reale (*realitas*) e essere qualcosa (*quidditas*)" (*ibidem*) – ha allora una doppia faccia: ad esempio

un albero viene detto sia 'ente', sia 'cosa': viene detto 'ente', cioè, in quanto se ne consideri l'esistenza, ma viene detto 'cosa' in quanto se ne consideri l'essere qualcosa, ovvero in quanto è qualcosa, o in quanto gli corrisponda una qualche nozione determinata (*ibidem*).

Certo è che, di questi due volti (o due nomi) dell'essente<sup>17</sup>, all'ontologia wolffiana importa il secondo. Da questo punto di vista, una tale ontologia pare scivolare in una dottrina del possibile che "offende il senso estetico" di coloro che, come Quine, agli universi sovrapposti prediligono i deserti (QUINE 1948-49: 23) – minacciando di ammettere al proprio interno anche "il possibile uomo grasso su quella soglia", o "il possibile uomo calvo su quella soglia", e, con ciò,

<sup>17</sup> HONNEFELDER (1990: 343) adotta per l'appunto in modo sistematico "Seiendes" come traducente sopraordinato a entrambi.

di fare strada a una folla di questioni in apparenza poco sensate come “Sono il medesimo uomo possibile, oppure sono due uomini possibili? [...] Quanti uomini possibili stanno su quella soglia? [...] Quanti di essi si assomigliano?” (*ibidem*)<sup>18</sup>. Tuttavia, per quanto possa spiacciare, un’ontologia di questo genere ha trovato nell’opera di Wolff la configurazione del proprio tipo ideale. E, d’altro canto, a un’ontologia così intesa si richiama, almeno in modo implicito, lo stesso QUINE (1951) quando vuole localizzare disciplinarmente, cioè all’interno della totalità del campo epistemologico, le proposizioni ontologiche intese come le proposizioni teoriche meno legate a riferimenti empirici.

## 2. Essenza ed esistenza (al margine dell’ontologia wolffiana)

La definizione wolffiana della filosofia come “scienza del possibile” (Disc § 29)<sup>19</sup> comprende dunque strettamente quella dell’ontologia come “scienza dell’ente in generale, ovvero in quanto è un ente” (Disc § 73): la “filosofia prima” intesa come scienza delle proprietà comuni a tutti gli enti trova anzi il proprio centro teorico nella nozione della possibilità di ogni qualcosa in generale (cfr. Ont Cap. III). Sicché, negli scritti di Wolff e della sua scuola sembra manifestarsi una sorta di espunzione delle questioni propriamente esistenziali dall’ontologia. Ed è una caratteristica sistematica che spicca già a un primo esame lessicografico. Ad esempio, il lessico di Walch (1726) registra ed esibisce ancora diverse indecisioni in tal senso.

<sup>18</sup> Più radicalmente si potrebbe leggere, qui, una contraddizione di Quine, ossia tra il suo senso estetico che predilige i deserti e il suo rispondere decisamente “tutto” alla domanda “che cosa c’è?” (QUINE 1948-49: 21). Tale contraddizione, in effetti, può venire letta come semplicemente apparente, o, piuttosto, come un semplice sintomo del suo fondamentale fisicismo (sul quale cfr. DILMAN 1984).

<sup>19</sup> Nella nota a questo medesimo paragrafo, Wolff tiene a sottolineare la precocità con cui giunse a tale determinazione, ossia “nel 1703, quando mi risolsi a tenere lezioni private di filosofia presso l’Università di Lipsia” (Disc § 29). La prima comparsa di tale definizione in una sua opera, come qui denunciato dallo stesso Wolff, la si ha nella nota del § 27 degli *Elementi di aerometria* (1709; WGW II, 37) – dunque diversi anni prima della pubblicazione della *Logica tedesca* (1713) con cui inizia propriamente la carriera del Wolff metafisico.

Viene chiamata [esistenza] la qualità di una cosa data dal fatto che essa è veramente presente, e nella nostra lingua può venire detta l'essere di una cosa. [...] Altri dicono che sia ciò per cui qualcosa non rientra fra le proprie cause, mentre altri affermano che una cosa non rientra fra le proprie cause non, innanzitutto, quanto alla sua *esistenza*, bensì quanto alla sua produzione, che ne precederebbe l'esistenza (WALCH 1726, *ad voc.* "Existenz").

Dove però Walch non mostra incertezze è nell'assumere – in modo del tutto analogo a Wolff – che essenza ed esistenza siano due lati di una medesima cosa.

I metafisici sogliono dire che essenza ed *esistenza* si distinguerebbero *ratione ratiocinata*, e che in effetti l'*esistenza* non può darsi mai senza l'essenza, né la seconda senza la prima; [...] e in effetti è così: benché l'intelletto possa rappresentarsi e considerare il concetto dell'*esistenza* in quanto isolata e separata dall'essenza, e per converso il concetto dell'essenza a prescindere dal concetto dell'*esistenza*, in realtà queste si danno sempre insieme. Soltanto, da ciò non segue che l'idea vera dell'*esistenza* comprenda in sé anche un'idea vera dell'essenza (*ibidem*).

Per contro, quello che varrà come il lessico wolffiano standard definisce strettamente la "cosa (*Ding*)", cioè l'oggetto della metafisica generale, come "tutto ciò che è possibile, sia esso reale, o meno" (MEISSNER 1737, *ad voc.* "Ding"). Vedremo però presto come Meissner, per aderire alla lettera di Wolff, sia forse andato oltre le intenzioni teoriche del maestro, meglio descritte – ed è questa una delle tesi di fondo del lavoro che segue – dalla voce di Walch.

Non è dunque affatto scontato che un'ontologia "essenzialistica", come è innegabilmente quella wolffiana, non conosca la questione dell'esistenza. Al contrario, proprio tale questione (insieme con una sua soluzione peculiare) potrebbe venire scorta come centrale per una scienza dell'ente in quanto ente, ovvero del necessariamente possibile, e delle sue determinazioni fondamentali – solo, non in maniera palese. Innanzitutto, per quanto non appena posto venga subito quasi cancellato, il problema dell'esistenza si colloca al centro dell'*Ontologia* – ed è un dato che si può ricavare considerando l'organizzazione dei contenuti di quest'opera. Secondo le sue linee principali, vi vengono infatti trattati i principi ontologici di certezza, di contraddizione, di ragione cui sottostà l'ente; quindi la sua definizione essenzialistica nei

termini di “tutto ciò che può essere” (DM § 16), ovvero di “ciò che può esistere, dunque ciò con cui non è incompatibile l’esistenza” (Ont § 134); infine, i predicati più generali che gli possono spettare. E, producendo la serie di tali predicati, le regioni ontologiche principali sono circoscritte sulla base della più fondamentale partizione tra enti semplici e composti (preparata dalle definizioni di genere, specie e individuo, cfr. DM §§ 177 ss.; Ont P. I, S. 3, C. 3) riferibile complessivamente a una regione dello psicologico-spirituale e a una regione del fisico<sup>20</sup>. Riducendo a questo schema (anche in vista di usi futuri) l’indice dell’*Ontologia* abbiamo così:

*principi ontologici*

Pars I “De notione entis in genere, et proprietatibus, quae inde consequuntur”  
- Sect. I “De principiis philosophiae primae”

*dottrina della possibilità e definizione di ente*

- Cap. I “De principio contradictionis”,  
Cap. II “De principio rationis sufficientis”  
Sect. II “De essentia et existentia entis, agnatisque nonnullis notionibus”

*proprietà/predicati ontologici*

- Cap. I “De possibili et impossibili”,  
Cap. II “De determinato et indeterminato”, Cap. III “De notione entis”  
Sect. III “De generalibus entis affectionibus”

- Cap. I “De identitate et similitudine”,  
Cap. II “De ente singulari et universalis”,  
Cap. III “De necessario et contingente”,  
Cap. IV “De quantitate et agnatis notionibus”, Cap. V “De qualitate et agnatis notionibus”, Cap. VI “De ordine, veritate et perfectione”

<sup>20</sup> Da questo punto di vista, alla definizione disciplinare wolffiana dell’ontologia come scienza dei predicati sommamente generici delle “cose” si lega intimamente il problema dell’individuazione delle diverse parti della “metafisica speciale” in quanto subordinate all’ontologia intesa come “metafisica generale” – posto che l’essenza determini, oltre alla conoscibilità, la specificazione reale dei diversi enti (DM § 33, Ont § 145). Sorvolando per ora sulla liceità dell’individuare, come fa Wolff, in una “somiglianza di essenza” la ragione dell’ordinarsi degli enti in specie via via più universali (DM § 177, Ont § 233), è possibile scorgere qui le radici del problema odierno della determinazione delle cosiddette “ontologie regionali” – particolarmente vivo nelle versioni tassonomiche (spesso le più legate a interessi applicativi) dell’ontologia contemporanea.

Pars II “De speciebus entium et eorum ad se invicem respectu”

- Sect. I “De ente composito”

- Cap. I “De essentia entis compositi”,

Cap. II “De extensione, continuitate, spatio et tempore”, Cap. III “De qualitatibus et magnitudine entis compositi”, Cap. IV “De motu”

- Sect. II “De ente simpliciter”

- Cap. I “De differentia entis simplicis et compositi”, Cap. II “De modificationibus rerum, praesertim simplicium”, Cap. III “De finito et infinito”

- Sect. III “De respectu entium ad se invicem”

- Cap. I “De dependentia rerum earumque relatione”, Cap. II “De causis”, Cap. III “De signo”

Ma per intendere appieno il ruolo della Sezione II dell’*Ontologia*, in quanto esposizione esemplare di un’ontologia del possibile che comprende in sé la questione dell’esistenza, conviene uscire da questo indice e muovere dal luogo in cui appare in modo scoperto quella dimostrazione di esistenza della “cosa” che fornisce il primo criterio, sia metodico, sia ontologico, su cui si regge l’intera metafisica wolffiana – cioè dal primo paragrafo della *Metafisica tedesca*.

Siamo coscienti di noi e di altre cose, del che non può dubitare nessuno che non sia completamente privato dei propri sensi, ovvero folle (*seiner Sinnen völlig beraubt*) [...] Ora, però, chi è cosciente di ciò che nega o di cui dubita è la medesima persona. E quindi è chiaro che noi siamo (DM § 1).

Quello che si è appena citato (e che di qui in avanti sarà denominato argomento preontologico per diverse ragioni, che si spera verranno chiarite man mano) si colloca preliminarmente rispetto allo sviluppo di quello che diventerà il corpo dell’*Ontologia* latina. Si trova cioè collocato anteriormente (ma non del tutto esternamente)<sup>21</sup> al

<sup>21</sup> Wolff varia l’argomento all’inizio di ogni capitolo della *Metafisica tedesca* (lo mette efficacemente in luce ARNAUD 2002: 37-44), adeguandolo alla “cosa in generale” e poi alle

corpo della *Metafisica tedesca* e in particolare a quel secondo capitolo (“Dei primi fondamenti della nostra conoscenza e di tutte le cose in generale”) che diventerà, appunto, il successivo e ben più ampio manuale dedicato alla “filosofia prima”. In tal senso, marca uno stacco fra il corpo disciplinare strettamente ontologico e il suo esterno; tuttavia, è qui che va cercata l’impostazione wolffiana del problema dell’esistenza, insieme alle ragioni per cui tale impostazione genera precisamente un’ontologia del possibile. Sarà questo l’argomento dei capitoli che seguono – un argomento che verrà indagato in base a due tesi interpretative.

1) L’argomentazione preontologica di Wolff appartiene fin da principio a una psicologia metafisica costituita su basi osservative. (Può essere considerato come spia dell’evidenza di tale peculiarità teorica già il fatto che Walch, come si è visto, in entrambe le brevi voci “Metafisica” e “Ontologia” si senta in dovere di accennare all’importanza di recenti trasformazioni della “pneumatica”; su questo tema si ritornerà presto con qualche ampiezza, cfr. *infra*, cap. III.) In generale, nel sistema di Wolff non tanto una metafisica contiene una psicologia passibile di verifica empirica *a posteriori*, quanto piuttosto una psicologia essenzialmente empirica risulta in grado di generare (almeno parte di) una metafisica – con ricadute decisive per l’impostazione del problema ontologico.

2) L’intera ontologia di Wolff riesce a costituirsi come una teoria delle categorie sommamente generali del possibile, ovvero del reale, in quanto il reale vi è inteso innanzitutto come concepibile e significabile – e, questo, di nuovo sulla base di una psicologia metafisica costituita osservativamente.

“cose” che ricadono negli ambiti speciali della metafisica – derivando in tal modo ogni volta un oggetto e circoscrivendogli, correlativamente, un ambito disciplinare.

## II – Che *cosa* è un ente? Una questione di principi

The demand that we should prove the law [of contradiction] argues a lack of education; the educated man knows what should be proved and what should not.  
Aristotele, *Metafisica* 1006a5-6 (trad. Ross)

Sul piano strettamente lessicografico, è certamente utile rilevare il fatto che il “significato di *Ding* si avvicina con Wolff a quello del termine *Gegenstand*” (parola che verrà poi preferita da Kant per designare l’oggetto della metafisica), mentre “l’*ens* scolastico viene ad assumere il significato di *res* già in epoca anteriore”, ossia senz’altro con Clauberg (WILLE 1991: XXI, n. 56). In ogni caso, non si tratta di un mero cambiamento di etichette, privo di effetti teorici. Al contrario, se è vero che la “cosa” che viene messa a tema dall’ontologia wolffiana copre innanzitutto il significato del “qualcosa” (Ont § 243) inteso come un oggetto di cui risulta possibile dire in generale qualcosa, prima che di un’entità data “davvero” come presente, occorrerà confrontare subito tale passaggio con la formula standard che vuole l’ontologia scienza dell’“ente in quanto tale”. In particolare, occorrerà muovere dalla centrale osservazione di Honnefelder secondo cui la metafisica di ascendenza scotista in generale, e la metafisica entro cui in età moderna si sviluppa in particolare l’ontologia, non comprende “il massimo, cioè la totalità di ciò che si può conoscere dell’‘essente’, bensì solo il minimo, ossia ciò che è conosciuto dell’‘essente’ e che è contenuto in ogni sapere” (HONNEFELDER 1990: XV). Tale osservazione, infatti, si lega strettamente a quella, decisiva, secondo cui ogni metafisica di questo tipo “è possibile solo in quanto dimostrazione *a posteriori* del *quia*, e non in quanto dimostrazione *a priori* del *propter quid*” (*ibidem*). Al di là della terminologia: la “cosa” wolffiana si determina in linea di principio come oggetto *genericamente* dato e, solo in quanto tale, oggetto di quel sapere minimo e perciò stesso sommamente generico raccolto dall’ontologia in quanto metafisica generale.

## 1. L'argomento preontologico e l'enciclopedia filosofica

Molto si è ormai detto del metodo wolffiano<sup>22</sup>; meno, invece, del modo in cui Wolff determina a quali oggetti fondamentali si applicano le diverse discipline del suo sistema. Quanto all'ontologia, converrà perciò aggredire subito la celebre formula che la vuole una scienza dell'"ente in quanto ente". È infatti incentrandosi su di essa che si sono sviluppate le principali ricostruzioni della nascita dell'ontologia moderna, le quali pongono Wolff al culmine di un processo in cui la "filosofia prima" di matrice aristotelica si rende autonoma dalla teologia e quindi, determinatasi come metafisica "generale", si rende autonoma dall'intero della metafisica reale. Qui, il percorso che porta all'*Ontologia* wolffiana, passando attraverso opere che introducono il termine e opere che circoscrivono la disciplina, è ormai bene ricostruito dalla storia dei concetti. Tuttavia, la prima prestazione di Wolff in tal senso non si incentra sulla terminologia scolastica dell'"ens", bensì, se si accetta di individuarla nella *Metafisica tedesca* (1719), sul termine "cosa (*Ding*)", traducente di "res". Su di esso vanno spese alcune parole, giacché tale scelta terminologica non risulta semplicemente obbligata per l'uso del tedesco, non è cioè dettata unicamente da una strategia volta alla ricerca di una più ampia risonanza mediante l'uso della

<sup>22</sup> Sul metodo wolffiano, specialmente in quanto analitico, cfr. CORR (1972), TONELLI (1976), ENGFER (1982, 1986). Più in generale, vale riferire a Wolff le principali notazioni di ARNDT (1971), il quale evidenzia tre motivi principali, anteriori alla sua specificazione in senso matematico-geometrico, dello sviluppo del metodo scientifico moderno: 1) rispetto alla molteplicità dei metodi (precedentemente definiti su base aristotelica come metodi dipendenti dall'oggetto) nei secoli XVII e XVIII si impone la tendenza ad affermare l'*unicità* del metodo scientifico; 2) questo è definito come un sistema di regole *indipendente dalle caratteristiche* dagli oggetti di ricerca; prende piede così 3) un'*accentuazione* del momento *normativo*, ossia la conoscenza scientifica si identifica con la applicabilità universale della metodica. Rispetto a queste notazioni di Arndt, si vorrebbe però osservare che, per quanto perfettamente riferibili a Wolff, e nonostante il suo essere assunto a icona dell'affermazione della metodica scientifica in filosofia, permane evidentemente nella sua metafisica la centralità del problema enciclopedico, cioè quello della determinazione (tassonomica e gerarchica) degli oggetti peculiari delle diverse scienze – determinazione impostata ancora secondo principi aristotelico-scolastici. Da questo punto di vista, inoltre, stupisce la valutazione di DIERSE (1977) che nella propria (peraltro dettagliatissima) trattazione del concetto filosofico di enciclopedia assegna a Wolff e alla scuola wolffiana una posizione del tutto marginale.

lingua nazionale<sup>23</sup>, ma riflette ben altri motivi teorici, ossia quelli basilari della scienza della “cosa (*res*), in quanto è qualcosa (*aliquid*)” (Ont § 243), propri di ogni impianto metafisico scotista<sup>24</sup>.

Già sul piano della storia del lessico, la elezione wolffiana di “Ding” si situa in una fase della storia della lingua tedesca che vede questo vocabolo al centro di un processo di estinzione di un primo suo significato, più arcaico, a favore del suo significato moderno. Tale processo è, oltretutto, mediato e guidato (caso non affatto raro per il tedesco moderno) da trasformazioni del linguaggio tecnico della filosofia. Wolff, cioè, non solo si appoggia a una generale trasformazione linguistica in atto, ma anche la asseconda sul piano scientifico. In breve: se per Wolff la parola “Ding” risponde alla domanda metafisica preliminare “che cos’è un ente?”, va innanzitutto osservato che, fra i secoli XVII e XVIII, il significato di “Ding” più arcaico e concreto (l’assemblea dei deliberanti, ovvero il luogo in cui essi si riuniscono) scivola in un secondo significato già attestato parallelamente al primo (cfr. Grimm, *ad voc.* “Ding”). In questo arco di tempo, cioè, prende rapidamente il sopravvento il significato di “oggetto (anche astratto) di deliberazione”, equivalente al latino “*res*”; ma di qui “Ding” tende ad assumere a sua volta il senso più concreto di cosa materiale, ovvero di oggetto sensibile e manipolabile – avvicinandosi al significato che assumerà poi “*Gegenstand*” nel vocabolario filosofico del tardo illuminismo e quindi nel linguaggio comune (cfr. *ibidem*). Si tratta, conviene tornare a sottolinearlo, di un’osservazione linguistica, che però autorizza a mettere in rilievo il modo peculiare in cui è immediatamente presentato il tema della *Metafisica tedesca*. Non solo, infatti, l’ordine degli argomenti di quest’opera, il cui titolo in effetti suona *Pensieri razionali su Dio, il mondo, l’anima dell’uomo, nonché su tutte le cose in generale*, è complicato e rovesciato rispetto a quello presentato nel titolo, così:

Cap. I “Come conosciamo che noi siamo e a che cosa ci serva questa conoscenza”,

Cap. II “Sui primi fondamenti (*Gründe*) della nostra conoscenza e su tutte le cose in generale”,

<sup>23</sup> Su cui cfr. RICKEN (1989: 20-25).

<sup>24</sup> Cfr. HONNEFELDER 1990: IX-XXIII.

- Cap. III “Sull’anima in generale, ovvero ciò che esperiamo (*wahrnehmen*)<sup>25</sup> di essa”,  
 Cap. IV “Sul mondo”,  
 Cap. V “Sull’essenza dell’anima e di uno spirito in generale”,  
 Cap. VI “Su Dio”.

Soprattutto, il primo paragrafo del primo capitolo introduce la “cosa” sia come l’oggetto di cui risulta possibile dire in generale qualcosa, sia come l’oggetto che in primo luogo cade sotto i nostri sensi. E in entrambe queste prospettive la propone come l’oggetto della nostra conoscenza più normale, di cui si afferma una peculiare evidenza.

Siamo coscienti (*bewusst*) di noi e di altre cose, del che non può dubitare (*zweifeln*) nessuno che non sia completamente privato dei propri sensi, ov-

<sup>25</sup> Il termine originale wolffiano “wahrnehmen” è qui contestualmente tradotto secondo il significato di “esperire”, per ragioni che dovrebbero apparire meglio giustificate tra breve da ciò che segue. Va in ogni caso precisato che 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 sensibile” – soltanto successivamente all’età wolffiana. Il *Deutsches Wörterbuch* dei Grimm registra questa nuova accezione del tedesco “Wahrnehmung” e la data intorno alla metà del Settecento, a partire cioè da quando con tale termine si intende una “percezione, intuizione o sensazione, unita alla coscienza, e intesa come presupposto sia di una rappresentazione [...], sia di ciò che viene intuito o sentito in tale maniera” (Grimm, *ad voc.* “Wahrnehmung”). Questa nuova accezione comporta due specificazioni della precedente “perceptio”: per un verso, la determinazione del suo carattere sensibile (in realtà, non del tutto nuova: sempre il Grimm riporta un’anteriore accezione di “Wahrnehmung” come “legata al senso della vista”, *ibidem*); per un altro, la sua stretta dipendenza dalla coscienza. Non è un caso che tale significato del termine si consolidi proprio a partire da Kant, cui forse non sarebbe erroneo attribuire la paternità di questo nuovo termine filosofico – tanto più che il primo esempio riportato nel *Deutsches Wörterbuch* è tratto appunto dalla *Kritik der reinen Vernunft*, dove la “percezione (Wahrnehmung)” viene definita come una “rappresentazione accompagnata da una sensazione” (B 147) e come “una sensazione di cui si abbia coscienza” (B 272; negli scritti dei primi due volumi di Ak, Kant utilizza “Wahrnehmung” con il significato allora ordinario di “constatazione” o “osservazione”). Lo stesso *Onomasticon Philosophicum* 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, nonché (comprensibilmente) nel leibniziano Eberhard (KEN 1989: 268-269, 326, 758). Per la lessicografia specificamente wolffiana – ancora a uno stadio iniziale – cfr. DELFOSSE - KRÄMER - REINARDT (1987) e GAWLICK - KREIMENDAHL (1999).

vero folle (*seiner Sinnen völlig beraubt*); e chi volesse negarlo asserirebbe con la bocca cose diverse da quelle che trova dentro di sé, e potrebbe anche venire subito convinto che la sua affermazione è assurda. Come, infatti, egli vorrebbe negarmi qualcosa o dubitarne, se non fosse cosciente di sé e di altri enti? Ora, però, chi è cosciente di ciò che nega o di cui dubita è la medesima persona. E quindi è chiaro che noi siamo (DM § 1).

Siamo dunque dinanzi a un'esperienza esprimibile e comunicabile, la cui verità è certa, pena la contraddizione nel non volerla riconoscere ed esprimere come esperienza comune, e che si presta naturalmente a una messa in forma, come viene presto esplicitato in un primo sillogismo:

1) Esperiamo (*erfahren*) in modo incontestabile (*unwidersprechlich*) che siamo coscienti di noi e di altre cose (cfr. DM § 1; Log V § 1). 2) Ci è chiaro (*klar*) che chi è cosciente di sé e di altre cose è. E dunque 3) siamo certi che siamo (DM § 5).

Entro le argomentazioni del primo capitolo di quest'opera (preontologiche in quanto preliminari a qualsiasi possibile stesura di un elenco degli esistenti, come pure a un'indagine su di essi in quanto "res", ovvero in quanto oggetti dotati di un patrimonio minimo di proprietà generali), la funzione di questo primo paragrafo consiste innanzitutto nell'introdurre – in una maniera che non può non rievocare l'argomento cartesiano del "cogito" – il criterio metodico basilare della certezza (DM §§ 3-4), individuato nel caso in cui questa è massima:

credo [...] che non sia possibile pretendere una certezza maggiore di quella che si ha quando si può distintamente mostrare che conosciamo qualcosa in modo tanto certo, quanto il fatto che noi siamo, poiché di questo, in verità, nessuno potrà dubitare, anche qualora volesse mettere in dubbio tutto il resto (DM2 *ad* § 1).

Dunque, prima ancora che dimostrare l'esistenza dell'io inteso come entità cosciente, considerata un'ovvietà indubitabile (DM § 2)<sup>26</sup>,

<sup>26</sup> Nella *Logica tedesca* (1713), al § 1 del primo capitolo si trova uno spunto analogo, nella definizione del sentire: "Ognuno si accorge di percepire molte cose mediante i sensi. Ma io dico che percepiamo qualcosa quando ne siamo attualmente coscienti. Così percepiamo il dolore, il suono, la luce e i nostri pensieri". Tuttavia, lo scopo dell'introduzione di questo tema, diversamente che nella *Metafisica tedesca*, non è quello di fornire un crite-

assolve implicitamente al compito ancor più basilare di assicurare l'oggetto della metafisica, la "cosa" che – prima ancora di specificarsi negli oggetti reali della metafisica speciale: l'anima, il mondo, dio – può proporsi all'indagine "sui primi principi della nostra conoscenza e su tutte le cose in generale", da cui deriverà la successiva *Ontologia*.

In tale prospettiva, l'argomento preontologico si situa entro un impianto enciclopedico complessivo che lo vede posto alla base di una metafisica generale, intesa come prima scienza di una filosofia teoretica garantita metodicamente dalla logica – schematizzabile nel modo seguente :

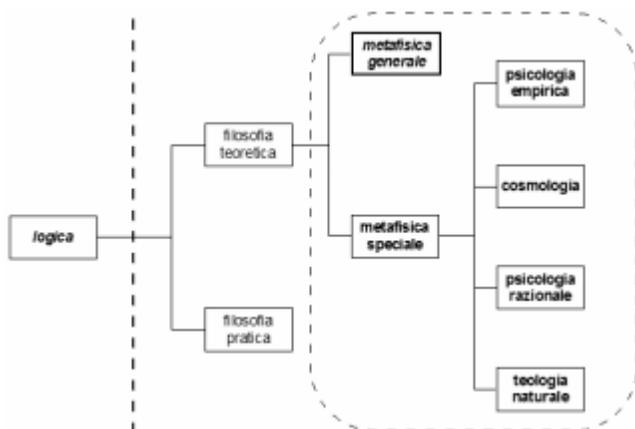


Fig. 1

Ma, inteso come introduzione o richiamo dei principi di certezza e contraddizione, l'argomento è fatto presente più volte in tale implan-

rio di certezza, bensì quello di poter definire successivamente il concetto ("ogni rappresentazione di una cosa nei nostri pensieri", DL I, § 4) inteso come il primo oggetto della logica. Sul fatto che la nozione wolffiana di concetto comprenda anche (e anzi in primo luogo) la rappresentazione sensitiva si dovrà tornare ancora. Un altro spunto analogo lo si ritrova al § 1 del *Discursus praeliminaris* del 1728 (ma non nel "Vorbericht der Welt-Weisheit", suo omologo nella *Logica tedesca*), trattato sotto il titolo di uno dei tre tipi fondamentali di conoscenza, la "istorica": "Con il beneficio dei sensi conosciamo le cose che sono o che divengono nel mondo materiale, e la mente è consapevole dei mutamenti che accadono in sé. Nessuno lo ignora, basta che presti attenzione a se stesso". Al successivo § 2 si precisa infatti: "A noi adesso basta che non si possano mettere in dubbio le cognizioni da noi stessi acquisite mediante i sensi e l'attenzione". Sulla caratterizzazione complessiva della conoscenza "istorica" fornita in quest'opera cfr. *infra*, p. 57, n. 53.

to, sia variandolo all'inizio di ogni capitolo della *Metafisica tedesca*, sia trovandogli spazio ancora anteriormente a essa in sede di metodologia, nella *Logica tedesca* – come lo stesso Wolff tiene a sottolineare (cfr. DM § 5)<sup>27</sup> per motivi che presto saranno oggetto di apposita considerazione.

Tuttavia, non bisogna dare per scontata né la stabilità né (soprattutto) la semplicità di questo impianto. In effetti, nonostante il sistema wolffiano sia stato giudicato come pressoché definitivamente delineato con la pubblicazione della *Logica* e della *Metafisica* tedesche, la produzione da parte di Wolff delle opere latine corrispondenti alle sue singole parti (l'“opus metaphysicum”, nella formulazione di ÉCOLE 1990), se opportunamente indagata, oltre ad apparire come una sostanziale amplificazione dettata da esigenze didattiche (si pensi solo alla produzione di Wolff in sede di filosofia pratica), esibisce alcune rettifiche importanti. Nella sua ricostruzione, École si fa guidare da alcune decisioni interpretative di fondo, nonché da diverse circostanze che corroborano tali scelte – fra cui l'assunzione del *Discursus praeliminaris* (1728) come guida principale per individuare in dettaglio la definizione delle discipline filosofiche e dei loro rapporti (cfr. ÉCOLE 1990: 63-64), nonché l'accoglimento da parte di Wolff delle proposte di rettifica provenienti da BILFINGER (1725) e THÜMMIG (1729)<sup>28</sup> che riguardano essenzialmente la progressione delle parti della metafisica speciale. A ogni modo, la struttura definitiva dell'enciclopedia filosofica di Wolff – il cui nucleo rimane quello dell'*opus logico-metaphysicum* pubblicato in tedesco – risulta fondata nel suo intero su una metafisica che, in ciò garantita da una epistemologia incentrata sul problema metodico, comprende una parte minimale (l'ontologia, appunto), nonché una serie di ontologie regionali la cui ragion d'essere è data dalla prima. Tutte le discipline

<sup>27</sup> Wolff rinvia qui al primo paragrafo del capitolo V della *Logica tedesca*, intitolato “Sull'esperienza (*Erfahrung*) e su come tramite essa vengano trovati gli assiomi (*Sätze*)”, dove appunto si tratta del “giudizio fondamentale (*Grund-Urtheil*)” in quanto formulato sulla base dell'esperienza e in ciò distinto dal “Nach-Urtheil”, ricavato mediante concatenazione di giudizi (“Schlüsse”).

<sup>28</sup> In particolare, nelle *Institutiones* di Thümmig, a differenza che nelle opere tedesche di Wolff, la cosmologia viene trattata prima della psicologia, e quest'ultima viene divisa in empirica e razionale – suddivisione e dizione poi adottate dallo stesso Wolff nelle opere latine.

metafisiche, a loro volta, conoscono uno svolgimento scientifico in senso stretto, ovvero ipotetico-deduttivo, e uno svolgimento sperimentale, ovvero empirico-osservativo – con il caso macroscopicamente di maggior spicco costituito dalla psicologia, suddivisa in due trattazioni distinte ai capitoli III e V della *Metafisica tedesca* e poi sviluppata in due distinte opere latine, la *Psychologia empirica* (1732) e la *Psychologia rationalis* (1734). A questa base, più propriamente teoretica, tengono dietro campi disciplinari più propriamente pratici, ovvero tecnico-applicativi. Tale quadro complessivo può venire dunque illustrato nel modo seguente.

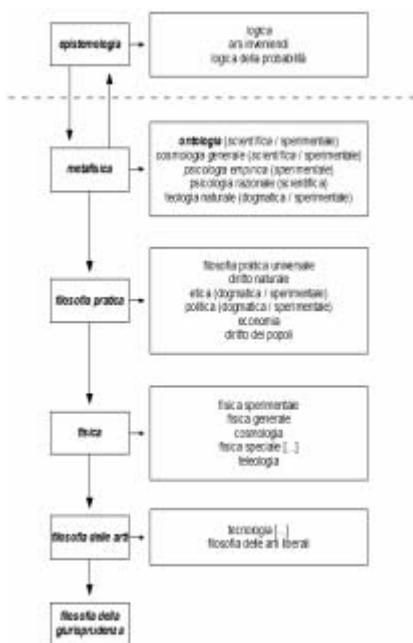


Fig. 2 – Da ÉCOLE (1990: 63-64), con terminologia modificata<sup>29</sup>. I corsivi nei riquadri a destra del diagramma evidenziano le discipline filosofiche coinvolte nella formulazione dell'argomento preontologico.

<sup>29</sup> Il caso particolare della logica (denominata nel presente schema “epistemologia” per evidenziarne il ruolo metodico rispetto all'intero della conoscenza scientifica distribuita nelle discipline via via più particolari, nonché il fatto che nel *Discursus praeliminaris* non si configuri più soltanto come una “logica” in senso stretto, cioè come una teoria del pen-

Nell'*opus logico-metaphysicum* definitivo non ci si trova dunque più dinanzi a una classificazione ad albero, quanto piuttosto a una serie discendente di discipline principali fondate secondo rapporti di dipendenza, ognuna delle quali conosce poi specificazioni ulteriori. La linearità della serie, tuttavia, è tale solo in prima approssimazione, giacché su una scala più fine le sue ragioni strutturali cedono a un più complesso intreccio tematico – come occorrerà vedere a proposito dell'ontologia, già rispetto all'argomento preliminare che ne introduce il tema.

## 2. Contro Cartesio

Nonostante la somiglianza nel *ductus*, l'argomento preontologico sviluppato da Wolff al primo paragrafo della *Metafisica tedesca* è solo lontanamente apparentato con l'argomento cartesiano del “cogito”. Non mira, come si è detto, a determinare un impegno ontologico particolare e fondamentale, come è quello relativo alla “sostanza pensante” cartesiana, sicché l'unica affinità genuina andrà scorta nel tema strettamente metodico della ricerca di un principio di certezza evidente che si dà a conoscere nel “cogito” come fatto di coscienza. L'evidenza in questione, dunque, importa a Wolff in quanto può venire assunta come il metro ultimo di *ogni* certezza razionale (DM §§ 3-4), ossia con un valore normativo e di principio – pur essendo un fatto empirico di cui occorrerà rendere ragione nella sede disciplinare appropriata. E, soprattutto, l'essere coscienti di cui ognuno può avere tale certezza, pur non avendo alcun oggetto privilegiato, appare sempre strutturalmente riferito a un qualcosa. Come tale, esibisce allora almeno tre caratteristiche principali.

1) È un fatto psicologico – il che non significa però, nella prospettiva di Wolff, che sia un fatto privato, valido in una prospettiva solipsistica, bensì risulta esperibile da chiunque si trovi in condizione di esperirlo (“Siamo coscienti [...] quindi è chiaro che noi siamo”, DM § 1; sicché,

siero “naturale” volta al fine del suo perfezionamento, ma comprenda anche discipline essenzialmente “artificiali” come è la “ars inveniendi”) verrà toccato fra breve.

molto felicemente, si è in tal senso caratterizzato questo argomento di Wolff come argomento del “cogitamus”, cfr. ARNAUD 2002: 44).

2) È insieme empirico (è, anzi, dato in modo paradigmatico nel caso dell’esperienza del sentire: sé “e altre cose”) e logicamente garantito (non ne può dubitare “nessuno che non sia completamente privato dei propri sensi, ovvero folle”) – dove tale garanzia “logica” appare essere quella di una capacità conoscitiva naturale e minima.

3) Ha, soprattutto, una struttura che non sarebbe scorretto definire intenzionale<sup>30</sup>. Ovvero, in altri termini, ciò che fornisce il criterio dell’evidenza incontrovertibile non è il semplice fatto di essere coscienti, bensì proprio l’essere coscienti “di noi e di altre cose”, ossia una credenza, che è necessariamente riferita a un qualcosa – secondo un’impostazione che riprende per intero la critica leibniziana della “filosofia della mente” di Cartesio<sup>31</sup>.

Su queste caratteristiche del “cogitamus” Wolff dunque si appoggia, in maniera più evidente nella *Metafisica tedesca*, adeguandolo alla “cosa in generale” e poi alle “cose” che ricadono via via negli ambiti speciali della metafisica – derivando in tal modo ogni volta un oggetto meno generico e circoscrivendogli, correlativamente, un ambito disciplinare garantito da un’ontologia regionale. Nel caso del secondo capitolo, che qui più ci interessa, ne troviamo al paragrafo iniziale la formulazione più adeguata all’ontologia.

Quando ci rendiamo conto di essere consapevoli di noi stessi e di altre cose, e lo prendiamo per certo, in realtà ciò avviene poiché ci è impossibile pensare di dover essere contemporaneamente coscienti e non coscienti di noi stessi. Ugualmente in tutti gli altri casi troviamo che ci è impossibile pensare che qualcosa non sia mentre è. E così ammettiamo in via generale, senza bisogno di alcuna riflessione, questa proposizione universale: *qualcosa non può essere e non essere nello stesso tempo*. Questo principio lo chiamiamo *principio di contraddizione*, e

<sup>30</sup> Per un primo orientamento sul dibattito attuale circa la nozione di intenzionalità e, soprattutto, circa il rapporto fra intenzionalità e carattere cosciente dell’esperienza, cfr. rispettivamente JACOB, *ad voc.* “Intentionality”; SIEWERT, *ad voc.* “Consciousness, and intentionality”; LYCAN, *ad voc.* “Consciousness, representational theories of” (tutti in SEPh).

<sup>31</sup> Il migliore contributo di impostazione storiografico-analitica alla chiarificazione della differenza tra teoria della mente “cartesiana” (che considera la coscienza come carattere distintivo del pensiero) e “leibniziana” (che considera, invece, il carattere rappresentazionale come distintivo del mentale) è forse dato attualmente da SIMMONS (2001).

da esso non soltanto i sillogismi attingono certezza (cfr. Log IV § 5), ma vengono poste al di fuori di ogni dubbio anche le proposizioni note per esperienza, allo stesso modo in cui nel nostro caso esperiamo proprio questo: che siamo coscienti di noi stessi (DM § 10).

E nell'*Ontologia*, al paragrafo omologo, si leggerà che esperiamo

che la natura della nostra mente è tale, che quando essa giudica che qualcosa è non può giudicare al contempo che la stessa cosa non è. L'esperienza che qui richiamiamo è ovvia, né si può ritenere che ve ne sia altra più ovvia di questa [...] Chi infatti ignora che vedendo una cosa qualunque non possiamo giudicare che non la vediamo? (Ont § 27)

È questo il modo in cui Wolff introduce, dopo il criterio della certezza, valido per misurare la consistenza metafisica di ogni "cosa" in generale<sup>32</sup>, il principio di contraddizione, secondo il quale "qualcosa non può essere e non essere nello stesso tempo"<sup>33</sup>. Sarà bene, allora, soffermarsi subito sul modo in cui il principio di contraddizione viene esibito (e in una posizione che è centrale in entrambi i passi appena citati), giacché il suo primo apparire nel fenomeno "mentale" dell'impossibilità di giudicare altrimenti quando intratteniamo una credenza circa l'essere di qualcosa sembra violare le consegne dell'ontologia. Tale fenomeno "mentale", non sta, innanzitutto, semplicemente alla base del "concupi posse vel non posse" che Tschirnhaus (autore più volte perciò celebrato da Wolff) aveva proposto come criterio della verità (TSCHIRNHAUS 1695: 34-35). Piuttosto, anche come fatto psicologico, e inteso come manifestazione di un criterio epistemologico, è riportato da Wolff alla nozione ontologica di "essenza" come "possibilità interna" dell'oggetto<sup>34</sup> su cui verte una credenza qualsiasi.

<sup>32</sup> Riferendosi subito dopo alla *Logica*, Wolff rinvia qui al luogo in cui il principio di contraddizione viene innanzitutto riferito all'esperienza in quanto "cognizione che appare evidente per la sola attenzione alle nostre percezioni" (Log § 664).

<sup>33</sup> Nel primo capitolo dell'*Ontologia*, in effetti, Wolff introduce di seguito al principio di contraddizione (§ 27) anche quello di bivalenza, considerandolo il "fondamento" del principio del terzo escluso (§ 52).

<sup>34</sup> Questo, alla luce della norma che prescrive la ricerca della prima nella seconda, intesa come ciò in virtù di cui "non viene ammesso nel primo concetto di una cosa nulla che risulti contraddittorio" (Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften die er in*

In altri termini, asserire la certezza e, dunque, la non controvertibilità (tradotta da Wolff in non contraddittorietà) di un oggetto di credenza purchessia non implica soltanto che “dire *Ding* o *Gegenstand* significa prescindere dal *Dasein* (esistenza), non badare al *Sein* o al *Nichtsein* (essere o non essere)” (CAMPO 1938: 162-163). Per poter valere come l’“assioma sommamente generale” (come era infatti nella “filosofia prima” degli “scolastici”, Ont § 29), deve implicare pure la non necessità di applicarsi soltanto all’oggetto di una credenza positivamente vera. E, infatti, quando Wolff nell’*Ontologia* declina quella prima esposizione del principio di contraddizione nei termini di un argomento antisettico, rispetto all’argomento cartesiano la valuta nel modo che segue.

Gli scettici, in realtà, mostrando un’enorme cautela nell’evitare la precipitazione nel giudicare, non negavano tuttavia i fenomeni, come riporta *Sesto Empirico*, ossia largheggiavano addirittura nell’ammettere di vedere o immaginare questo e quello, e di vederlo così e non altrimenti al tempo stesso. Perciò *Cartesio*, nel voler convincere gli scettici nelle *Meditazioni* [...], non mise affatto in dubbio di vedere o immaginare tali e tali cose, e di ritenersi certo nel vedere che ad A compete B, ma negò soltanto che, per questa ragione, ci consta in modo certo che esistono cose tali, quali noi le vediamo, e che, se esistono, sono tali, quali appaiono, oppure che ad A compete B perché ciò ci sembra certo (Ont § 27).

Sarebbe però fuorviante considerare questo come l’unico punto di contatto (e di divergenza) tra l’argomento del “cogito” e il passaggio wolffiano dall’introduzione dell’argomento preontologico alla posi-

*deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit herausgegeben, auf Verlangen ans Licht gestellt*, Frankfurt 1740, GWG I, 9: § 72). E proprio nel contesto di un’apologia dei realisti scolastici che avevano inteso separare essenza ed esistenza, anzi, Wolff aveva voluto intendere il criterio di concepibilità non come semplice esperienza della compatibilità, o meno, fra due pensieri, bensì come tale esperienza in quanto fondata, o meno, nella non incompatibilità di due concetti nel ruolo di soggetto e predicato. Nel farlo osservare, HONNEFELDER (1990: 319-321) si richiama in proposito a diversi resoconti autobiografici dello stesso Wolff, e in particolare al passo in cui questi riconosce al proprio maestro Neumann il merito di avere interpretato il criterio wolffiano della concepibilità così inteso riportandolo non solo al “posse et non posse concipi” di Tschirnhaus, ma anche alla “clara atque distincta perceptio” di Cartesio e, soprattutto, alla “predicatio essentialis” degli scolastici (Wolff, *Ratio praelectionum Wolfianarum [in] mathesin et philosophiam universam et opus Hugonis Grotii de jure belli et pacis*, Halle 1735, GWG 36, II, II: § 19).

zione dei primi principi dell'ontologia, a cominciare da quelli di certezza e di contraddizione. Di tali punti di contatto (e di divergenza) ve ne sono, infatti, almeno altri due. Soprattutto, entrambi, come il primo, sono caratterizzati dall'intento di ricavare gli elementi strutturali comuni a ogni esperienza certa, prescindendo cioè da ogni suo contenuto determinato o privilegiato, compreso il suo riferirsi a degli oggetti esistenti, nonché dal suo essere vera – muovendo dalla nuda esperienza della “cosa” come delineata nel primo paragrafo della *Metafisica tedesca*.

Sotto tale profilo, pare dunque opportuno avvicinare la concezione wolffiana della “cosa” esperibile ad alcuni termini della semiologia aristotelica, come impostata in un celebre passo del *De interpretatione*, che converrà citare, per poi renderlo in uno schema che ne evidenzia gli aspetti che qui interessano.

I suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima (*to en tei psychei pathematon*) e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini (*homoiomata*) di oggetti (*pragmata*) già identici per tutti (16a4-8).

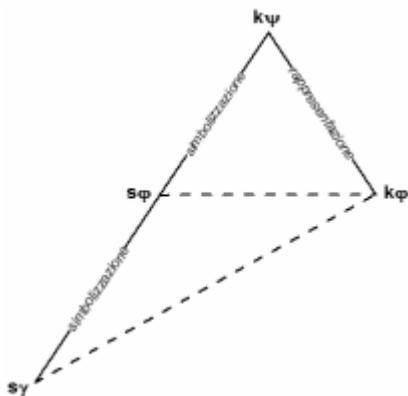


Fig. 3 – Da WIEDEMANN (2002: 149), modificato. *Legenda*:  $k\phi$  = oggetto (di norma: entità fisica data) comune (*pragmaton*);  $k\psi$  = affezione psichica o immagine comune (*pathematon*, *homoiomaton*);  $s\phi$  = simbolo convenzionale (fonico);  $s\gamma$  simbolo convenzionale (grafico).

La “cosa” wolffiana appare qui omologabile al “pragmaton” aristotelico in quanto oggetto significabile perché, innanzitutto, corrisponde a una rappresentazione che è altrettanto comune, ossia a un evento psichico che universalmente e regolarmente corrisponde a un “qualcosa” – paradigmaticamente, a un’entità fisica sensibile, che tuttavia non è necessario sia effettivamente ed attualmente data. Infatti, occorre sottolineare che tale dottrina aristotelica prescinde proprio – in quanto esplicazione metafisico-psicologica del fatto semantico elementare – dalla capacità di predicare il vero o il falso, si incentra cioè sul significato più semplice di “logos” in quanto mera “espressione dotata di senso”<sup>35</sup>, come dimostra il passo del *De interpretatione* immediatamente successivo a quello appena citato.

D’altro canto, come nell’anima talvolta sussiste una nozione che prescinde dal vero e dal falso e talvolta invece sussiste qualcosa cui spetta necessariamente o di essere vero o di essere falso, così avviene pure per quanto si trova nel suono della voce. [...] In sé, i nomi e i verbi assomigliano dunque alle nozioni (*noemata*) quando queste non siano congiunte a nulla né separate da nulla; essi sono, per esempio, i termini “uomo”, o “bianco”, quando manchi una qualche precisazione, poiché in tal caso non sussiste ancora falsità né verità. Ciò è provato dal fatto, ad esempio, che il termine “ircoceruo” significa bensì qualcosa, ma non indica ancora alcunché di vero o di falso, se non è stato aggiunto l’essere oppure il non essere, con una determinazione assoluta o temporale (16a9-19).

Dunque, è anche rispetto a un significato di questo tipo – in assenza di un referente attuale, ossia rispetto a un mero significato virtuale – che la semantica aristotelica vuole (o, meglio, deve poter innanzitutto) funzionare. E la “cosa” che Wolff mette a tema nella sua ontologia, in quanto esperibile e significabile, viene ulteriormente caratterizzata come necessariamente possibile – e dunque garantita in

<sup>35</sup> A proposito di questo significato di “logos” cfr. RIJK (2002: 45), che commenta l’argomentazione elenctica in Met IV di cui ci si occuperà tra poco (cfr. *infra*, pp. 50-52). Da questo punto di vista, inoltre, la teoria aristotelica del significato, in quanto incentrata sul “noema”, appare nettamente distinta da una teoria del significato incentrata sul “lekton”, come sarà quella stoica (e dunque, secondo WIEDEMANN, anche da quella fregeana, cfr. 2002: 148-151).

questo suo carattere da circostanze diverse dal suo darsi come presente ai sensi, ovvero dalla sua verità effettiva.

Un'ulteriore presa di posizione aristotelica di Wolff rispetto al Cartesio delle *Meditazioni* produce, allora, uno dei motivi centrali della sua metafisica, cioè la nozione di “verità trascendentale” che sta alla base della definizione disciplinare della “cosmologia generale” o, appunto, “trascendentale” (Disc § 78)<sup>36</sup>. La nozione di “verità trascendentale” come verità propria di ogni mondo possibile è stata dettagliatamente ricondotta alla discussione di un argomento all'epoca molto dibattuto, originato dalla trattazione del problema della distinguibilità, o meno, del mondo del sogno rispetto alla realtà – discussione che provenendo dalla prima *Meditazione* cartesiana attraversa, in realtà, l'intera *Aufklärung*, arrivando sino a Kant<sup>37</sup>. L'origine dell'intero dibattito sta dunque nel passaggio in cui Cartesio ipotizza di sognare, per concludere poi, scetticamente, sulla tesi dell'indistinguibilità del mondo reale rispetto al mondo falso e inesistente perché sognato.

Quante volte mi è accaduto di sognare, la notte, che ero qui, vestito, presso il fuoco, benché stessi spogliato nel mio letto? È vero che ora mi sembra di guardare questa carta con occhi non addormentati, che questa testa che muovo non sia assopita, che consapevolmente e deliberatamente stenda questa mano e la senta [...] Però, pensandoci con cura, ricordo di essere stato spesso ingannato, mentre dormivo, da simili illusioni. E fermandomi su questo pensiero vedo allora manifestamente che non ci sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per poter distinguere nettamente la veglia dal sonno [...] e il mio stupore è tale da essere quasi capace di persuadermi che dormo (CARTESIO 1641: 19-20).

<sup>36</sup> Cfr. in proposito ÉCOLE (1990: 53-54). Sulla mediazione operata da Wolff tra il significato di “trascendentale” in tale sua dottrina e nella “transcendentium doctrina” degli scolastici, specie rispetto all'ontologia, cfr. CARBONCINI (1991: 103-112). Sugli sviluppi della questione fino a Tetens e Lambert cfr. KROUGLOV (2003).

<sup>37</sup> Cfr. CARBONCINI (1991). Un testo fondamentale per gli orientamenti del dibattito attuale sull'argomento cartesiano dell'illusione rimane la raccolta di MOYAL, a cura di (1991).

Wolff obietta allora a Cartesio di avere mancato di considerare<sup>38</sup> le caratteristiche salienti (principalmente, l'incoerenza) del sogno, che sarebbero invece tali da permettere di distinguerlo da una osservazione attuale e reale del mondo – o, in via più generale, di un mondo possibile.

Si supponga che alcune persone si radunino per intrattenersi e, dopo un po', tornino a separarsi. Se questo è vero, si potrà dire perché ognuno sia qui, come vi sia giunto, perché nelle conversazioni accada questa o quella cosa e perché adesso ci si torni a separare. [...] Se, invece, è un sogno, non posso dire perché ognuno sia qui e come vi sia potuto giungere. Se sono il padrone di casa, vedrò ospiti non invitati e, magari, degli estranei; anzi, scorgerò fra loro qualcuno che ho veduto in altri momenti in luoghi molto lontani, o alcuni che sono persino morti da lungo tempo e giacciono putrefatti sottoterra. Nessuno potrà dire perché siano qui. Qualcuno potrà trasformarsi all'istante in qualcun altro, senza che si possa dire co-

<sup>38</sup> Wolff imputa qui a Cartesio il “pregiudizio” capitale della “precipitazione” (DM2 ad § 43). Nonostante l'interpretazione generale di Schneiders che accusa Wolff di avere trascurato di raccogliere adeguatamente la teoria “logica” del pregiudizio come impostata da Thomasius (SCHNEIDERS 1983: 158-170; ma sulla questione cfr. pure BEETZ 1983), va osservato come l'imputazione wolffiana coincida esattamente con quella thomasiana – come si vedrà fra poco. D'altro canto, questo diventerà un vero luogo comune per l'*Aufklärung*, particolarmente nella linea Wolff-Baumgarten-Meier: “Si può affermare che Cartesio abbia trovato la giusta via grazie a cui un dotto è in grado di preservarsi da ogni pregiudizio – ancorché da ciò non si spieghi come mai egli non si sia mantenuto stabilmente sulla via scoperta, con quella stessa accortezza con cui vi aveva mosso i primi passi. Egli voleva riguardarsi da ogni avventatezza nel giudizio. Sgombrò dunque, per così dire, il proprio intelletto da tutte le conoscenze e le opinioni. Lo gettò nella completa ignoranza e ricominciò a pensare da capo. Penso, dunque sono: ecco quel che ha ammesso come prima cosa; e così facendo intendeva procedere in maniera deduttiva fino ad arrivare a raccogliere un insieme considerevole di conoscenze. È così che deve procedere qualsiasi erudito che intenda adottare un sistema in maniera assolutamente scevra da pregiudizi. Costui deve porre il proprio intelletto in una condizione di totale indifferenza rispetto a tutti i principi e le opinioni che rientrano in quel sistema; deve atteggiarsi nei loro confronti come se non ne sapesse ancora nulla. A questo punto, deve porre a fondamento un'esperienza non ingannevole o una tautologia (*leeres Urteil*) e non considerare vero o falso nulla che non segua correttamente da tale fondamento, oppure il suo contrario. Si dovrebbe pensare che per un dotto sia facile rivoluzionare un intero sistema percorrendo questa via. Tuttavia può accadere che costui non sopporti la lentezza che ciò richiede, oppure che sopravvaluti la potenza del proprio intelletto e, anziché progredire passo a passo, azzardi un salto: d'improvviso accoglie un qualcosa per mera avventatezza e incorre in un pregiudizio. Cartesio ha spesso rappresentato un esempio negativo per la sua stessa regola” (MEIER 1766: 38).

me. Qualcuno sarà sparito senza essersi allontanato, altri saranno qui senza esserci venuti. L'intera comitiva si troverà altrove senza che nessuno si sia alzato e allontanato (DM § 143).

L'ordine (osservabile) dei fenomeni è dunque per Wolff un elemento di cui Cartesio non avrebbe tenuto conto, mentre occorre ammettere che “*Nel sogno tutte le cose divengono senza una ragione sufficiente e si dà spazio alla contraddizione, ma nella realtà (in veritate rerum) le singole cose sono e divengono con una ragione sufficiente e non si dà spazio alla contraddizione*” (Ont § 493)<sup>39</sup>. Sicché l'ordine che vale nel mondo reale<sup>40</sup> a differenza che in un mondo sognato (meglio: l'ordine minimo che deve valere in ogni mondo possibile) si determina come rispetto di entrambi i principi ontologici fondamentali, di contraddizione e di ragion sufficiente (Ont §§ 27-78). Soprattutto, la verità trascendentale che si manifesta nell’“ordine e nella varietà di cose che contemporaneamente sono e che conseguono l'una dall'altra”, in quanto “inerente alle cose stesse” (Ont § 495), vale a definire la verità dell'ente “in senso assoluto” (Ont § 496), ossia quella verità “metafisica”<sup>41</sup> di cui nella scolastica (compresa quella moderna, specialmente da Suárez a Goclenio) si sarebbe data soltanto una “nozione confusa” nella teoria

<sup>39</sup> Qui Wolff precisa che il sogno di cui si sta trattando va inteso in senso “oggettivo” (cioè in quanto al soggetto che sogna “appaiono delle cose”), e non “soggettivo” (cioè in quanto il soggetto che sogna “produce delle idee di cose apparenti” in base a sole circostanze psicologico-biografiche, magari rette da una più o meno peculiare legalità); cfr. Ont § 493. In generale sul costituirsi del significato moderno dell'opposizione “soggettivo/oggettivo” in età kantiana cfr. KARSKENS (1992).

<sup>40</sup> Sulla nozione cosmologica di “mondo” in Wolff cfr. KIM (2001).

<sup>41</sup> Rispetto a tale qualificazione della verità trascendentale risultano illuminanti, specie dal punto di vista lessicografico, diversi brani del saggio wolffiano *Von dem Vergnügen welches man aus der Erkenntniß der Wahrheit schöpfen kan* (in *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, V, Halle 1740, GW I, 21.5), ossia della traduzione di G.F. Hagen (svolta su testo originale emendato e provvista di numerosi rimandi all'*opus logico-metaphysicum*) del precedente *De voluptate ex cognitione veritatis percipienda* (contenuto nel primo volume delle *Horae Subsecivae Marburgenses*, Frankfurt - Leipzig 1729, GW II, 34.1). In particolare al § 3, nel contesto di un'esposizione sintetica della propria teoria della verità, Wolff afferma che la verità “che si dà nelle cose stesse” – “generale (*allgemein*)” ovvero “trascendentale” – equivale in senso stretto all’“ordine che è insito nella molteplicità di quelle cose che sono contemporaneamente l'una accanto all'altra o che si susseguono l'una all'altra” e fonda perciò la verità “logica”, che si dà quando in un giudizio conoscitivo adeguato alle cose stesse “il susseguente (*Hinterglied*) si lascia determinare dall'antecedente (*Vorderglied*)”.

della convertibilità dei trascendentali (Ont § 502). E, più che salvare tale dottrina propria del tomismo, Wolff preferisce derivare la qualificazione della “bontà” dalla propria concezione della verità trascendentale, in quanto interpretabile come “perfezione” (Ont §§ 503 ss.).

Se, dunque, può essere reperito in Wolff più che un vestigio della dottrina della convertibilità dei trascendentali nonostante l’impianto della sua ontologia sia ben più marcatamente scotista che tomista, tale dottrina va scorta non in un teorema puntualmente sviluppato, quanto piuttosto nel percorso che dalla determinazione dell’unità dell’ente in quanto contraddittorietà del qualcosa in generale giunge, attraverso l’introduzione del principio di ragione allo scopo di determinarne la verità, alla determinazione della sua bontà in quanto specie della perfezione. E la conclusione di tale sviluppo marca infatti l’indice dell’*Ontologia*, che di qui in avanti, dopo aver ricavato i predicati generalissimi che vanno riconosciuti a ogni cosa in generale in base ai principi che ne sostengono la certezza, prende a svilupparsi come una categorizzazione di tipo tassonomico, incentrata innanzitutto sulla partizione degli enti in semplici e composti (cfr. *supra*, p. 26, n. 20)<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Quanto alla *Metafisica tedesca*, si trova che le successive *Annotazioni* al Cap. II iniziano (significativamente) con un’osservazione relativa ai §§ 10 e 30 (dedicati rispettivamente al principio di contraddizione e al principio di ragion sufficiente) a cui Wolff lega la distinzione tra verità necessarie e contingenti, servendosi del medesimo esempio adoperato nella “cosmologia” per argomentare la possibilità di più mondi (cfr. DM § 570): “Se [...] qualcuno a cui mi considero obbligato a manifestare deferenza entra nella stanza in cui sono seduto, allora mi alzo; e se qualcuno mi domanda perché mi sono alzato, allora rispondo: perché questa persona è entrata nella stanza e mi ritengo obbligato a mostrarmi deferente verso di lei. Chi ascolta questa risposta comprende perché mi sono alzato e sa che ho avuto sufficiente ragione per farlo, ma non per questo motivo mi sono alzato necessariamente” (DM2 *ad* § 10 & § 30). Ne va, insomma, della legge per cui “non ogni *raison* ovvero ogni fondamento (*Grund*) rende una cosa necessaria” (*ibidem*). A ogni modo, nel presente contesto, Wolff le lega come evidente l’osservazione consegnata al paragrafo successivo: “Definendo qui il *possibile* per mezzo di ciò che non contiene in sé alcuna contraddizione, *quod nullam contradictionem involvit*, prendo la parola in senso lato, in modo che essa racchiuda in sé anche moltissime cose che non diventano mai reali. E in ciò mi allontano da *Spinoza* e da altri *fatalisti*, che vogliono riconoscere come possibile soltanto ciò che diviene reale almeno in un caso” (DM2 *ad* § 12). Sulle cautele avanzate in senso generale da Wolff circa il significato della dottrina scolastica della necessità essenziale, cfr. ancora *infra*, pp. 131-133.

### 3. Ignoranza o insensibilità?

Come si è visto, tuttavia, la variazione dell'argomento preontologico con cui nella *Metafisica tedesca* inizia a svilupparsi la metafisica generale riguarda soltanto la posizione del principio di contraddizione, immediatamente legato al criterio della massima certezza. Ma proprio qui si ha ancora un altro punto di contatto (polemico) tra Wolff e Cartesio, che va a toccare più a fondo l'argomento del "cogito". Wolff, cioè, in tale circostanza non si occupa in particolare dell'ipotesi del sogno indistinguibile dalla realtà (né in generale sullo sviluppo del dubbio radicale) e prende invece di mira la conclusione del "cogito ergo sum" come un argomento fallacemente scettico nei riguardi delle evidenze sensibili, in quanto considerate "semplici" oggetti di credenza. Ma di questo tipo di polemica anticartesiana è possibile individuare un'importante fonte anteriore a Wolff, e cioè il capitolo VI della *Philosophia aulica* (1688) di Thomasius. Il testo che qui interessa parte infatti dal riconoscimento a Cartesio di avere voluto ricercare un primo principio della conoscenza non inficiato da pregiudizi, e prosegue accusandolo di una "precipitazione" che lo avrebbe fatto fallire nel suo proposito. Cartesio si sarebbe cioè dimostrato "*incauto*, poiché si è voluto risparmiare di riflettere troppo", tanto che "non sarebbe potuto cadere in modo più precipitoso e rozzo, simile a colui che salendo a cavallo con un grande slancio cade poi dall'altro suo fianco" (*ibidem*, § 16). E la giustificazione di questa accusa viene poi circostanziata rispetto al caso della conoscenza procurata dai sensi.

Infatti, chi dalla circostanza per cui i sensi talvolta hanno dato al giudizio l'occasione di errare inferisce che *i sensi errano sempre o possono sempre errare* riguardo alle cose poste fuori di noi incorre nel pregiudizio *della precipitazione* (THOMASIVS 1688: § 17).

Non si è distanti dal rilievo di Wolff, già ricordato, secondo cui gli stessi scettici con cui Cartesio compete, per la scrupolosità epistemologica che li contraddistingueva, non si sarebbero mai azzardati a mettere in dubbio la certezza soggettiva dei "fenomeni", ma si sarebbero limitati a negare la necessaria e perfetta corrispondenza tra essi e la realtà (Ont § 27). Thomasius, a ogni modo, tiene a osservare che la

sua critica a Cartesio riguarda in primo luogo proprio la certezza relativa a esperienze di tipo sensibile. Nello sgomberare scetticamente il terreno per l'argomento del "cogito" Cartesio ha infatti

riferito la medesima possibilità di errore *alla cognizione delle membra del proprio corpo* e ha dubitato di avere *mani e piedi*, concludendone perciò che il primo principio della conoscenza è 'penso, dunque sono'; ma, dato che gli si può opporre che avrebbe potuto dire con uguale diritto 'ho mani e piedi, dunque sono', non ha fatto altro che aver finto sin qui di non avere mani e piedi, rendendosi colpevole di entrambi i pregiudizi *della precipitazione e degli affetti* (THOMASIVS 1688: § 18).

L'ultimo paragrafo di questa argomentazione di Thomasius espone quindi, palesemente, in forma estesa quello che sarà il richiamo di Wolff alla certezza nella cognizione di una "cosa" qualsiasi.

Perché è indubbio che se Cartesio portasse la questione dinanzi a uno scettico che nega di pensare lo rinvierebbe alla sua propria coscienza e gli imputerebbe di fingere di non averne consapevolezza, e lo allontanerebbe come si allontana un folle. Ma noi contro la sua finzione di non avere mani e piedi possiamo rinviarlo con uguale diritto alla sua propria coscienza di questo fatto. Chunque, in realtà, difficilmente per un vuoto pregiudizio negherà la propria coscienza di avere mani e piedi, tanto quanto quella di pensare (*ibidem*, § 19).

E il passo conclusivo di Thomasius consiste (ciò che farà anche Wolff quando trasformerà l'argomento preontologico nell'*incipit* del secondo capitolo della *Metafisica tedesca* e poi dell'*Ontologia*) nel riferire tale principio di certezza al principio di contraddizione.

Dunque, lasciato da parte Cartesio, riteniamo che la dottrina dei PERIPATETICI circa il primo principio della conoscenza non sia ancora stata scossa, consistendo appunto nella seguente proposizione: *è impossibile che lo stesso contemporaneamente sia e non sia* (*ibidem*, § 20).

Anche al di là di ulteriori considerazioni di cornice che potrebbero

venire sviluppate<sup>43</sup>, le analogie con l'argomentazione di Wolff (compreso l'accento all'insensatezza, ovvero alla follia di chi dubita "cartesianamente")<sup>44</sup> sono palesi. E se la strategia generale che ha ispirato a Thomasius questa critica consiste nel cercare una via mediana tra i due principali fronti del dibattito filosofico dell'epoca, non sarebbe difficile mostrare che la strategia del Wolff della *Metafisica tedesca* è la medesima. In ogni caso, si tratta ora di esaminarne più da vicino il richiamo alla tradizione peripatetica.

L'argomento preontologico di Wolff (così come la critica di Thomasius all'argomento del "cogito") non si presenta come una dimostrazione in senso stretto, bensì come un'argomentazione di tipo elentico, ovvero come una confutazione indiretta. La critica operata da Thomasius e poi ripresa da Wolff è cioè non solo anticartesiana, nel senso di rifiutarsi di porre e risolvere il problema della certezza commisurandolo al criterio di un'argomentazione scettica trascendentale, ma è anche aristotelica in quanto sceglie positivamente una diversa strategia argomentativa nel recupero (in sede di logica Thomasius, in sede di logica e di metafisica Wolff) del principio di contraddizione. Già l'eco testuale del libro IV della *Metafisica* (1005b35-1006a28), cioè del passaggio che introduce la serie delle confutazioni di coloro che affermano "che la stessa cosa può essere e non essere" e "che in questo modo si può pensare", è forte, specie in Thomasius – fin dal mimare l'irritazione mostrata da Aristotele verso l'"ignoranza

<sup>43</sup> Le argomentazioni thomasiene si trovano nel capitolo della *Philosophia aulica* intitolato "De praepiudiciis veritatis inquisitionem impediuntibus, eorumque extirpatione et primis cognoscendi principiis". Qui Thomasius – come non farà più nelle sue opere successive – lega la trattazione dei pregiudizi alla questione del corretto modo di dubitare e, quindi, al problema della ricerca di principi primi e indubitabili della conoscenza. Ancora, non bisogna trascurare il sottotitolo di quest'opera: *Lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, Ubi ostenditur media inter praepiudicia Cartesianorum & ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via*.

<sup>44</sup> Al cap. I della *Aufzuebung der Vernunft-Lehre* viene posta da Thomasius la distinzione fondamentale tra "dubbio scettico" e "dogmatico", secondo cui "dubitare significa: o vacillare nel proprio intelletto, o chiedersi se qualcosa nel mondo sia vera o falsa" (THOMASIVS 1691: § 31). Il dubitare genuino va cioè inteso come un ragionamento finalizzato e quindi *finito*, almeno in linea di principio; altrimenti, qualora tenda in modo "dogmatico" a farsi condizione permanente, coincide con lo stato di follia: esclude dal dialogo (di nuovo secondo la regola: "non si deve mai disputare sulle cose di cui nessun essere umano ha motivo di dubitare", *ibidem*, § 86) e conduce lontanissimo dall'obiettivo della rettifica dei pregiudizi.

te” che chiede invano una dimostrazione del principio in esame. Ma le analogie non si fermano alla superficie testuale.

Intanto, va osservato come per Aristotele il principio di contraddizione sia a rigore indimostrabile: ed è questo che l’“ignorante” aristotelico (ovvero, per gli *Aufklärer*, colui che dubita pregiudizialmente) propriamente non considera – ma lo è per due ragioni che paiono, invece, effettivamente dimostrabili. Innanzitutto, che il principio di contraddizione sia indimostrabile lo si può provare grazie all’argomento secondo cui è impossibile fornire dimostrazione di ogni cosa, pena un regresso all’infinito (Met 1006a6-10). L’altro è invece un motivo procedurale: poiché ogni dimostrazione presuppone la rispondenza al principio di contraddizione, la dimostrazione di quest’ultimo implicherebbe in modo ovvio una *petitio principii*. Sicché non resta altra via oltre a quella di una confutazione indiretta del suo negatore.

Il dimostrare per via di confutazione e il dimostrare semplicemente sono differenti, poiché sembrerebbe, se si dimostra, di commettere una petizione di principio, mentre se il responsabile di tale petizione è un altro si darebbe confutazione e non dimostrazione. Il punto di partenza per siffatte dimostrazioni [*sc.* quelle elenctiche] non è pretendere che l’interlocutore dica che qualcosa è oppure non è – si potrebbe pensare che questa sia una petizione di principio –, ma è pretendere che indichi almeno un significato per sé e per gli altri: questo è necessario, se egli dice davvero qualcosa. Se non lo fa, per costui non si darebbe alcun ragionamento, né rivolto a se stesso, né rivolto ad altri. Ma se concede questo [*sc.* se indica almeno un significato], vi sarà una dimostrazione: infatti, vi sarà già qualcosa di definito. D’altra parte, responsabile [*sc.* della petizione di principio] non è colui che dimostra, ma chi richiede una dimostrazione (Met 1006a16-28).

Di qui Aristotele svolge una serie di confutazioni degli avversari del principio di contraddizione – senza poter ricorrere a tale principio, né mirare a dimostrarlo, ma limitandosi semplicemente a richiedere che il suo opponente “dica qualcosa” (Met 1006a11). Ora, è l’ottemperare a tale richiesta che risulta impossibile agli avversari di Aristotele. Le parole con cui Reale brevemente commenta il passaggio sono qui caratteristicamente ambigue, e perciò illuminanti: “Per essere veramente coerenti, coloro che negano il principio di non-contraddizione dovrebbero non dire nulla, anzi, non pensare nulla. Ma allora, essi diverrebbero

simili alle piante, e dovrebbero limitarsi a vegetare” (REALE, Met: 714). Il punto dirimente, infatti, non è tanto quello dell’incoerenza dell’avversario del principio di contraddizione, quanto piuttosto il rivelarsi della sua incapacità di dire qualcosa – come mette fortemente in rilievo l’immagine aristotelica del “vegetale” (Met 1006a15)<sup>45</sup>, incapace di provare quelle affezioni che reggono il fenomeno del significare qualcosa (cfr. *supra*, pp. 41-42). Rispetto a ciò, RIJK (2002: 45) osserva allora come il *logos* a cui l’opponente del principio di contraddizione viene da Aristotele richiesto di attenersi ha in generale un significato doppio: di “argomento”, certo, ma ancor prima di “espressione dotata di senso” – risultando qui più pertinente e fondamentale il secondo. È dunque sulla capacità di poter dire qualcosa – qualcosa di sensato, anche se non necessariamente vero – che fa leva l’argomento elentico, che perciò si caratterizza come la confutazione di una tesi ottenuta “mostrando rispetto a quali caratteristiche (fondamentali) [del discorso] la sua difesa è inevitabilmente auto-distruttiva” e non semplicemente autocontraddittoria (RIJK 2002: 46). L’avversario di Aristotele si rivela per l’appunto incapace di mantenere nel corso della discussione il significato di un’espressione da lui inizialmente proferita e rispetto a cui si richiede di avere un senso – ovvero di tenere fermo un *dictum* (cfr. *ibidem*, 43). E nella versione degli *Aufklärer* tale incapacità diventa una sorta di confutabilità assoluta.

<i>Thomasius 1688: § 19</i>	<i>DM § 1</i>
“Se Cartesio portasse la questione dinanzi a uno scettico che nega di pensare, lo rinvierebbe alla sua propria coscienza e gli imputerebbe di fingere di non averne consapevolezza, e lo allontanerebbe come si allontana un folle.”	“Siamo coscienti di noi e di altre cose, del che non può dubitare nessuno che non sia completamente privato dei propri sensi, ovvero folle; e chi volesse negarlo asserirebbe con la bocca cose diverse da quelle che trova dentro di sé, e potrebbe anche venire subito convinto che la sua affermazione è assurda.”

<sup>45</sup> Ross traduce pianamente e rigorosamente: “It is possible to prove the law by refuting our opponent, if he will but say something. If he will not, he need not be argued with and is no better than a vegetable” (ROSS, Met 1006a11-15). Curiosamente (o forse no?) nell’enfatica parafrasi del passo data da Łukasiewicz quest’immagine manca, e la si rende nei seguenti termini, più semplici: discutere con un avversario del principio di contraddizione sarebbe ridicolo come il voler parlare con un albero (ŁUKASIEWICZ 1910: 45). Łukasiewicz del resto non giudica troppo significativa l’argomentazione elentica aristotelica e la ritiene, insomma, puramente verbalistica (cfr. *ibidem*, 63-70; altrove affermerà esplicitamente di non intendere affatto il senso del passo di Met 1006a15-18, cfr. 1960: 55). Per una rassegna aggiornata dell’intera questione cfr. WOLEŃSKI (2000).

Il fatto più fondamentale, però, è che il “vegetale” aristotelico (così come poi il “folle” di Thomasiaus e l’“insensato” di Wolff) appare, nel suo discorrere con altri, incapace di avere un’esperienza almeno virtualmente comunicabile – fosse magari banale come è quella di chi sa, per sentirli, di avere mani e piedi. Ora, questo fatto non riguarda soltanto una teoria della significazione specificamente linguistica, bensì più estesamente le caratteristiche di una semantica<sup>46</sup> le cui costituenti psicologiche la ancorano a un’esperienza elementare del mondo. Si tratta, insomma, dell’esperienza innanzitutto sensibile (e con ciò virtualmente significabile) della “cosa” in generale, che Wolff mette a tema della metafisica e, innanzitutto, dell’ontologia – ma trattabile come una questione squisitamente psicologica.

<sup>46</sup> Per Aristotele, cfr. WHEELER (1999: 212-226); per Wolff, cfr. RICKEN (1989: 25-41).

### III – La psicologia che sostiene l’ontologia

Wer irret, der versteht nicht nur die Sache selbst nicht, sondern er hält, wie man insgemein sagt, auch den Schatten vor ein wahres Bild.

Wolff, *Von dem Vergnügen welches man an der Erkenntnis der Wahrheit schöpfen kan* § 10

Secondo quanto si è cercato di suggerire fin qui, il massimo contributo leibniziano all’ontologia di Wolff consiste, prima ancora che nell’introduzione del principio di ragione come unico “nuovo” rispetto alla tradizione scolastica, nella revisione dell’argomento del “cogito” alla luce di una filosofia della mente che assume come primario il carattere intenzionale del fatto di coscienza. D’altro canto – come si cercherà di suggerire in ciò che segue – se è vero che il punto di massimo distacco di Wolff dalla metafisica di Leibniz consiste nel rifiuto della teoria delle monadi, tale distacco può essere interpretato alla luce di una semplice formula: le “monadi” di Wolff hanno finestre, ossia dispongono di contenuti rappresentativi determinati da leggi che, benché non di tipo causale, vanno intese come ragioni metafisiche necessarie, sicché tali “monadi” si trovano collocate entro un mondo comune, fatto di “cose”. E l’indagine di tali ragioni, per Wolff, è innanzitutto questione legittima della psicologia, che non può dunque limitarsi a essere una scienza dell’anima, ma deve piuttosto intendersi come scienza delle “cose” che sono “possibili mediante le anime” (Disc § 58).

#### 1. Utilità e danno della metafisica per la scienza

Ciò che si è appena affermato introduttivamente dovrebbe apparire almeno strano, perché, se fosse vero, si darebbe allora il caso di una parte speciale della metafisica chiamata a risolvere un problema di metafisica generale. Di più: anche se non si trattasse di una circolarità viziosa, essendo proprio la psicologia (in quanto scienza reale e

regionale) a venire chiamata a risolvere un problema ontologico, sembrerebbe che la commistione di psicologia e metafisica debba per forza risolversi in una serie di cattive influenze reciproche e debba, quindi, nuocere alla scientificità della prima come alla filosoficità della seconda. Ma, forse, se a causa di simili sospetti si esita ad ammettere il valore ontologico di alcune tesi psicologiche di Wolff è solo per una storia di parole – dipendente, a sua volta, dalla mera superficie della storia delle discipline. Per ridurre tali cattive impressioni, converrà intanto chiedersi se la “psicologia empirica” di Wolff<sup>47</sup> sia commensurabile con l’odierna psicologia scientifica, domandandosi innanzitutto se, come corpi disciplinari, condividano (per lo meno) la medesima storia – una storia, cioè, relativa a problemi fra loro simili, tematicamente circoscritta e metodicamente omogenea, almeno in qualche misura.

Interrogando le storie della psicologia meglio attestate, si trova abbastanza facilmente riconosciuto a Wolff qualcuno dei meriti che popolarmente vengono considerati antimetafisici e, per ciò stesso, scientifici. Se non altro, dopo Wolff non si parla quasi più di “pneumatica”<sup>48</sup>: dove il tema centrale diventa quello dell’anima e, paradig-

<sup>47</sup> In ciò che segue, piuttosto che alla *Psychologia empirica* del 1732 (nonché al suo *pendant*, la *Psychologia rationalis* del 1734) ci si riferirà soprattutto ai capitoli equipollenti della cosiddetta *Metafisica tedesca* (1719), corredati dalle relative annotazioni (1724). Questo, per due motivi principali: 1) le successive psicologie “latine” ne svolgono essenzialmente un’amplificazione quantitativa, senza modificarne impianto e argomenti; 2) la stessa presenza di una psicologia empirica nella principale opera wolffiana di metafisica (di cui anzi costituisce il capitolo più ampio, 348 paragrafi su 1089) segnala, come è stato rilevato da molti interpreti (cfr. ARNAUD 2002), tutta una serie di problemi relativi allo statuto filosofico di questa disciplina.

<sup>48</sup> Normalmente, prima della ridefinizione terminologica (ma innanzitutto disciplinare) promossa da Wolff, la parte speciale della metafisica dedicata allo studio degli spiriti (ossia alle entità immateriali dotate di inteliezione, e non solo senzienti o semplicemente viventi, cioè alle anime dei bruti o dei vegetali) era normalmente detta “pneumatica”, o “pneumatologia”. Quanto alle sue partizioni interne, si riferiva di norma rispettivamente agli spiriti increati (alla divinità) e a quelli creati, sviluppandosi così in angelologia, demonologia ecc. – nonché in psicologia, riferita quest’ultima all’anima umana (intesa come indagabile, inoltre, nel suo stato di unione oppure separatezza rispetto a un corpo semplicemente fisico). Si tratta di una ridefinizione che non importa un mero cambiamento di vocabolario, ma registra i cambiamenti subiti dalla metafisica generale di cui la nuova psicologia è parte, *in primis* il suo riferirsi non più innanzitutto a una filosofia prima di impianto teologico creazionistico, bensì a una scienza dell’ente “in quanto ente” e delle sue classificazioni, cfr. *supra*, pp. 25-27. Ciò risulta ben leggibile nello stesso Wolff;

maticamente, dell'anima umana (indagabile però anche in maniera comparativa rispetto alle anime create non umane: bruti, angeli e demoni ecc.), si parlerà di psicologia, mentre la parte della pneumatica riferita allo spirito divino verrà definitivamente consegnata alla teologia. Tuttavia, il nuovo termine disciplinare viene esplicitamente adoperato per designare comunque una delle quattro parti della metafisica speciale (la scienza dell'anima, appunto) e tale definizione, insieme con la distinzione metodica tra psicologia empirica e razionale, nonostante le successive critiche degli idealisti, rimarrà valida almeno sino agli inizi di questo secolo. In tal modo, l'opera di Wolff sembra però respinta nella preistoria della disciplina che davvero ci interessa. Infatti, quasi in ogni storia della psicologia che si rispetti, i criteri che segnano l'inizio della "vera" psicologia vengono indicati in due momenti fondativi la cui ostilità alla metafisica è di carattere ben diverso da quello di un congedo della pneumatica di impronta teologica: il primo, sarebbe quello settecentesco della restrizione del campo del sapere antropologico in senso più specificamente psicologico<sup>49</sup>; il secondo, quello dell'imporsi in tale "nuovo" ambito disciplinare, a fine Ottocento, di un paradigma sperimentale finalmente maturo. Dunque, pur adeguatamente circoscritta una psicologia come moderna "scienza dell'uomo", rimarrebbe vero che "solo nella seconda metà dell'Ottocento [...] il termine 'psicologia' comincerà ad essere utilizzato per designare una disciplina scientifica autonoma dalla filosofia e svincolata da ipoteche metafisiche, con una accezione più o meno analoga a quella odierna" (LEGRENZI 1980: 30).

Ammesso che queste notazioni siano vere, il tarlo, insomma, stava nel carattere "speculativo-metafisico" che nella tradizione della psico-

si confrontino i due seguenti passi, tratti rispettivamente dalla *Logica tedesca* e dal *Discursus praeliminaris*: "Le creature esternano la propria attività o con il movimento, o con i pensieri. Quelle le chiamiamo corpi, e queste spiriti. [...] La parte della filosofia in cui si spiega ciò che è possibile mediante le forze degli spiriti è chiamata pneumatologia (*Pneumatologie*), ovvero dottrina degli spiriti (*Geister-Lehre*); l'altra, invece, in cui si mostra ciò che è possibile mediante le forze corporee riceve il nome di fisica, ovvero di scienza della natura, ovvero di dottrina della natura" (DL, "Vorbericht" § 12); "La parte della filosofia che tratta dell'anima uso chiamarla *psicologia* (*psychologia*). Dunque la *psicologia* è la scienza di quelle cose che sono possibili mediante le anime umane" (Disc § 58).

<sup>49</sup> Cfr. ad es. LEGRENZI, a cura di (1980: 34 ss.). Ma tale assunto si pone sullo sfondo di parecchi influentissimi lavori di storiografia filosofica: cfr., per tutti, WUNDT (1945).

logia filosofica avrebbe impedito la formulazione di problemi genuinamente scientifici, cioè adeguatamente trattabili mediante un approccio sperimentale<sup>50</sup>. Ma in tutto ciò non è difficile riconoscere un'accezione di metafisica banalizzata, equivalente a "teoria cattiva", le cui ragioni polemiche, storicamente elaborate da un Russell o da un Carnap, paiono ormai circoscritte e non più così ovvie, specie in ambito epistemologico. Perciò, e facendo esattamente centro sul caso di Wolff, si potrebbe nutrire qualche dubbio circa questa trama, mostrando anzi come, proprio nella continuità dell'impianto aristotelico-scolastico entro cui si iscrive la psicologia empirica<sup>51</sup>, si faccia valere l'impegno a edificare una psicologia adoperando soltanto materiali genuinamente osservativi.

Sotto questo rispetto, importerà innanzitutto rimarcare la produzione di due psicologie, metodicamente distinte, da parte di Wolff<sup>52</sup>: una psicologia, appunto quella "empirica", programmaticamente basata sulle sole osservazione, sperimentazione e quantificazione come

<sup>50</sup> Sicché si conviene normalmente che Mach o Pavlov sono psicologi, a differenza di un Cartesio. A ogni modo, nella storia delle discipline scientifiche l'intreccio tra psicologia e antropologia, con il problema del loro carattere antimetafisico, o meno, è senz'altro più complicato di così. In proposito, ci sembrano condivisibili le valutazioni di FEUERHAHN (2002), secondo cui il processo della autonomizzazione della psicologia non è affatto coinciso con quello della sua "scientificizzazione" ed è stato, inoltre, almeno agli inizi, sostenuto proprio da ragioni di tipo metafisico.

<sup>51</sup> Azzardando l'uso di una terminologia anacronistica, nella psicologia empirica di Wolff si potrebbero individuare almeno tre presupposti "aristotelici": 1) le sue leggi osservative si pongono nel contesto di una biologia, cioè di una teoria del comportamento intenzionale del vivente, prima che di una teoria speciale dei fatti e delle entità mentali. 2) Le leggi psicologiche, per assumere una funzione esplicativa rispetto al comportarsi proprio di un organismo senziente, vertono su entità e/o eventi interni a ogni singolo organismo, cioè non (inter)osservabili. 3) Queste ultime, caratterizzate come rappresentazioni, si assumono capaci di istituire nessi intenzionali con oggetti non attualmente o direttamente percepiti e, nell'essere umano dotato di linguaggio, di sostenere nessi di significazione. Tali presupposti della psicologia aristotelica ricevono attualmente grande attenzione negli studi di impostazione analitica (cfr. per un primo orientamento SHIELDS, *ad voc.* "Aristoteles, psychology", in SEPh).

<sup>52</sup> O, meglio, tre, se si considerano i caratteri "psicologistici" della logica che Wolff premette alla propria enciclopedia filosofica in funzione di propedeutica e metodologia generale: la logica come "arte" ovvero "scienza" del pensare e dell'argomentare si configura infatti come prescrittiva solo in quanto descrizione di un "pensiero naturale" emendato, assunto cioè nella sua idealità di pensiero depurato da fallacie più o meno comuni.

via legittima della conoscenza di leggi naturali<sup>53</sup>; e un'altra psicologia, quella "razionale", che si prefigge di trascendere le regolarità e le leggi naturali individuate dalla prima, portandosi a un livello più radicalmente esplicativo, servendosi massicciamente di principi e leggi stabiliti in sede di metafisica generale e, innanzitutto, del principio di ragione. Sicché la differenza tra psicologia empirica e razionale sembra interpretabile nei termini di una differenza tra leggi di livello diverso, rispettivamente effettuali-descrittive e ipotetico-esplicative, riferite però a un unico dominio reale.

Passando sopra agli scivolamenti successivamente deprecati come "metafisici" che si possono comunque ravvisare nella psicologia empirica di Wolff, importerà dunque notare come questa si propone essenzialmente di raccogliere le leggi che regolano la vita psichica osservabile, come si legge nel paragrafo di apertura del terzo capitolo della *Metafisica tedesca*.

Qui non pretendo ancora di mostrare che cos'è l'anima e come si verifichi in essa le sue modificazioni, ma il mio attuale proposito è soltanto di descrivere (*erzählen*) ciò che ne percepiamo per mezzo dell'esperienza quotidiana. E qui non addurrò nient'altro, se non quanto può apprendere ognuno che presti attenzione a se stesso. Questo ci servirà da base per dedurne altre cose che non ognuno riesce a scorgere subito da se stesso. Ossia, vogliamo cercare concetti distinti di ciò che percepiamo dell'anima e annotare di quando in quando alcune importanti verità che se ne lasciano derivare. E

<sup>53</sup> Secondo il *Discursus praeliminaris* (1728), al sapere soltanto "istorico" (osservativo, testimoniale, sperimentale, *a posteriori*...), che consiste nella nuda cognizione di un oggetto o di un evento (§ 3), il sapere filosofico aggiunge la conoscenza della sua possibilità e delle sue ragioni (§ 7); inoltre, se la conoscenza storica può confermare *a posteriori* quella filosofica (§ 26), la matematica (intesa come quantificazione dei rapporti che intercorrono tra due fatti interconnessi, di cui si conosce così la "ratio") le aggiunge certezza (§ 27). Dunque, fra i tre tipi fondamentali di sapere intercorrono diversi rapporti asimmetrici (intesi anche come rapporti gerarchici), ma l'unico autonomo e necessario per gli altri è quello storico. D'altro canto, quello che si esplica nella psicologia empirica non è un mero sapere storico, bensì filosofico e, anzi, propriamente metafisico: più che da mere notizie, è costituito da conoscenze di regolarità e di leggi, né rinuncia a specificazioni di tipo quantitativo (cfr. ARNAUD 2002). Il passaggio terminologico dalla qualificazione di "empirica" a "sperimentale" per la psicologia metafisico-osservativa di Wolff si avrà, inoltre, nel processo della sua rapida diffusione; in particolare, va qui tenuto conto della sua "traduzione" francese (cfr. ANONIMO, 1745, in WGW III, 46) largamente ripresa negli articoli della *Encyclopédie*.

queste verità, che sono confermate da esperienze sicure, sono la base di quelle regole a cui si conformano le forze dell'anima tanto nel conoscere quanto nel volere e nel non volere, e sono quindi la base della logica, della morale e della politica (DM § 191).

Di questo passaggio – che è la variazione dell'argomento preontologico chiamata a fondare la psicologia empirica – converrà sottolineare alcuni tratti fondamentali. Intanto, rispetto all'argomento del primo paragrafo della *Metafisica tedesca*, siamo in presenza di una sua applicazione al territorio specifico della conoscenza empirica, senza che ciò tuttavia comporti alcuna deriva di tipo introspezionistico. Come una qualsiasi altra “cosa”, cioè, la cosa che noi siamo non è un osservabile meramente introspeztivo (una semplice entità mentale privata): in quanto immediatamente collocabile sul piano apofantico, ciò che ne cogliamo ha caratteristiche di oggettività, pur non trattandosi di un interosservabile in senso proprio<sup>54</sup>.

Ma, soprattutto, si dovrà sottolineare la prima conseguenza metodica negativa del proposito wolffiano: la prescrizione di non ricorrere a entità pseudo-osservative, come sarebbe eminentemente quella di una pretesa cognizione diretta dell'influsso causale psicofisico<sup>55</sup>. Ed è tale ammonizione – che riteniamo non essere stata colta, nella sua specificità, da parecchie letture che sottolineano il ruolo positivo assegnato all'“empiria” nel sistema “razionalistico” wolffiano<sup>56</sup> – quella su cui si sta per fare leva.

## 2. Credere per poi correggersi

Si tratterà ora di istruire un raffronto sufficientemente stretto fra la psicologia empirica di Wolff e un ambito della moderna psicologia scientifica con essa comparabile – senz'altro sul piano dei presuppo-

<sup>54</sup> Il concetto di interosservabilità come qui impiegato si orienta sui due fondamentali saggi di BOZZI, *L'interosservazione come metodo per la fenomenologia sperimentale* (in ID. 1989: 203-216) e “*La corrente della coscienza*” ossia *gli eventi sotto osservazione* (*ibidem*, 235-274).

<sup>55</sup> Per un panorama sull'ampio dibattito attuale in filosofia della mente circa il problema psicofisico, cfr. ROBB - HEIL, *ad voc.* “Mental causation”, in SEPh (e le voci correlate).

<sup>56</sup> Cfr. ad es. CATALDI MADONNA (2001).

sti metodologici e, almeno mediatamente, su quello dei problemi metafisici sotesi. Per motivi che verranno subito giustificati, un tale ambito si crede di poterlo scorgere nella percettologia di ascendenza gestaltistica, ossia nella fenomenologia sperimentale, di cui andrà cercata innanzitutto una definizione minima. Di questa, intanto, va registrato che non gode ancora di uno statuto scientifico standardizzato – pur potendo vantare ascendenti storici che affondano le proprie radici negli inizi della psicologia sperimentale come disciplina che si stava distaccando dall’indagine filosofica. Tuttavia, nonostante il dibattito in proposito rimanga ancora aperto, è parso possibile registrarne almeno tre elementi distintivi di particolare interesse per la presente indagine, ovvero il suo caratterizzarsi

1) per la peculiarità del suo oggetto di studio, che è costituito di fenomeni percettivi anziché di costrutti ipotetici, 2) per la coniugazione del metodo di analisi fenomenologica con il metodo sperimentale, e 3) per la propria autonomia rispetto alle scienze naturali, dovuta al fatto che lo statuto di realtà dei fenomeni percettivi è diverso dallo statuto di realtà dei fenomeni fisico-neurali (MASIN, “Presentazione”, in MASIN, a cura di, 2002, p. 11).

Di questi, il punto cruciale è per noi senz’altro il terzo, giacché riguarda precisamente il problema dello statuto ontologico dei percetti, che la fenomenologia sperimentale si propone di indagare *juxta propria principia*. In tale prospettiva, la fenomenologia sperimentale potrebbe anche venire presentata dicendo che essa, ponendosi il problema del “perché le cose ci appaiono come ci appaiono” e ricercando le leggi di tale apparire sul piano dei soli “oggetti fenomenici”<sup>57</sup>, può poi passare a chiedersi (metafisicamente) che cosa siano tali oggetti e quindi (ontologicamente) quale sia il loro statuto di realtà, ovvero il loro modo di esistenza. E tale complesso problematico si rive-

<sup>57</sup> Risulta qui sintomatica l’osservazione di Koffka, secondo cui la domanda “perché le cose ci appaiono come ci appaiono?” ha due aspetti: “Preso letteralmente, si riferisce a come le cose appaiono, del tutto indipendentemente dalla veridicità del loro apparire [...] in questo primo senso, il problema si applicherebbe anche a un mondo di pura illusione. Ma in realtà il nostro mondo non è certo illusorio; di regola, le cose appaiono come sono” (KOFFKA 1935: 76) – dove tale secondo aspetto della questione apre naturalmente il problema metafisico del realismo. Per un inquadramento generale di quest’ultimo, cfr. MARSONET (2000).

la interamente già dinanzi al caso delle cosiddette illusioni percettive. Ad esempio, anche dinanzi alla semplice e notissima immagine di Jastrow, dove l'“oggetto fenomenico” A appare di dimensioni minori rispetto all'“oggetto fenomenico” B nonostante siano metricamente identici, le domande più radicali che si potrà porre un fenomenologo sperimentale, dopo avere individuato le leggi che fanno sì che A appaia più piccolo di B, riguarderanno appunto lo statuto di realtà o il modo di esistenza di tali oggetti, considerando, ad esempio, il problema della loro relazione con i corrispondenti oggetti fisici intesi come causa del loro essere percepiti.

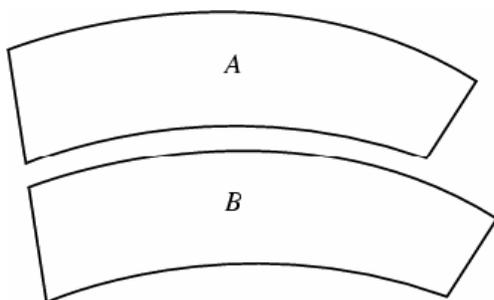


Fig. 4

Sotto questo profilo, Bozzi, in un passaggio argomentativo particolarmente eloquente, oppone l'ontologia propria della fenomenologia sperimentale al “realismo dualistico acritico” di matrice cartesiana che starebbe alla base di diversi paradigmi psicologici (ad esempio, quello che considera la percezione come un evento psichico causato da oggetti ed eventi fisici) in quanto espressione, invece, di un “realismo monistico e critico” (BOZZI 1989: 209) disposto a identificare il piano fenomenico con il piano della realtà e degli esistenti *tout court*. Si tratta, certo, di formule molto secche, ma da questa terminologia emerge già chiaramente il livello su cui si colloca la sua proposta. Bozzi, cioè, intende esplicitare un presupposto che è “ovvio” per lo scienziato naturale come per l'individuo ingenuo<sup>58</sup>, quello del reali-

<sup>58</sup> Si veda il prosieguo del passo di Koffka precedentemente citato: “il nostro mondo non è certo illusorio; di regola, le cose appaiono come sono, ossia, detto in altra maniera, il modo in cui appaiono ci dice quali azioni possiamo compiere con esse” (*ibidem*).

simo relativo agli enti osservabili, per poi specificarlo secondo due diverse opposizioni: critico *vs* acritico (ed è un'evidente proposta metodologica che invita ad abbandonare il piano delle prospettive ingenuie); monismo *vs* dualismo (e qui la proposta si configura propriamente come metafisica, e non riguardante più la prospettiva ingenua). E con ciò pare esprimere la fiducia che dalla critica (metodologica) del dualismo debba emergere, senza altre argomentazioni, una giustificazione del monismo come migliore posizione realistica – ossia come posizione metafisica e, più specificamente, ontologica che dovrebbe quasi togliere e conservare sul piano scientifico la prospettiva dell'individuo ingenuo.

In effetti, i migliori tentativi di definizione della fenomenologia sperimentale reperibili in Bozzi (compresi quelli più informali: “Dio mi ha costretto a stare da questa parte, tra i fenomeni; il resto dunque me lo devo immaginare”, BOZZI 1999: 5) paiono sostenere un realismo sorretto soltanto dalla critica metodica al dualismo “metafisico”. Ciò lo si legge bene in un saggio che da questo punto di vista può assumere un valore canonico, *Il metodo fenomenologico nello studio della percezione* (in BOZZI 1989: 11-81). Il suo movente di fondo è, appunto, metodologico e critico, rimarcando innanzitutto la distinzione tra operazioni da svolgersi escludendo “fenomenologicamente” ciò che sappiamo del *describendum-explanandum* e operazioni esplicative svolte facendo invece uso di nozioni causali di carattere fisicista, seguendo cioè assunti come quelli tipici dello “schema psicofisico” dualistico<sup>59</sup>. Tale separazione risulta decisiva proprio allo scopo della distinzione e del collegamento fra i piani descrittivo ed esplicativo, e dunque – in ultima analisi – in funzione di una corretta spiegazione dei fenomeni (cfr. ID. 1989: 23-24). Quest'ultima, allora, non potrà essere se non un reperimento di leggi intese come funzioni monoplanari, che legano cioè condizioni fenomeniche a effetti fenomenici (cfr. *ibidem*, 27), senza dover coinvolgere come causalmente determinante un piano degli eventi e degli oggetti “transfenomenici” (*ibidem*, 56).

È proprio a questa altezza che sembra possibile istruire un confronto con Wolff psicologo metafisico. Per favorirlo basterà appro-

<sup>59</sup> Distesamente analizzato e criticato nel saggio *Analisi logica dello schema psicofisico (S-D)* (in ID. 1989: 297-330).

fondire la questione del rapporto fra le sue indicazioni metodologiche negative (quelle che cioè importano una distinzione fra psicologia empirica e psicologia razionale) e la loro applicazione, che inizia con l'impostazione del problema dello statuto metafisico delle "sensazioni" e finisce per focalizzarsi interamente sul problema psicofisico<sup>60</sup>. La prima psicologia razionale di Wolff, infatti, dopo averne nuovamente enunciate le ragioni metodiche<sup>61</sup>, inizia variando il solito argomento preontologico.

La prima cosa che abbiamo notato di noi era che siamo coscienti di noi e di altre cose fuori di noi (cfr. DM § 1), cioè che sappiamo di rappresentarci attualmente molte cose come esterne a noi (cfr. DM § 194). Ad es. so che adesso vedo lo specchio e la mia figura nello specchio. So che ora tengo in mano lo specchio e ora lo ripongo. So che ora afferro il fazzoletto, invece dello specchio, e tolgo la macchia che scorgo sul mio volto [riflesso] nello specchio (DM § 728).

Quello della visione allo specchio, assunto da Wolff come caso esemplare dell'ordine dei fenomeni che si impegna a risolvere, cioè a ridurre a ragioni di ordine psicologico, non pare un esempio innocuo: basti ricordare quanto lontana sia l'origine del discorso platonico che lo vuole emblema degli inganni naturalmente tesi dai sensi alla ragione<sup>62</sup>. Ma nelle mani di Wolff, a differenza che in quelle di Platone, lo specchio non risulta per nulla un oggetto metafisicamente minaccio-

<sup>60</sup> Che andrebbe allora meglio considerato come una famiglia di problemi, per quanto strettamente interconnessi. HAMLYN (1961) ne offre una classica ricognizione dal punto di vista storiografico, riferita al sottoproblema costituito dal rapporto tra "sensazione" e "percezione".

<sup>61</sup> "In verità ho trattato ampiamente già sopra dell'anima, ma solo in quanto possiamo percepirne le attività (*Wirkungen*) e conseguirne un concetto distinto (cfr. DM § 191). Ora dobbiamo indagare in che cosa consista l'essenza dell'anima e di uno spirito in generale, e quali siano in essa le ragioni di ciò che ne percepiamo e che sopra abbiamo registrato" (DM § 727).

<sup>62</sup> Ci si riferisce qui alla dottrina di Platone, che in *Resp.* VI disegna il celebre rapporto geometrico di analogia e differenza tra la percezione di mere immagini e la credenza relativa agli oggetti come ricalcante l'ambiguo nesso di somiglianza che intercorre fra le immagini e la realtà (cfr. 509d-510a) – rapporto reduplicato (al modo in cui "saprebbe" farlo già uno specchio) dalla *mimesis* in quanto (pseudo)tecnica propria del falso artefice (cfr. *Resp.* X, 596c-e).

so. Come circostanza più che normale, l'usare uno specchio come strumento che ci rivela il darsi in natura di immagini<sup>63</sup> che siamo capaci di discriminare manifesta, anzi, il primo spunto su cui andrà costruita la psicologia razionale, ossia il criterio fondamentale secondo cui “siamo coscienti delle cose (*wir sind uns der Dinge bewusst*) quando le distinguiamo l'una dall'altra” (DM § 729). Da questo asserto, infatti, prende avvio l'indagine metafisica wolffiana sulla nostra dotazione psicologica di facoltà “estetiche”, a cominciare da quella del provare sensazioni (“*Empfindungen*”, DM § 749)<sup>64</sup>. Perciò, al di là di ogni altra suggestione, sarà interessante vedere come risulti impostato in Wolff il problema costituito dalle cosiddette illusioni percettive – e in particolare se queste, come è per Platone (cfr. *Resp.* X, 602c-d), marchino, o meno, un luogo in cui si dà uno stacco invalicabile tra (pseudo)conoscenza di mere parvenze e conoscenza genuina che inizia a delinearsi come credenza vera o falsa.

Il concetto generale di illusione (e non innanzitutto di quella percettiva), in primo luogo, viene definito da Wolff nei termini di un possibile difetto del sapere doxastico, ossia del caso del credere (erroneamente) di sapere con giustificata certezza. Ogni illusione sarebbe cioè un caso di certezza realmente infondata (e non valutata come tale da parte del soggetto della credenza), situato nel mezzo tra i due estremi della credenza realmente fondata e certa, ossia il sapere di sapere e il sapere di non sapere.

<sup>63</sup> In sede di teologia, Wolff affermerà poi che tutte le creature sono specchi delle perfezioni divine (DM § 1046).

<sup>64</sup> La prestazione psicologica minima per Wolff si dà appunto quando ad es. “non soltanto distinguo l'una dall'altra le diverse parti che scorgo (*wahrnehmen*) in esso [*sc.* nello specchio], ma anche mi rappresento (*vorstellen*) la differenza stessa tra lo specchio e le altre cose che o vedo insieme con esso oppure ho visto poco prima” (DM § 729). Dal riconoscimento di tale prestazione Wolff ricava quindi la posizione di una fondamentale differenza tra corpo materiale e cosa pensante (DM §§ 738 ss.), per giungere così a una definizione metafisica dell'anima (come ente semplice dotato di forza rappresentativa, DM § 742) e prendere quindi in esame le sue facoltà di sentire, immaginare ecc. La proposta di basare una “scientia sensitive cognoscendi” denominata “estetica” sulla psicologia della facoltà conoscitive sensitive ovvero “inferiori” sarà avanzata in sede di metafisica da Baumgarten, su cui cfr. *infra*, pp. 84 ss. Sulla fortuna di tale proposta fino a Bolzano, Eduard von Hartmann e oltre cfr., di recente, WITTE (2000).

Se di un giudizio non conosciamo la possibilità né mediante l'esperienza né mediante la ragione, esso è per noi *incerto*. Quindi l'*incertezza* altro non è se non la conoscenza della mancanza di una rappresentazione della possibilità o della realtà del nostro giudizio. Dico, prudentemente: una conoscenza della mancanza. Infatti, a volte ci manca la rappresentazione della possibilità del nostro giudizio, o essa non mostra ciò che deve mostrare, e tuttavia noi pensiamo di essere certi della nostra opinione (DM § 392).

Questa opinione infondata intorno alla certezza della nostra conoscenza è detta *illusione* [...] (DM § 393).

So bene che alcuni considerano identiche l'illusione e l'opinione, ma chi vi presta attenzione noterà bene la differenza. Infatti, chi ha un'opinione riconosce che gli manca ancora qualcosa per avere una certezza piena, mentre chi subisce un'illusione non lo riconosce. E dunque è ben vero che ogni illusione è un'opinione, ma non è vero che ogni opinione sia un'illusione (DM § 394).

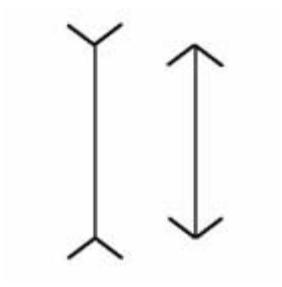
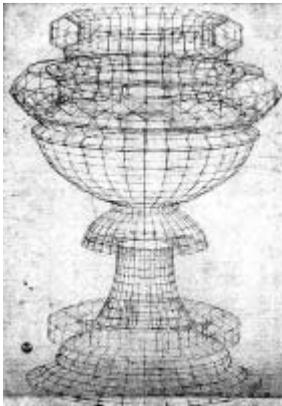
Così, il tema più specifico dell'illusione percettiva risulterà semplificato da Wolff, in maniera caratteristica, nei termini di un errore necessario (di cui si può avere cognizione, o meno) date le circostanze del costituirsi di una credenza di tipo percettivo. Sicché l'unico passo dedicato all'argomento in tutta la *Metafisica tedesca* sta in un solo paragrafo.

Tanto l'esperienza quanto la ragione mostrano che negli organi di senso può verificarsi una medesima modificazione pur in due casi distinti. Perciò l'anima deve necessariamente rappresentare due cose diverse in due casi diversi come se fossero una sola. Ad es., nell'occhio si dipingono tutte le cose fisiche, e cioè vi sono introdotte dai raggi luminosi, e poiché questa è la modificazione che si verifica in esso quando vediamo, allora l'anima, quando vede, non può rappresentarsi queste cose se non in conformità a questa figura (*Bild*) (cfr. DM § 753). Se, ora, un corpo di grandi dimensioni, come un bue, è molto distante, e uno piccolo, come un vitello, è vicino, nell'occhio si dipinge una medesima figura, per cui l'anima nei due casi non può formarsi se non una medesima rappresentazione. E questa è la ragione per cui un bue distante appare come un vitello. Certo, è vero che in questo modo l'anima talvolta si rappresenta erroneamente le cose del mondo, però le regole su cui si basa l'ordine naturale (cfr. DM § 718) non permettono che accada diversamente (DM § 793).

Ma qui – prima di dare seguito all'avvertenza wolffiana secondo cui l'intera serie dei paragrafi in cui è collocato il 793 rinvia strettamente alla soluzione del problema psicofisico (DM2 *ad* §§ 792 ss.) – va considerata più da vicino l'ultima frase. Essa, infatti, implica due importanti assunzioni di fondo: 1) se non sapessimo per altra via come stanno le cose nel mondo, non potremmo nemmeno renderci conto del darsi di un'illusione percettiva. Un'illusione puramente percettiva, quindi, non si dà: si possono dare, semmai, casi di certezza minore o maggiore, e più o meno giustificata, nel giudizio sulla congruenza tra una cognizione sensitiva e un'altra cognizione – anch'essa sensitiva, o d'altro tipo. Inoltre 2) l'illusione percettiva si dà necessariamente, poiché vi è un unico piano di legalità sufficienti a rendere ragione di ciò che avviene in entrambi i domini metafisici implicati in questo problema, cioè quello fisico e quello psicologico. In breve, l'illusione comporta un errore nel giudizio (di secondo grado) circa un'opinione relativa a uno stato di cose – indipendentemente dalla verità o falsità di quest'ultima, ciò che giustifica l'affermazione con cui si conclude l'ultimo paragrafo della *Metafisica tedesca* citato.

E dunque è ben vero che ogni illusione è un'opinione, ma non è vero che ogni opinione sia un'illusione. Sicuramente riconoscere che ci manca qualcosa per avere una certezza completa è diverso dall'immaginare che non ci manca nulla per averla, per quanto in effetti spesso manchi ancora moltissimo (DM § 394).

In Wolff, dunque, così come nel paradigma scientifico che sta alla base della fenomenologia sperimentale, nel caso della cosiddetta illusione percettiva sembra venire meno la possibilità di applicare la nozione ingenua di illusione che, detto in termini informali, designa normalmente l'erroneità, o, più in generale, la virtuale erroneità (e dunque il bisogno di emendazione) di una credenza o di un intero tipo di credenze – eminentemente, di quelle percettive. Da questo punto di vista, è allora possibile tentare una classificazione delle illusioni utile ai presenti scopi, esemplificata innanzitutto nella tavola seguente.



Figg. 5-7 – Nell'ordine: José M. Parramón, illustrazione per *Así se dibuja*, (Madrid 1971); Paolo Uccello, *Scomposizione geometrica di un calice*, penna su reticolo tracciato a stilo su carta bianca (1465); illusione di Müller-Lyer.

Qui va innanzitutto esplicitato l'elemento comune a tutti e tre i tipi di illusione esemplificati, vale a dire il fatto che è possibile parlare

di illusione solo quando si dà una qualche discrepanza fra due credenze – discrepanza, poi, variamente verificabile e riducibile a un livello superiore, ma che segnala comunque la collocazione sul piano apofantico (e permette quindi la confrontabilità) di entrambe. Diciamo, cioè, che il cucchiaino immerso nell’acqua appare spezzato al nostro occhio, poiché possiamo sincerarci che in effetti non lo è, privilegiandone la cognizione ottenuta mediante un’altra modalità sensoriale (qui, ad esempio, tattile); “vediamo” un calice dotato di tali e tali caratteristiche, che tuttavia sappiamo non esserci realmente; diciamo che le due linee parallele verticali sembrano di lunghezza differente, mentre siamo in grado di misurarle e trovare che sono della medesima dimensione.

Tentiamo ora di evidenziare le differenze fra i tre casi. Nella prima illustrazione abbiamo a che fare con un’illusione che potremmo chiamare ecologica. Si tratta cioè di uno dei normali “inganni dei sensi” che possiamo incontrare nella vita di tutti i giorni, deprecati da Platone: è genuinamente percettiva, persistente, in qualche misura rettificabile sul piano di credenze (percettive o meno) ulteriormente sviluppate<sup>65</sup>.

Nel secondo caso, che rispetto al primo si potrebbe qualificare come illusione artificiale (in questo esempio, pittorica), se l’illusione consiste nel vedere un calice che non esiste “realmente”, tale illusione è complessivamente rettificabile – ma non sempre e necessariamente falliranno dei test di verifica riguardanti singole proprietà dell’oggetto raffigurato. Le singole qualità (almeno alcune, e in linea di principio un loro numero a piacere) di un “oggetto virtuale” (GIBSON 1979: 423), anche quando sappiamo benissimo che ci si sta riferendo a un oggetto transfenomenico, possono venire trattate conoscitivamente come qualità genuine. Quanto ad esse, si può allora suggerire che le tecniche di raffigurazione, oltre a produrre manufatti che bastano a significare altri oggetti a scopi comunicativi, secondo dei criteri di

<sup>65</sup> E questo, si noti, senza bisogno di particolari raziocini: se tocco il cucchiaino, sento che non è spezzato, come invece appare alla vista. Oltre a tutto ciò, andrebbe poi osservata un’altra sua caratteristica evidenziata dall’illustrazione: è raffigurabile.

minima informazione sufficiente a tali scopi<sup>66</sup>, possono anche andare al di là della semplice soddisfazione di quei criteri.

Il terzo caso, infine, lo si vorrebbe chiamare di illusione artificiale pura, vale a dire ricavata dai casi di illusione ecologica (ad esempio, avvalendosi di metodi di “spoiling”) a scopi sperimentali, cercando di conservare i soli invarianti che determinano la resa percettiva “illusoria” da esaminare e analizzare. Quest’ultimo tipo di illusione, dunque, artificiale quanto il secondo, se ne differenzia non tanto rispetto alle caratteristiche essenziali di illusorietà, quanto per la sua diversa possibile utilizzazione, giacché non coinvolge, analogamente al primo tipo di illusione, fattori teoreticamente problematici come la “illusione di realtà”, né alcun “sentimento di somiglianza”<sup>67</sup>. Soprattutto, se la si intende trattare (come sembra opportuno) secondo la metodologia della fenomenologia sperimentale, troviamo che è improprio e fuorviante parlare di “illusione” – fuorviante, proprio perché in tal modo si alluderebbe allo sdoppiamento del piano apofantico (sul quale è legittimo parlare di non corrispondenza fra ciò che vediamo e ciò che sappiamo) in un piano dell’apparenza e in un piano della realtà, aprendo uno spazio tanto largo da dare strada a (quasi) ogni arbitrio ontologico.

Innanzitutto, allora, ritornando sulla differenza tra illusione ecologica e illusione pittorica, si può dire che: 1) in ambo i casi, ci si trova dinanzi a un conflitto (riducibile, almeno in linea di principio) fra due diversi tipi di credenza – nei nostri esempi, tra ciò che percepiamo del cucchiaino con due diverse modalità sensoriali, ovvero tra ciò che percepiamo del calice virtuale (ciò che crediamo di vedere) e il nostro

<sup>66</sup> A questo proposito, Massironi, nella scia di Gibson, segnala conclusivamente una divergenza tra i concetti di informazione (intesa in senso “ecologico”) e comunicazione, da ascrivere ai tre limiti fondamentali della figura – “a) veicola ‘informazione di seconda mano’, b) è una percezione ‘impoverita’, c) è costituita da un ‘assetto ottico congelato’” – rispetto al processo normale di “information pick-up” (MASSIRONI 2000: 160-162). Da questo punto di vista, “La scelta [sic; forse meglio: ‘differenza’, se per ‘scelta’ si vuole intendere una ‘selezione’] fra informazione inclusa nell’immagine ed informazione esclusa costituisce l’oggetto e il contenuto della comunicazione per immagini” (*ibidem*, 164).

<sup>67</sup> Anzi: tanto meglio saranno costruite le situazioni sperimentali che si servono di figure di questo tipo, tanto meno sarà possibile invocare simili fattori per spiegarle (cfr. BOZZI 1989: 45-52).

sapere della sua (non) esistenza. 2) Nel secondo caso, però, tale situazione è provocata in maniera artificiale, ma soprattutto con la possibilità (almeno teorica) di rendere disponibile all'osservatore una quantità elevata a piacere di informazioni genuinamente percettive relative all'"oggetto virtuale" significato da una sua raffigurazione. Se ciò è vero, quella del sentimento (illusorio) di somiglianza (trattabile nei termini dell'errore necessario wolffiano) sarà una questione effettiva, quantitativa ed empirica. Il realizzarsi di tale sentimento illusorio dipenderà dalla quantità di informazioni percettive disponibili circa singoli aspetti dell'oggetto complessivamente significato – informazioni non smentite o addirittura non rettificabili in linea di principio per mezzo di "test di realtà" (GIBSON 1979: 420) eseguiti sul piano fenomenico.

In questa sede, tutto ciò deve rimanere un suggerimento, e tanto meno sarà il caso di avanzare illazioni relative al versante empirico e sperimentale a cui sembra potersi ridurre il problema che interessava. A ogni modo, da questa sommaria classificazione delle illusioni – sviluppata alla luce delle analogie tra la psicologia wolffiana e la fenomenologia sperimentale – è possibile intendere perché il realista Wolff non sia affatto imbarazzato dalla strana plausibilità di quel particolare modello monistico che è l'idealismo<sup>68</sup>, configurabile come l'illusione totale del solipsismo. La questione viene impostata da Wolff così: una volta ammesse delle relazioni di concomitanza regolare tra (classi di) eventi psichici e (classi di) eventi fisici, è possibile indagare tali regolarità effettivamente osservabili, senza impegnarsi circa l'esistenza di un mondo esterno? Per Wolff, ciò va ammesso.

Poiché [...] il corpo non contribuisce affatto al darsi di sensazioni nell'anima, queste avrebbero ugualmente luogo tutte quante anche se il mondo non esistesse affatto, ciò che riconoscono anche *Cartesio* e, ben prima di lui,

<sup>68</sup> L'ipotesi materialistica (che finisce quasi per prefigurare l'odierno argomento "dello zombie", su cui cfr. almeno KIRK, *ad voc.* "Zombies", in SEPh) presenta invece, per Wolff, alla luce dell'argomento preontologico, un difetto: "Da ciò risulta chiaro che tutti i movimenti che avvengono nel corpo si manifesterebbero nello stesso modo in cui si manifestano adesso, anche se non esistesse alcuna anima [...]; soltanto, non saremmo coscienti di ciò che avviene nel nostro corpo (cfr. DM §§ 738 ss.)" (DM § 780). Il che, secondo Wolff, viene smentito dall'esperienza.

gli idealisti, i quali non hanno ammesso nient'altro che le anime e gli spiriti, e al mondo non hanno dato alcuno spazio se non nel pensiero. Anzi, da ciò che è stato dimostrato sopra risulta chiaro che vedremmo, udiremmo e percepiremmo ogni cosa come esterna a noi, pur non esistendo oggetti esterni a noi (DM § 777).

Vale di nuovo, dunque, l'affermazione del tratto fondamentale dell'esperienza di ogni cosa, quello della sua exteriorità rispetto alla coscienza che la esperisce<sup>69</sup>. A questo punto, però, resta da mostrare in che modo Wolff tratti l'elemento cruciale dell'ipotesi, costituito dall'osservabilità di fenomeni (qui, le sensazioni) che esibiscono un ordine o, almeno, caratteristiche costanti in ogni mondo possibile, come è appunto il carattere di exteriorità dell'oggetto di esperienza – che tale rimarrebbe anche se valesse il modello idealistico, il quale avanza pretese di plausibilità una volta posto che “il corpo non contribuisce affatto al darsi di sensazioni nell'anima”.

<sup>69</sup> Il carattere di exteriorità dell'oggetto di esperienza verrà presto sottolineato come cruciale nei sistemi dei wolffiani. Nell'“Ontologia” contenuta nelle *Institutiones* di Thümmig, ad es., tale suo carattere viene affermato e riportato al principio di contraddizione: “Ciò che noi pensiamo come *differente* da noi lo rappresentiamo come sussistente *al di fuori* di noi. Gli oggetti che distinguiamo gli uni dagli altri sono da noi rappresentati come *esistenti separatamente*, in virtù del *principio di contraddizione*” (THÜMMIG 1729: § 49). Per Leibniz, invece, il tratto dell'originaria exteriorità dell'oggetto di esperienza non compariva nella trattazione del problema della realtà del cosiddetto “mondo esterno”, bastando a vanificare tale problema adeguate considerazioni epistemologiche relative alla consistenza interna dei fenomeni esperiti (cfr. MUGNAI 2001: 77-80; per un inquadramento del problema dell'“esistenza del mondo esterno” sviluppatosi nell'epistemologia moderna e contemporanea cfr. BAUMANN 2002: 19-22). Vale dunque la pena di sottolineare un'osservazione di Wolff in proposito: “Che l'anima vedrebbe ogni cosa fuori di sé, anche se non esistesse un mondo, è una conseguenza dei *sistemi cartesiano e leibniziano*, che però non si dà certamente nel [sistema] comune [*sc. influssionistico*]. Perciò non è necessario citarla in particolare come una fallacia: una volta confutati quei *sistemi*, anch'essa cade da sé. Tuttavia, nemmeno scorgo il minimo pericolo che potrebbe conseguire da tale fallacia. Infatti, anche concedendola, non si concederebbe agli *idealisti* che il mondo non esiste veramente. È noto a tutti che *a posse ad esse non valet consequentia*, dal fatto che qualcosa possa essere non segue che si dia veramente” (DM2 *ad* § 777). Di qui anche per Wolff la vanità (come minimo) delle dimostrazioni dell'esistenza del “mondo esterno”: “Troviamo che *Cartesio* nelle sue *Meditazioni* si è dato pena di dimostrare contro gli *idealisti* che i corpi esistono davvero. E *Malebranche* ha avuto persino l'idea che non si potrebbe *dimostrarlo*, per cui ha indicato una sorta di rivelazione mediante cui Dio ce ne assicurerebbe” (*ibidem*).

### 3. Monadi con finestre

Come si è visto, la psicologia razionale di Wolff inizia riprendendo la medesima osservazione iniziale della psicologia empirica (fissata, ancor prima, nell'argomento preontologico), e cioè ribadendo il fatto incontrovertibile che “siamo coscienti di noi e di altre cose fuori di noi” (DM § 728). Così, la questione metafisica centrale nella psicologia di Wolff diventa ora quella di individuare l'essenza dell'anima nella “forza di rappresentarsi il mondo secondo lo stato del suo corpo nel mondo” (DM § 753). Su questa base, infatti, Wolff è in grado di giustificare deduttivamente l'attribuzione di un'anima a ogni essere senziente (DM §§ 788-789)<sup>70</sup> e di ripercorrere, quindi, in sede di psicologia razionale l'analisi delle facoltà conoscitive già svolta in sede di psicologia empirica. Tale serie di facoltà, tuttavia, benché riscontrabile con certezza e descrivibile non appena si dia a riconoscere il possesso minimale delle sole facoltà rappresentative di tipo estetico, non è per Wolff spiegabile rimanendo su un piano puramente osservativo e richiede, in ultima analisi, di venire trattata in sede di psicologia razionale, considerando innanzitutto che lo statuto delle sensazioni non è affatto semplicemente fisico.

Forse alcuni si meraviglieranno del fatto che io annoveri le sensazioni tra i pensieri dell'anima: crederanno infatti che le sensazioni appartengano al corpo. [...] Ma da ciò che precede bisogna intendere che in ogni sensazione avviene tanto che il nostro corpo viene modificato, quanto che siamo coscienti delle cose che causano questa modificazione. [...] Benché infatti, ad es., nel sonno il suono giunga alle orecchie, o l'odore salga al naso, e perciò le modificazioni si verifichino nell'orecchio o nel naso altrettanto bene che

<sup>70</sup> L'argomento centrale si trova al § 788: “poiché il mondo si lascia rappresentare da forze finite in tanti modi diversi, quanti sono i corpi dotati di organi di senso che possono comparire nel mondo (cfr. DM § 785), sono possibili anche altrettante anime”. Nell'annotazione al paragrafo successivo (DM2 *ad* § 789) si rileva come tale proposizione, il cui corollario afferma “che gli animali abbiano anime”, fosse rimasta pacificamente accettata dall'antichità fino alla sua revoca in dubbio da parte di Cartesio, sulla base dell'ipotesi di un meccanicismo radicale – rispetto a cui Wolff sottolinea giustamente il carattere di ipotesi, nonché il fatto che Cartesio considerava semplicemente verosimile (e non affatto dimostrato) che i bruti non possiedano anime. Sul carattere fondamentale ipotetico delle affermazioni cartesiane circa il modello dell'“animale-macchina” cfr. SUTTER (1992).

quando siamo desti, tuttavia non diciamo che udiamo o odoriamo, poiché non siamo coscienti di nulla di ciò [...] (DM § 222).

La novità nella trattazione del problema rispetto a un Aristotele (ma anche a un Cartesio, cui pure Wolff si riferisce, cfr. DM2 *ad* § 222) sta tutta nella consapevolezza delle cautele che vanno qui rispettate nel richiamarsi a determinate evidenze a scopo esplicativo. A tale proposito, vanno allora considerate le avvertenze epistemologiche con cui Wolff chiude la psicologia empirica, relative alla prudenza nel ragionare sul commercio fra corpo e anima. In base a queste, non è mai possibile richiamarsi all'esperienza per argomentare un rapporto di effettiva causazione tra eventi fisici ed eventi mentali, o viceversa – ciò che interessa in primo luogo il darsi della percezione della “cosa”, declinando nei termini del problema psicofisico postcartesiano il più classico problema del rapporto fra sensazione e percezione. Al più, dunque, ciò che è possibile constatare e descrivere non sono dei rapporti causali, ma delle regolarità nel darsi contemporaneo di eventi di ordine diverso.

Se le cose esterne producono una modificazione negli organi dei nostri sensi, allora nella nostra anima sorgono contemporaneamente delle sensazioni, cioè siamo subito coscienti di cose che sono tali e tali (DM § 528).

Occorre però fare molta attenzione a non interpretare oltre il dovuto questa esperienza, per non recare offesa alla verità (cfr. DM § 527). Non esperiamo nient'altro che la simultaneità di due cose, ossia di una modificazione che si verifica negli organi di senso e di un pensiero mediante cui l'anima è cosciente delle cose esterne che causano la modificazione. Ma in nessun modo esperiamo un'azione del corpo sull'anima<sup>71</sup> (DM § 529).

È palese come qui Wolff tocchi, ma non più su un piano semplicemente descrittivo, lo stesso tema dell'argomento preontologico. Il

<sup>71</sup> Lo stesso vale, ovviamente, anche per il nesso esperito tra un atto di volizione e un movimento volontario: “Per converso, notiamo pure che certe modificazioni nel corpo avvengono quando l'anima desidera compiere tali movimenti” (DM § 535); “Se anche in questo caso non vogliamo andare oltre a ciò che esperiamo, possiamo soltanto dire che certi movimenti del corpo avvengono nel momento in cui lo vogliamo, oppure che non avvengono quando non lo vogliamo” (DM § 536).

problema è però ora proprio quello del passaggio, ancora interno alla metafisica, a un piano esplicativo transfenomenico (ovvero ipotetico, che secondo Wolff è proprio di ogni “sistema razionale”; cfr. FEUERHAHN 2002: 55) – su cui si pone una nuova questione di impegno ontologico. Andando alla soluzione wolffiana, troviamo allora che le prescrizioni negative che delimitano rigorosamente la sfera dell’osservabile consigliano di rigettare la teoria influssionistica così come quella occasionalistica, mentre non vietano l’accettazione della teoria (ugualmente dualistica) dell’armonia prestabilita – senza che questo importi l’introduzione di leggi causali *ad hoc*<sup>72</sup>.

In ogni caso, il terreno squisitamente empirico su cui è possibile osservare una corrispondenza secondo leggi fra eventi (esperiti come) psicologici ed eventi (esperiti come) fisici rimane quello più solido, o almeno l’unico rispetto a cui l’impegno ontologico non va indebolito. In proposito le parole di Wolff sono chiarissime: “quando si domanda perché una sensazione succeda all’altra, non è possibile indicare nessun’altra ragione se non questa: perché nel mondo subentra un

<sup>72</sup> Tali leggi andrebbero introdotte di necessità per ovviare, innanzitutto, a un difetto dell’influssionismo, cioè la sua incapacità di spiegare la relativa autonomia dell’attività rappresentativa dell’anima rispetto agli stati effettivi del corpo cui è legata: “Se, infatti, uno sceglie il *systema influxus physici*, ossia ammette che corpo e anima agiscono naturalmente l’uno sull’altra in modo che la forza dell’anima produce qualcosa nel corpo e la forza del corpo produce qualcosa nell’anima, allora bisogna concedere che il corpo possa *determinare* la forza dell’anima a produrre proprio quella sensazione che essa produce: è certo, infatti, che la forza che l’anima ha di rappresentare il mondo si riferisce a più cose di quante divengono reali mediante essa” (DM2 *ad* § 753). L’esempio subito addotto da Wolff (forse nell’ansia di mostrare che il problema riguarda sia la direzione del preteso influsso causale che andrebbe dal fisico allo psichico, eminentemente nel caso della percezione sensibile, sia quella che andrebbe dallo psichico al fisico, eminentemente nel caso della locomozione volontaria) non è però dei più lineari: “Ad es., non è impossibile che ora io parta per recarmi in un luogo qui vicino; se ciò accadesse, vedrei cose del tutto differenti da quelle che vedo ora, mentre siedo nel mio studio, e anche riguardo a tutto il resto avrei sensazioni del tutto differenti da ora. Dunque, l’anima può produrre con la propria forza sia *idee* o rappresentazioni diverse [dalle attuali], sia quelle che produce attualmente” (*ibidem*). In ogni caso, l’esempio salva l’osservazione (qualitativa e, almeno grezzamente, quantitativa) ricavata in sede di psicologia empirica circa il potere limitato che possiamo esercitare sulle nostre sensazioni, che appare proporzionale alla “misura in cui sta in nostro potere di mutare questo stato [*sic* del nostro corpo] e alla misura in cui possiamo impedire le modificazioni degli organi dei nostri sensi [...] (cfr. DM § 225). Ma una volta che ci troviamo in un luogo dobbiamo guardare con occhi aperti ciò che sta dinanzi a noi, vedere come è fatto, e qui non possiamo cambiare nulla a nostro piacimento” (DM § 227).

diverso stato delle cose fisiche che percepiamo” (DM § 786)<sup>73</sup>. Muovendo però un ulteriore passo, sempre all’interno della metafisica, dal piano osservativo a quello esplicativo non sarà legittimo assumere un rapporto di causazione tra evento fisico ed evento mentale, ovvero (esemplarmente) percettivo (come viene illustrato nel modello 1 della tavola che segue). Sarà, invece, legittimo assumere il darsi di concatenazioni causali, in linea di principio indipendenti, entro ognuna delle due sfere, fisica e mentale, ammettendo inoltre delle relazioni di concomitanza regolare (del tipo condizione-condizionato) tra gli eventi che rientrano rispettivamente in esse – cioè eventi mentali come percezioni e volizioni, da un lato, ed eventi fisiologici, dall’altro (come viene illustrato nel modello 2).

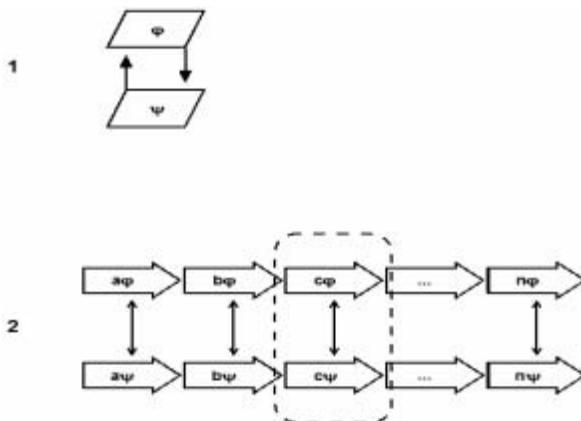


Fig. 8 – *Legenda*: 1) Modello dualistico influssionistico della relazione meccanico-causale tra sostanza fisica e sostanza psichica. 2) Modello dualistico wolffiano della relazione regolare e osservabile (empirica) di condizionamento relativo fra coppie di momenti collocati in serie genuinamente causali (a, b, c... n) ma distinte, ovvero costituite da stati di entità rispettivamente fisiche e psichiche.

<sup>73</sup> Perciò, tali regolarità saranno indagabili sperimentalmente qualunque sia l’ipotesi metafisica adottata: “Chi riflette su queste cose comprenderà subito che gli idealisti, i quali negano la realtà del mondo esterno alla nostra anima, devono necessariamente spiegare gli eventi naturali allo stesso modo in cui li spiegano coloro che riconoscono la presenza del mondo esterno all’anima. Infatti, entrambi indicano la medesima ragione, quando intendano correttamente la cosa (cfr. DM § 786). Quindi, con la loro opinione gli idealisti non recano alcun danno alle scienze naturali” (DM § 787).

Che poi nella dottrina dell'armonia prestabilita queste leggi di corrispondenza vengano accessoriamente garantite dall'esterno (o, meglio, spiegate anche da un punto di vista strettamente genetico) con un iniziale intervento divino è una questione ancora ulteriore e, in fondo, laterale<sup>74</sup>. Tale tipo di garanzia non vale, infatti, a dirimere la questione dello statuto del nesso regolare tra eventi fisici e psichici se correttamente inteso, cioè in quanto rapporto logicamente descrivibile solo nei termini di un condizionale generico<sup>75</sup>.

Con ciò, tuttavia, la questione non è ancora chiusa. E per intenderlo converrà ritornare sul § 786 della *Metafisica tedesca* di cui si è appena commentata l'asserzione centrale, considerandone il prosieguo.

Occorre qui osservare in generale che, quando si domanda perché una sensazione succeda all'altra, non è possibile indicare nessun'altra ragione se non questa: perché nel mondo subentra un altro stato delle cose fisiche che percepiamo. Infatti, le rappresentazioni dell'anima, poiché somigliano alle cose fisiche del mondo (cfr. DM § 769), stanno con queste ultime nel medesimo rapporto in cui un quadro o un'altra immagine sta con la cosa che rappresenta (cfr. DM § 751). [...] Quindi, se si domanda perché questo o quell'elemento della nostra percezione sia fatto in un certo modo, ugualmente non si può addurre nessun'altra ragione se non quella a cui ci si richiama dinanzi alla domanda del perché questo o quello accada nel mondo (DM § 786).

<sup>74</sup> Va notato che, dal punto di vista della funzione strettamente esplicativa, l'attuale ricorso ai fattori evolutivi nelle scienze cognitive risponde a un medesimo scopo, lasciando sempre aperta la questione dello statuto metafisico dell'*explicandum*, cioè della pretesa corrispondenza (veritiera, efficace...) fra rappresentazioni mentali e caratteristiche fisiche dell'ambiente proprio di un organismo senziente.

<sup>75</sup> Rimane cioè vero che per Wolff i monisti (l'idealista come il materialista) troverebbero le medesime leggi osservative ricavate dal dualista – al solo patto di non violare le regole proprie di ogni buona indagine empirica. Wolff, insomma, riconosce il carattere irriducibilmente ipotetico di ognuno dei sistemi metafisici presi in esame, perfettamente compatibili con l'esercizio dell'indagine empirica, perché epistemologicamente incommensurabili con essa. Solo, si vorrebbe sottolineare circa questo punto, il caso di Wolff sembra mettere in luce un generale problema (tipicamente "quineano") di sottodeterminazione dell'ontologia rispetto a qualsiasi metafisica empirica, ovvero costituita *a posteriori*. Se è così, risulta giustificata ogni cautela nel voler derivare posizioni ontologiche da considerazioni puramente metodiche – anche nel caso di un'esplicitazione dell'impegno ontologico coerente con la fenomenologia sperimentale quale è quella tentata, come si è visto poco sopra, da Bozzi.

È notevole, qui, che Wolff si senta in dovere di ancorare subito la propria soluzione del problema psicofisico a una concezione pittorica della rappresentazione. Tale concezione, anzi, ha una funzione di grande rilievo nella psicologia razionale wolffiana e viene introdotta immediatamente con la definizione delle sensazioni come “rappresentazioni (*Vorstellungen*) del composto nel semplice che si danno in occasione dei mutamenti degli organi esterni dei sensi” (DM § 749) e dell’immaginazione (“*Einbildung*”) di oggetti fisici assenti (o perché si tratta di oggetti non più dati attualmente alla percezione, o perché si tratta di immagini “composte” dall’anima stessa, cfr. DM § 750)<sup>76</sup>. La rappresentazione sensibile di oggetti fisici (sia presenti, come è nel caso della sensazione, sia assenti, come è nel caso dell’immaginazione) rimane dunque in ogni modo per Wolff una rappresentazione di corpi che colpiscono (o hanno colpito, o potrebbero colpire) gli organi dei nostri sensi, “occasionando” la rappresentazione di un ente composto in un ente semplice (*ibidem*). E qui viene inserito, quasi di soppiatto, il caso chiarificatore delle raffigurazioni “pittoriche” in senso stretto.

Tanto le sensazioni (*Empfindungen*) quanto le immagini fantastiche (*Einbildungen*) hanno in comune questo con le raffigurazioni (*Bilder*), come sono ad es. quadri e statue: che sono rappresentazioni (*Vorstellungen*) di cose composte; e perciò anche le rappresentazioni delle cose fisiche sono chiamate *figure* (*Bilder*). Infatti una *figura* in generale è una rappresentazione di una cosa composta. D’altro canto, le sensazioni e le immagini fantastiche si differenziano dai quadri e dalle statue per il fatto che si realizzano (*geschehen*) nel semplice, mentre questi ultimi si realizzano nel composto. Infatti una *figura* prodotta dall’arte è una rappresentazione di un composto nel composto; in particolare, un *dipinto* è una rappresentazione di un composto su una superficie, mentre una *statua*, ovvero una *figura scolpita* o *in rilievo*, è una rappresentazione di un composto in uno spazio corporeo (DM § 751).

<sup>76</sup> Si tratta, in buona sostanza, di una concezione “aristotelica” dell’immaginazione come facoltà psicologica di ritenzione e rielaborazione di tracce sensitive, condivisa a vari livelli fino a tutta l’*aetas* kantiana (cfr. in proposito la prima sezione di FERRARIS 1994b) – e oltre.

Ora, al di là della determinazione che identifica il fisico con il composto e lo psichico con il semplice e che vale a differenziare il caso dell'immagine fisica da quello dell'immagine psichica, ciò che qui conta è proprio il tipo di relazione sostenuta dall'immagine – e in entrambi i domini ontologici principali riconosciuti da Wolff. Fin qui, non è tuttavia bene esplicitato quali siano i caratteri di una relazione rappresentativa di questo genere, semplicemente occasionata e non causata in senso stretto, nel caso esemplare della sensazione, dalla concomitanza di uno stato fisico e di uno stato psichico; per saperlo meglio occorrerà attendere il § 769, in cui viene introdotta la nozione di somiglianza.

Poiché [...] l'anima ha una forza di rappresentarsi il mondo (cfr. DM § 753), le sue rappresentazioni devono inoltre avere una somiglianza con le cose che sono nel mondo. Se, infatti, non avessero somiglianza alcuna, l'anima non si rappresenterebbe il mondo, ma qualcos'altro. Una figura che non somiglia alla cosa che deve rappresentare non è un'immagine di questa, bensì di un'altra cosa (cfr. DM §§ 17-18) (DM § 769).

Tale posizione merita per Wolff di venire messa ulteriormente in rilievo osservando come si opponga a quella cartesiana, ritenuta capace di sostenere un occasionalismo in cui non è prevista la necessità delle relazioni di concomitanza tra evento fisico (modificazione dell'organo di senso) ed evento psichico (sensazione) effettivamente riscontrabili sul piano dell'osservazione empirica – in cui, cioè, le “immagini” dei sensi non somiglino alle cose come secondo Wolff effettivamente somigliano.

La dottrina secondo cui le sensazioni hanno una somiglianza con le cose che sentiamo è opposta a quella delle *idee* arbitrarie [...] Infatti *Cartesio* e il celebre *Bayle*, insieme ad altri seguaci, ammettono che Dio abbia arbitrariamente connesso determinate sensazioni con determinate modificazioni negli organi di senso, secondo il *sistema delle cause occasionali*, poiché le sensazioni riposerebbero su una legge arbitraria [...] Dunque Egli avrebbe altrettanto facilmente potuto fare sì che l'acido sapesse di dolce e il dolce di acido, che il dolore ci fosse piacevole, e così via, al contrario di ciò che effettivamente accade (DM2 *ad* § 769).

A ogni modo, al di là di altre precisazioni del significato della somiglianza che intercorrerebbe fra sensazione e oggetto fisico, ciò che per Wolff conta è la somiglianza come rapporto di covariazione – determinata e osservabile – fra serie delle sensazioni e serie degli eventi fisici rappresentati. E proprio a ciò si lega il rimando del § 769 ad alcuni passi decisivi del secondo capitolo della *Metafisica tedesca*, cioè della futura ontologia, che si situano immediatamente dopo la definizione della “cosa” nei termini di “tutto ciò che può essere, che sia realmente (*wirklich*) oppure no” (DM § 16). Subito dopo avere posta tale definizione, infatti, Wolff introduce il primo della serie dei predicati generalissimi retti dai tre principi ontologici fondamentali, ossia quello di identità.

Se posso sostituire una cosa A ad una cosa B e tutto rimane come prima, allora A e B sono *identiche* ovvero *dello stesso tipo* (*einerley*). Ad es., se una sfera di piombo e una di pietra sono ugualmente pesanti, allora posso mettere sul piatto di una bilancia la sfera di pietra al posto di quella di piombo, e la bilancia rimane ferma, o riceve un tracollo uguale a quello di prima, quando vi stava sopra la sfera di piombo. Dunque, le due sfere hanno lo stesso peso. In altre parole, qui [*sc.* nel caso dell'identità del peso] guardiamo soltanto al peso e non alla grandezza, al tipo di materiale e a quant'altro possiamo incontrare [nelle due sfere]. Ma se sostituisco B ad A e non tutto rimane come prima, allora A e B sono cose *distinte* ovvero *differenti* (DM § 17).

Ci sarebbe, qui, parecchio da osservare, iniziando dal fatto che l'identità definita in base al principio di sostituzione configura subito in Wolff una teoria dell'identità relativa<sup>77</sup>. Tuttavia, l'aspetto più importante dell'argomentazione di Wolff consiste nell'assimilare l'identità in senso metafisico all'indiscernibilità in senso gnoseologico, dando un rilievo del tutto particolare al caso in cui l'identità intesa come indiscernibilità si declina come somiglianza, più o meno perfetta.

<sup>77</sup> Apparentabile, cioè, alle teorie dell'identità relativa (ovvero non-standard) contemporaneamente opposte alle teorie dell'identità “assoluta” (ovvero “classica”) di derivazione più strettamente leibniziana (cfr. GRIFFIN 1977, Cap. I). Per un quadro delle teorie contemporanee dell'identità relativa, cfr. FORREST, *ad voc.* “Identity, of indiscernibles” e DEUTSCH, *ad voc.* “Identity, relative”, entrambi in SEPh.

Due cose A e B sono reciprocamente *somiglianti* (*ähnlich*) se ciò da cui dobbiamo riconoscerle e distinguerle l'una dall'altra, ovvero mediante cui sono determinate nel loro genere, è identico per entrambe; invece, A e B sono *cose dissimili* se ciò da cui dobbiamo riconoscerle e distinguerle l'una dall'altra è differente per entrambe. Sicché la *somiglianza* è un accordarsi (*Uebereinkommen*) in ciò da cui bisogna riconoscere determinate cose e distinguerle l'una dall'altra: e si assomigliano le cose che vengono determinate (*determinieren*) in una stessa maniera (DM § 18).

La formulazione è certamente ambigua – come del resto quasi sistematicamente accade in tutto il secondo capitolo della *Metafisica tedesca* – nel suo fondere argomentazioni metafisiche e argomentazioni epistemologiche. In ogni caso, l'importanza primaria del risvolto gnoseologico (di quello che però vuole essere innanzitutto un elemento ontologico) viene ribadita da Wolff nel paragrafo successivo, che come esempio presenta il caso in cui

siano state costruite due case del tutto simili (*ähnlich*) l'una all'altra. Poniamo, inoltre, che qualcuno venga condotto in una delle due case con gli occhi bendati affinché non possa vedere il luogo in cui si trova e, poi, quando è dentro la casa e si guarda intorno, annoti con la massima diligenza tutto ciò vi è possibile percepire. Si ponga, infine, che, dopo aver completato questo compito, venga condotto con gli occhi bendati nell'altra casa, dove con uguale cura annoterà ciò che è possibile percepirvi. Se ora confronterà ciò che ha annotato nelle due case questo sarà identico (*einerley*) e, dunque, non saprà se sia stato in una casa sola, oppure in due; e, anzi, chi sapesse che le case sono due non sarà in grado di capire, sulla base di quelle annotazioni, che cosa abbia annotato in una casa e che cosa, invece, nell'altra (DM § 19).

In breve: Wolff assume in sede ontologica una concezione (ingenuamente platonica) della somiglianza come condivisione di proprietà (intese a loro volta come universali), il cui caso limite è costituito dall'identità. Ma privilegia, inoltre, il caso in cui le proprietà rispetto a cui la somiglianza va riconosciuta siano proprietà conosciute (o almeno conoscibili) – trovando così un metro naturale, psicologico, della somiglianza reale. In questo modo, tuttavia, equivoca il carattere relativo della somiglianza metafisicamente intesa: questa appare, cioè, per un verso, sempre relativa a una o più proprietà realmente condi-

vise fra due enti; ma, per l'altro, appare relativa alla capacità umana di giudicare rispetto a tale condivisione. Tale capacità umana, infine – determinante, poiché su di essa si basa il fatto che “siamo coscienti delle cose (*wir sind uns der Dinge bewusst*) quando le distinguiamo l'una dall'altra” (DM § 729) –, viene però reinterpreta nei termini di una fondamentale covariazione tra eventi fisici ed eventi mentali, ed esemplarmente percettivi, la quale fornisce un'ancora ulteriore e diverso significato della nozione di somiglianza.

Nelle leggi (empiricamente indagabili) del percepire, dunque, in quanto riposano su quest'ultimo significato di somiglianza e sono responsabili della nostra capacità di avere esperienza (di singole cose, cioè di oggetti ed eventi, nonché di proprietà e leggi universali che rispettivamente le caratterizzano), si dà per Wolff la chiave della duplicità di ogni elemento dell'ontologia, che riguarda sempre “tutte le cose in generale” ed è sempre, insieme, un “primo fondamento della nostra conoscenza” – a cominciare dallo stesso concetto di somiglianza, rispetto a cui il caso dell'identità perfetta e reale appare soltanto come un caso limite.

## IV – Epistemologia o metafisica: l'*analogon rationis*

*Ens* dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat. [...] Si lapis igni vel radiis solis aestivi exponitur, calidus sit. *Calor* adeo *lapidis* existere potest, atque adeo *ens* est, non quatenus actu existit, sed quatenus existentia eadem non repugnat.

Wolff, *Ontologia* § 134

Si è visto, fin qui, come per Wolff l'esperienza, realizzata già nella più semplice delle percezioni sensibili, sia esperienza della cosa "in quanto qualcosa", cioè come il contenuto di una credenza che soggiace, minimalmente, ai principi di certezza, contraddizione e ragione. Sicché la cosa, a partire dalla determinazione della prima qualità universale degli enti, la loro somiglianza relativa, intesa nel suo duplice versante metafisico e gnoseologico, diventa un qualcosa caratterizzabile da ogni altro possibile attributo. Va tuttavia tenuto presente che la cosa "in quanto qualcosa" di cui si dà esperienza (innanzitutto in quanto oggetto di percezione chiara e cosciente) può ugualmente essere una cosa singola, cioè un oggetto o un evento, oppure una proprietà o una legge non singolari che, rispettivamente, caratterizzano una o più cose singole. Come è nell'esempio di Wolff, un ente è pure la qualità del calore che viene a caratterizzare un sasso esposto al sole (Ont § 134). Ma l'esempio dell'oggetto che in date circostanze si riscalda (esempio le cui varianti ricorrono, come vedremo, frequenti in diverse parti dell'opera wolffiana) esibisce ancora altro, oltre al sasso come oggetto, al suo riscaldarsi come evento, al suo calore come proprietà: esibisce cioè, e sempre già in quanto si tratta di una "cosa" immediatamente esperibile, anche la regolarità del verificarsi di un evento particolare. In altri termini: si tratterà di considerare in che senso venga considerato da Wolff un "qualcosa" anche il fatto esperibile che, ad esempio, se esporrò un sasso al sole questo si riscalderà. E si tratta di una tesi ontologica cruciale, giacché un suo caso particolare – e specialissimo per l'importanza che gli è allegata – è proprio

quello della covariazione regolare tra eventi fisici ed eventi percettivi, che si è vista ulteriormente interpretata in termini di somiglianza tra cose e sensazioni.

## 1. Prevedere non è un miracolo

In quanto tale, la capacità di prevedere il futuro è un fenomeno che nasconde una folla di questioni – anche volendo tralasciarne i casi che al senso comune appaiono miracolosi (presentimenti, profezie) o magari soltanto fuori della sua portata (la previsione scientifica di un’eclissi, o del passaggio di una cometa). Come per me, anche per i miei gatti, ad esempio, è naturale pregustare il pasto, quando se ne avvicina il momento quotidiano. Ma anche il caso più ovvio, come può essere l’attenderci che i nostri alimenti preferiti saranno sempre disponibili e avranno sempre lo stesso sapore, nasconde presupposti di cui ci si può meravigliare: una simile previsione, infatti, di primo acchito appare sostenuta (e in maniera inscindibile) sia da caratteristiche oggettive del mondo, quali innanzitutto la sua stabilità, sia dalla nostra attitudine a coglierle – ciò che vale ugualmente per l’attesa che domani il sole tornerà a sorgere, o che la legge di gravitazione universale continuerà sempre a valere.

Il presupposto generale – meno ovvio, almeno a uno sguardo filosofico – che sta quindi alla base di ogni capacità di previsione è che l’esperienza del mondo debba avere in sé il proprio futuro, che debba perciò esibire costanze e leggi proprie; o, detto con altre parole ancora, che nell’esperienza si dia (e si debba dare) uniformità nel mutamento. Ma qui proprio il significato di “esperienza” si scinde, o si fa ambivalente. In particolare, spiegare l’uniformità e la prevedibilità del mondo esperito rimanendo fermi “dalla parte del soggetto” non potrà mai apparire del tutto adeguato.

La procedura consistente nel mettere un pezzo di formaggio sulla bilancia e nello stabilire il prezzo secondo il peso indicato dalla bilancia perderebbe ciò che ha di essenziale, se si desse spesso il caso che i pezzi di formaggio aumentassero o diminuissero improvvisamente di volume e di peso senza alcuna causa evidente (WITTGENSTEIN 1953, n. 142).

Sicché l'intuizione comune dell'uniformità dell'esperienza ha allestito, forse meglio di qualunque altra, un terreno di scontro per due ontologie opposte (chiamiamole pure rozzamente realistica e idealistica) che la riconducono rispettivamente a caratteristiche invariabili del mondo (che, ad esempio, un'entità mentale dovrà poter afferrare), oppure a strutture invariabili dell'esperienza (che un'entità mentale dovrà intendere come oggettive).

Oltretutto, quale che sia l'ontologia sottostante, l'uniformità gnoseologica dell'esperienza sembra vada presupposta per ogni essere che è capace di esperire un mondo, quale che ne sia il grado di razionalità – in ogni caso, quindi, in cui un essere sembra esibire comportamenti razionali, che sempre, almeno in qualche misura, implicano una capacità di previsione relativamente ai fatti del mondo. Da questo punto di vista, la capacità di prevedere diventa un ulteriore banco di prova per la metafisica: e, di nuovo, per una psicologia in quanto ontologia regionale, ma capace di dare ragione di tratti basilari della metafisica generale. In termini molto semplificati, si tratta di rendere ragione del passaggio, così ovvio sul piano del senso comune, che porta dall'attribuzione della capacità di previsione a esseri esperiti come più o meno “ragionevoli” all'attribuzione di attività di “pensiero” capaci di cogliere leggi ontologicamente oggettive. In termini un po' meno semplificati, siamo in presenza di un altro dei capisaldi della psicologia “aristotelica” su cui Wolff si basa, ovvero di una biologia generale che, posta al confine reciproco tra ontologia e gnoseologia, si incarica di produrre una teoria della mente che salvi l'intuizione secondo cui il comportamento di ogni vivente è retto da cognizioni, considerate come gli elementi ultimi capaci di costituire un'esperienza uniforme e, in quanto tale, “somigliante” al mondo fisico.

Storicamente, lo sviluppo di tale presupposto in chiave realistica ha generato, nei suoi sviluppi scolastici e tardoscolastici, fino alla loro sistemazione moderna in Wolff, diverse conseguenze. Tra queste vi è la dottrina secondo cui tra pensiero animale e umano si dà un rapporto di analogia – o, più esattamente, secondo cui gli animali non umani, in quanto possiedono soltanto facoltà cognitive “estetiche”, limitate cioè al sentire e all'immaginare, esibiscono nei loro comportamenti delle capacità argomentative soltanto apparenti, ovvero risulta-

no muniti di un “pensiero” dimidiato, ovvero meccanico<sup>78</sup>. In ciò che segue, si cercherà di illustrare sinteticamente tale sistemazione teorica, limitandosi al nucleo problematico costituito dalle capacità di previsione animali, in modo da poter quindi presentare i motivi per cui Kant ha opposto un rifiuto a tale dottrina, distaccandosi da alcuni suoi basilari presupposti metafisici. Si concluderà, tuttavia, sottolineando come la critica kantiana non sia riuscita a sostituire definitivamente il modello wolffiano del “pensiero animale” con un modello alternativo, e suggerendo che, forse, occorre tornare sulle ragioni del perché una teoria della mente di tipo “aristotelico” tende continuamente a imporsi, e sempre di nuovo, con tanta forza.

Prima di rivolgersi a Wolff, converrà tuttavia fornire qualche dettaglio sul modo in cui il problema che qui interessa finisce per presentarsi in Baumgarten (uno dei tramiti principali fra il sistema wolffiano e Kant) come una questione pertinente all'estetica<sup>79</sup>. Al primo paragrafo dell'*Estetica* (1750-58) Baumgarten dettaglia dunque così i contenuti della “scienza della cognizione sensitiva”: “teoria delle arti liberali, gnoseologia inferiore, arte del pensare in modo bello, arte dell'analogo della ragione”. Nella sua *Metafisica* (§ 533), l'estetica si articola in modo simile in “logica della facoltà conoscitiva inferiore, filosofia delle grazie e delle muse, gnoseologia inferiore, arte del pensare in modo bello, arte dell'analogo della ragione”<sup>80</sup>. Altro però è il dettaglio circa l'estensione dell'estetica che si ricava dalle pagine di un'opera postuma, ossia dal cap. III (“L'oggetto della filosofia”) della *Filosofia generale* (1770). Come nei primi due manuali, Baumgarten la situa nel campo tradizionale della “logica”, intesa come la dottrina

<sup>78</sup> Cfr., per un inquadramento storico della questione, SUTTER (1992) e FERRARIS (1994a). Per un utilizzo teorico contemporaneo della nozione di “analogon rationis” entro un più ampio progetto di ontologia, cfr. FERRARIS 1997, *passim*.

<sup>79</sup> Cfr., a tale proposito, PIMPINELLA (2001).

<sup>80</sup> Questa definizione della “scientia sensitive cognoscendi & proponendi” (qui tratta dall'ed. 1779) rimane pressoché stabile a partire dalla quarta edizione (1750); in edizioni precedenti troviamo: “Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est AESTHETICA, meditationis et orationis vel minorem intendens perfectionem, RHETORICA, vel maiorem POETICA UNIVERSALIS” (prima ed., 1739, § 533); “Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est AESTHETICA (logica facultatis cognoscitivae inferioris)” (seconda ed., 1742, § 533). Per ulteriori dettagli sullo sviluppo della definizione baumgarteniana dell'estetica cfr. JÄGER 1980.

delle capacità conoscitive naturali, del loro perfezionamento, nonché dell'applicazione delle tecniche che ne fanno uso. Tuttavia, pur restando sempre nell'ambito della logica, ovvero della filosofia strumentale o "organica" trattata nel lunghissimo § 147<sup>81</sup>, la preoccupazione di Baumgarten rispetto all'estetica è qui di tipo enciclopedico<sup>82</sup>. In tale quadro, della logica sensitiva viene innanzitutto considerato il perfezionamento strettamente psicologico (mediante tecniche volte a perfezionare le capacità di attenzione, astrazione, immaginazione...), e quindi si contemplanò nel dettaglio le arti del suo uso complessivo. Incontriamo così un'arte del fingere e una del giudicare, e poi i due ambiti dell'estetica più minutamente analizzati: quello del prevedere e del presagire (la "mantica") e quello del "segnare" e conoscere mediante segni<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Definita la filosofia come la scienza delle qualità delle cose conoscibili senza fare ricorso alla fede (ovvero dei possibili, ovvero delle qualità non occulte, *ibidem*, §§ 141-145), al § 146 afferma: "Le cose, suddivise in modo diverso in base a fondamenti diversi, produrranno diverse suddivisioni della filosofia (§ 141). La più comune è quella che la divide così: la filosofia che tratta del conoscere (e dell'esperre), o ORGANICA (sez. II); la filosofia che considera le cose, ma non tratta delle cause impulsive, proprie dell'agire, o TEORETICA (sez. III); la filosofia che tratta dell'appetire, o PRATICA (sez. IV)". Si tratta di un chiaro ritorno al modello enciclopedico sotteso alla *Metafisica tedesca* di Wolff, cfr. *supra*, pp. 34-35.

<sup>82</sup> Il ruolo applicativo della logica viene qui ulteriormente accentuato rispetto alla *Sciagraphia Encyclopaediae Philosophicae* (1769), senza peraltro che ne risultino novità di rilievo nella definizione dell'estetica: "La GNOSEOLOGIA (logica in senso lato) è la scienza della conoscenza, sia pensata, sia espressa, ed è la parte principale della filosofia organica [...] Poiché ogni conoscenza è o sensitiva o intellettuale, si daranno scienze della cognizione I) sensitiva e II) intellettuale. La prima è l'ESTETICA" (§ 25).

<sup>83</sup> La mantica speciale, cioè la "critica delle divinazioni particolari", comprende infatti a sua volta la "crestomanzia" (riferita agli oracoli di un ampio spettro di religioni, che vanno dallo zoroastrismo, alla religione biblica, a quelle pagane...), ma poi anche una vasta gamma di tecniche predittive profane, ad esempio (limitandoci ai termini che possono risultare più famigliari al lettore odierno) l'astrologia "naturale e giudiziaria, comprese OROSCOPIA e APOTELESMATICA", l'onirocritica, la raddomanzia, la bibliomanzia, la geomanzia, la piromanzia, l'idromanzia, la zooscopia, l'antropomanzia (divisa, questa, in fisiognomanzia, chiromanzia, podoscopia, necromanzia...), la litomanzia, la fitomanzia, l'onomatomanzia, l'aritmomanzia... I contenuti della "CARATTERISTICA (semiotica, semiologia, simbolica)" destano invece meno sorprese: comprendono la filologia (suddivisa a sua volta in lessicografia, grammatica, ortografia, "ETIMOLOGIA o ANALOGIA UNIVERSALE", sintassi, grafica, e poi calligrafia, tachigrafia, criptografia, emblematica...), la fisiognomia morale, la cromatocritica, la cosmetica e, infine, l'oratoria con le sue suddivisioni interne, poetica compresa (cfr. BAUMGARTEN 1770: § 147).

Le due sezioni più ricche dell'estetica sono dunque individuate da Baumgarten nella "mantica" e nella "caratteristica" – dopo la quale, oltrepassato l'ambito della cognizione sensitiva, si apre lo spazio della logica intellettuale, ovvero della logica in senso stretto. Ma, mentre per la dottrina della significazione tale interesse non stupisce – vista la definizione integrale dell'estetica (e anzi dell'intera filosofia organica) come scienza del conoscere e dell'esperre<sup>84</sup> –, l'ampio spazio assegnato alla mantica pare più bisognoso di chiarimenti. Il primo passo utile in tal senso sarà allora constatare (fatto banale soltanto a prima vista) che la mantica viene da Baumgarten ben distinta dalla caratteristica: la capacità naturale di prevedere e quindi le tecniche che la sfruttano non si basano, cioè, in modo essenziale sull'uso di segni prognostici. Questa sottopartizione della filosofia strumentale risulta perciò ricalcare strettamente quella della psicologia empirica wolffiana, dove la illustrazione della "facoltà di fingere" (facente parte delle facoltà conoscitive inferiori, ossia sensitive) contiene, certo, una dottrina del "significato geroglifico"<sup>85</sup> – collocandosi però su un gradino ulteriore rispetto alle più fondamentali capacità di sentire e di immaginare. Già alla luce di questo semplice dato, sarà dunque lecito sottolineare che Baumgarten vede le tecniche della "mantica" basarsi unicamente sulle prestazioni dell'"analogon rationis" wolffiano, cioè sulla facoltà di riconoscere casi simili a casi già esperiti nel passato e di anticiparli – capacità spiegata da Wolff con il solo possesso delle capacità estetiche più elementari. Si consideri perciò la seguente tavola (fig. 9), che vale a riassumere la dottrina wolffiana dell'immaginazione in quanto retta dalla legge fondamentale dell'associazione tra immagini (cfr. PsE §§ Pars I, Sect. II, Cap. III).

<sup>84</sup> Va oltretutto considerato come precisamente l'inclusione della "caratteristica" nell'estetica renda conto della sua sottodefinitone nei termini di una "teoria delle arti liberali", ovvero di una "filosofia delle grazie e delle muse", valendo a fondare l'altro membro della definizione di questa disciplina come "scientia sensitive cognoscendi et proponendi" (c.v.o mio) dove le arti appaiono essere modi di espressione della cognizione estetica.

<sup>85</sup> Cfr. UNGEHEUER (1981, 1986).

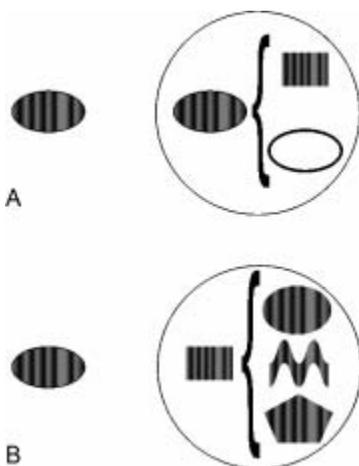


Fig. 9

Considerando la concezione wolffiana della somiglianza (fra cose e rappresentazioni e fra rappresentazioni e rappresentazioni) come condivisione di proprietà reali e conoscibili (cfr. *supra*, pp. 76 ss.) e riferendola, rispettivamente, a degli enti esperibili (lato sinistro della tavola) e alle loro rappresentazioni estetiche (sensazioni e immagini mnestiche e fantastiche, lato destro della tavola), si ha che la prestazione di riconoscimento degli enti si configura come un giudizio circa il (ri)presentarsi di una sufficiente quantità di proprietà identiche nella loro rappresentazione. Nel primo dei due casi illustrati (A), si avrà, così, la percezione di un oggetto dotato di un insieme di determinate caratteristiche visibili (tessitura, profilo...); nel secondo (B), la percezione (che oggi diremmo attentiva) di una sua singola proprietà visibile (la tessitura) – a sua volta simile a quelle che contraddistinguono (ovvero identicamente condivisa da) un'intera classe di immagini, mnestiche o fantastiche. Ciò che ora importa, tuttavia, è quello che si ottiene considerando il funzionamento di tale modello del sentire, basato su una concezione pittorica della rappresentazione, una volta che vi si applichino delle dinamiche di successione temporale nel presentarsi di entità esperibili come più o meno simili fra loro.

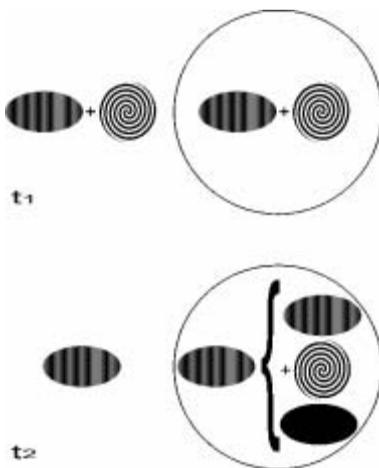


Fig. 10

In tal caso (fig. 10), il riconoscimento di una o più proprietà singole può servire a rappresentarsi (a un momento  $t_2$ ), mediante una prestazione mnestica ovvero immaginativa, un'associazione tra cose conosciute come realmente associate fra loro in un tempo precedente ( $t_1$ ), ovvero ad attivare associazioni rappresentative fra le proprietà attualmente percepite e altre di cui sia comunque già data la rappresentazione. Seguendo il filo offerto dal parallelismo con la psicologia wolffiana, conviene andare allora alla trattazione delle facoltà estetiche come svolta da Baumgarten nella *Metafisica*. Qui si trova che il fenomeno della “previsione” si caratterizza come speculare rispetto a quello della fantasia in quanto facoltà innanzitutto “retrospettiva”, la quale consiste nel darmi una coscienza del mio stato presente che comporta la coscienza di uno stato passato del mondo (BAUMGARTEN 1739: § 537) e quindi permette anche una percezione di cose assenti ai sensi (*ibidem*, § 558)<sup>86</sup>. La previsione si configura allora come una “rappresentazione dello stato futuro del mondo” (*ibidem*, § 595),

<sup>86</sup> Se la prima prestazione della “forza rappresentativa”, quella dei sensi, consiste nel fornire una rappresentazione del “mio stato presente” che è una rappresentazione “dello stato presente del mondo” (*ibidem*, § 534), quella della fantasia consiste nel darmi una coscienza del mio stato presente che comporta la coscienza di uno stato passato del mondo (*ibidem*, § 537) e quindi una percezione di cose assenti ai sensi (*ibidem*, § 558).

regolato sempre dalla legge associativa. In base a questa legge “dai percetti della sensazione e dell’immaginazione [sc. della rappresentazione attuale di uno stato passato o futuro] che hanno in comune una percezione parziale deriva una percezione totale dello stato futuro in cui si congiungono parti diverse della sensazione e dell’immaginazione” e dunque, grazie ad essa, “da un presente reso gravido dal passato nasce un futuro” (*ibidem*, § 596, orig. interamente in c.vo). Rispettando le leggi generali dell’associazione di idee che governano tutte le funzioni immaginative, il grado di chiarezza della previsione dipenderà allora da quello dei percetti parziali che si immagina ritorneranno, e quindi anche dal loro numero e frequenza presenti e passati, nonché dalla forza associativa che li lega (*ibidem*, §§ 597 ss.). Sicché la “capacità di presagire”, intesa come prestazione più specifica della previsione, viene definita come la capacità di rappresentarsi una percezione futura in modo da presagire in essa qualcosa di già percepito (*ibidem*, § 610). (Da questo punto di vista possono darsi, per Baumgarten, sia presagi sensitivi, sia intellettuali, però in senso stretto vanno considerati presagi soltanto i primi, oggetto della “mantica estetica” – *ibidem*.) Infine, dopo quella fra immaginazione e previsione, la specularità fra ricordo e presagio viene così sancita nei due paragrafi successivi: “se nelle percezioni presenti vengono rappresentate delle percezioni successive che hanno alcunché di parzialmente in comune con le percezioni antecedenti, questa rappresentazione parziale comune è rappresentata come contenuta in quella antecedente e in quella successiva” (orig. interamente in c.vo); dunque, la memoria sta alla immaginazione come il presagire sta alla previsione (*ibidem*, § 611). Complessivamente: “il presagire mediante i sensi è ATTENDERSI CASI SIMILI, la cui regola è: *O sento, o immagino, o prevedo un A che ha molto in comune con un B che pure prevedo, dunque rappresento un B come futuro e contemporaneo ad A*” (*ibidem*, § 612). Se siamo in presenza di una riscrittura della psicologia empirica wolffiana, come pure accade nella *Filosofia generale*<sup>87</sup>, sarà allora opportuno rifarsi direttamente a

<sup>87</sup> Nella *Metafisica* baumgarteniana seguono, infatti, delle definizioni relative agli abiti costituiti da tali facoltà, cfr. § 616: “L’abito di presagire cose notevoli è la FACOLTÀ DIVINATRICE, vuoi naturale (o innata, o acquisita), vuoi infusa [...] Quest’ultima è il DONO PROFETICO. Il presagire mediante la facoltà divinatrice è la DIVINAZIONE, il farlo per un dono profetico è il VATICINIO (la profezia).” E, ancora, alcune

quest'ultima per trovare le basi della dottrina della “mantica estetica” – che, è il caso di sottolinearlo in anticipo, sono più ampie della semplice legge della associazione di idee parziali sistematicamente sfruttata da Baumgarten.

Nella *Metafisica tedesca*, intanto, Wolff accosta il fenomeno dell'aspettativa di casi simili (trattato al § 331) al problema scolastico della possibilità di attribuire agli animali un “analogo della ragione”, affermando (DM § 374) che la capacità psicologica che ne sta alla base

ha una somiglianza con la ragione. Infatti, se abbiamo notato che in determinate circostanze è accaduto qualcosa e se, scorgendo nuovamente proprio le medesime circostanze, contiamo sul fatto che accadrà nuovamente la stessa cosa, allora sembra che qui si abbia intelligenza del nesso fra le cose e se ne sappia inferire una dall'altra. Dunque, tale aspettativa è analoga in qualcosa alla ragione (cfr. DM §§ 368 & 18) (DM § 374).

Di questo argomento – oltre alle chiare risonanze della presa di posizione leibniziana entro la polemica postcartesiana circa l'anima dei bruti<sup>88</sup> – converrà osservare ancora altri aspetti, diversamente rile-

considerazioni sulle fallacie dei presagi (cfr. *ibidem*, §§ 617-618) considerate da Baumgarten riconducibili a confusioni, ossia a errori di giudizio circa le rappresentazioni coinvolte, oppure circa le loro relazioni. Solo successivamente viene trattata la “facoltà caratteristica”, risolta anch'essa nelle leggi di associazione immaginativa, fin dalla sua introduzione nei termini di una percezione congiunta dei segni insieme con i loro “segnati” (*ibidem*, § 619).

<sup>88</sup> Cfr. anche il § 375: “Nella maggior parte delle azioni umane [tale aspettativa] non soltanto tiene il luogo della ragione, ma può anche diventare equipollente (cfr. DM § 17) e persino conforme alla ragione (cfr. DM § 369), quando cioè si determinano con esattezza le circostanze entro cui qualcosa avviene. In tal modo, infatti, si sa che il risultato dipende dalle circostanze, benché non si comprenda come ciò accada e quindi non si abbia alcuna intelligenza distinta del nesso (cfr. DM § 206)”. Per Leibniz, cfr. almeno il punto 14 del celebre scritto dedicato all'anima dei bruti (1710): qui si ammette che, se la ragione viene intesa come la facoltà di trarre conseguenze, allora anche agli animali non umani va riconosciuta razionalità – dovendo però precisare subito che “vi sono due tipi di associazione (*consecutiones*), e del tutto diverse, quelle empiriche e quelle razionali. Le associazioni empiriche sono comuni a noi e alle bestie e consistono nell'aspettare che quelle cose che altre volte si sono esperite come congiunte lo saranno di nuovo. Così i cani che sono stati battuti per aver fatto cose che non dovevano si aspettano di nuovo le percosse quando rifanno le stesse cose, e perciò si trattengono dall'azione, ciò che hanno in comune con i bambini. [...] Ma poiché spesso accade che tali cose siano congiunte soltanto in maniera accidentale, gli empirici vengono spesso ingannati, proprio come gli animali che si aspettano qualcosa che poi non accade. [...] L'uomo, invece, in

vati (o attenuati) nella ripresa baumgarteniana delle dottrine che qui si intrecciano.

In primo luogo, la valutazione anticartesiana delle capacità cognitive animali da parte di Wolff si fa forza, come accennato, della ripresa della dottrina scolastica dell'“analogo della ragione” – mantenendone però rigorosamente il valore di semplice analogia: al di là di ogni continuismo, infatti, tra una prestazione cognitiva meramente estetica e una prestazione genuinamente razionale dovrà permanere una qualche differenza irriducibile. In secondo luogo – e soprattutto – Wolff è consapevole che una simile strategia argomentativa può funzionare soltanto se, oltre a spiegare identità e differenze tra prestazioni cognitive estetiche e intellettuali, risulta possibile dimostrare che le prime riescono comunque a determinare da sole il costituirsi di un'esperienza genuina – ciò che può essere ottenuto solamente superando la prospettiva di una psicologia strettamente empirica, come è accennato alla fine del § 377.

Si trova che nella filosofia comune [*sc.* scolastica] si è negata agli animali la ragione: tuttavia, viene loro attribuito qualcosa di analogo a essa. Nei nostri tempi [questo discorso] lo si è ritenuto incomprendibile. Però, se ci si richiama all'aspettativa di casi simili e si spiega come questa si fondi soltanto nei sensi, nell'immaginazione e nella memoria (cfr. DM § 376)<sup>89</sup>, allora, a mio avviso, si sarà spiegato in modo comprensibile che cosa gli antichi abbiano inteso per *analogo della ragione* (cfr. DM § 206). Tuttavia, se questo sia stato

quanto agisce non empiricamente ma razionalmente, non si fida dei soli esperimenti o delle induzioni dai particolari *a posteriori*, ma procede *a priori* per ragioni. [...] Infatti, anche quando si sono sperimentati molti casi favorevoli, non perciò siamo sicuri del successo in perpetuo, a meno che non troviamo ragioni necessarie da cui si possa desumere che le cose non possono stare altrimenti. Pertanto le bestie (per quanto possiamo osservare) non conoscono l'universalità delle proposizioni, perché non conoscono la ragione della necessità”.

<sup>89</sup> Al § 376 della *Metafisica tedesca*, cui qui rinvia, Wolff sostiene appunto che l'aspettativa di casi simili può darsi “anche in totale assenza di ragione”: “infatti, se delle circostanze da cui un caso risulta determinato abbiamo solo un concetto chiaro ma confuso (e spesso addirittura oscuro), e se scorgiamo di nuovo tali circostanze, allora l'immaginazione ci rappresenta contemporaneamente anche ciò che era accaduto in passato (cfr. DM § 238), mentre la memoria ci assicura che le due cose sono state concomitanti (cfr. DM § 249): perciò si torna a cercarle adesso [*sc.* le circostanze e il caso che in passato sono stati esperiti come concomitanti]”.

attribuito [agli animali] a giusto titolo non lo si può ancora decidere in questo luogo, ma se ne dirà più avanti (cfr. DM § 872) (DM § 377).

E che la posta in gioco consista, oltre che nel risolvere il problema della razionalità degli animali in quanto circoscritta alla loro capacità di previsione, nel dimostrare più in generale che le facoltà estetiche possono dare origine a un'esperienza pienamente costituita è ben chiaro a Wolff. Lo evince da una nota complessiva ai paragrafi fin qui presi in considerazione, che converrà quindi citare almeno per un buon tratto.

È una proposizione indubitabilmente certa che, date medesime circostanze, debbano necessariamente verificarsi i medesimi eventi. Se così non fosse, l'esperienza non ci sarebbe granché utile e la maggior parte degli uomini si troverebbe davvero a mal partito in tutte le proprie azioni. Su ciò riposa il fatto che ci si possa orientare sugli esempi. Solo, si tratta ora di saper giudicare se tutte le circostanze, oppure soltanto la maggior parte, siano le medesime, e nessun'altra venga trovata difforme, benché di qualcuna non si sappia come sia caratterizzata. Chi bada a questo procede con sicurezza imitando gli altri, e chi non vi bada li segue ciecamente. E questa è la causa per cui l'imitazione porta di solito a risultati tanto cattivi: perché si imita ciecamente. Ma si può facilmente prevedere chi siano coloro che dovranno seguire ciecamente gli altri, ossia tutti coloro che rimangono attaccati soltanto ai propri sensi e alla propria immaginazione, senza darsi alcuna pena di portare a distinzione mediante l'intelletto i concetti confusi così ricavati (DM2 ad §§ 375-576)<sup>90</sup>.

Ora, proprio la nozione di “esperienza”, che qui vediamo emergere in primo piano, riveste tutt'altro ruolo che in Baumgarten, dove la funzione di ciò che Wolff chiama esperienza è retta dal complesso delle cognizioni realizzato in un'anima in un momento determinato, ovvero da una sorta di sintassi associativa delle rappresentazioni, che man mano si complica a partire dalla fondamentale prestazione rappresentativa dei sensi. In altri termini, Baumgarten – posto il carattere psicologico della rappresentazione come determinato da un'ontologia

<sup>90</sup> Wolff fornisce qui l'esempio di coloro che seguono ciecamente e meccanicamente i formalismi grammaticali e matematici nella convinzione (erronea) di produrre in tal modo dimostrazioni logiche genuine (*ibidem*).

delle relazioni – riduce interamente a una storia di fatti empirici (regolati da leggi associative) ogni qualità della “percezione totale” realizzata volta per volta dall’anima come un complesso di rappresentazioni<sup>91</sup>. Wolff invece (e magari meno coerentemente) in sede psicologica prende in conto anche caratteri strutturali dell’esperienza (e innanzitutto di quella sensibile) che non si lasciano catturare da una psicologia semplicemente associazionistica.

## 2. Come le esperienze ritornano

Il primo di tali caratteri è quello della “certezza”, che si ritrova appunto nell’esperienza definita come cognizione empirica<sup>92</sup>, che viene

<sup>91</sup> Subito al cap. I della “Psicologia” (1739: §§ 504 ss. – e cioè prima ancora di illustrare la dottrina della “facoltà conoscitiva inferiore”) Baumgarten determina non soltanto la definizione essenziale dell’anima come “forza “ (*ibidem*, §§ 505-506) capace di fornire una rappresentazione dello stato del soggetto che corrisponde allo stato del mondo, a iniziare dallo stato di quell’ente fisico particolare che è il suo corpo proprio (*ibidem*, §§ 508-513), ma anche determina immediatamente tale facoltà come capace di dare luogo a complessi (che poi potranno diventare serie) di rappresentazioni – nel che vale la dottrina della composizione delle “percezioni parziali” in una “percezione totale” (*ibidem*, § 514).

<sup>92</sup> Si potrebbe rilevare che qui Wolff non rivolge il proprio interesse in primo luogo a un’esperienza naturale e “ingenua” (cfr. DM § 325: “Siamo soliti chiamare *esperienza* la conoscenza a cui arriviamo facendo attenzione alle nostre sensazioni e alle modificazioni dell’anima”), tanto più che il tema immediatamente focalizzato diventa quello dell’*esperimento*: “Chiamiamo *esperienze comuni* quelle in cui le sensazioni si danno spontaneamente, e invece *esperimenti* quelle che conseguiamo mediante il nostro sforzo. Ad es., il cielo si copre di nuvole senza il nostro intervento, e vediamo queste nubi fosche senza avere avuto l’intenzione di vederle. Se, dunque, presto attenzione a ciò che vedo e sono cosciente che il cielo è coperto di nubi fosche, questa è un’esperienza comune. Se, invece, da una grande sfera di rame o di vetro estraggo l’aria per vedere se pesa meno di quando è piena d’aria, questo è un esperimento: infatti, giungo a questa conoscenza per mezzo del mio sforzo. Senza il nostro intervento non avremmo mai e poi mai la possibilità di vedere tali fenomeni, perché la natura non riesce a mettere insieme sfere, pompe pneumatiche e bilance, e tantomeno vuota le sfere e le poggia su una bilancia” (*ibidem*). Nella relativa annotazione il discrimine fra osservazioni ed esperimenti viene così sintetizzato: “Nel primo caso, la realtà di ciò che avviene dipende semplicemente dalla natura, mentre nel secondo dall’arte” (DM2 *ad* § 325). È tuttavia più che plausibile sottolineare come Wolff faccia in realtà centro su quella che nel *Discursus praeliminaris* verrà definita “cognizione storica” (cfr. *supra*, p. 57, n. 53). Spia del fatto che in questi passaggi della *Metafisica tedesca* Wolff si rivolga proprio a questo tipo di sapere è che, dopo avere ragionato (e in termini prescrittivi) della perfettibilità scientifica della “esperienza co-

analizzato al § 330 della *Metafisica tedesca* – e proprio relativamente al caso esemplare dell’attesa di casi simili.

I concetti sono certi se ne conosciamo la possibilità (cfr. DL IX, § 5). Poiché, ora, l’esperienza ci mostra che ci sono cose di cui essa ci fornisce un concetto, allora di qui conosciamo anche che [tali cose] sono possibili (cfr. DM § 15). I giudizi sono certi se alle cose conviene o può convenire ciò che noi attribuiamo loro (cfr. DL IX, § 6). Se, ora, siamo pervenuti a un giudizio mediante l’esperienza, allora da ciò abbiamo appreso che a qualcosa è convenuto questo o quello, e dunque risulta di qui nuovamente chiaro che questo o quello può convenirle (cfr. DM § 15). Ma poiché nei giudizi tutto viene detto di qualcosa sotto determinate condizioni (cfr. DL III, § 6), allora non è certo che qualcosa accadrà nuovamente finché non saranno di nuovo presenti le medesime condizioni, cioè in *casi simili* (cfr. DM § 18). Ad es., vedo che nella fucina il ferro diventa incandescente se lo si mette nei carboni ardenti, fortemente ventilati da un mantice. Di qui giudico: il ferro può diventare incandescente. Però questo giudizio non è vero in senso assoluto. Infatti, non posso nutrire la speranza che ciò accada a meno che non veda il ferro stare nella brace rovente (DM § 330).

Al di là dei riferimenti interni alla *Metafisica tedesca*, che però valgono a richiamare alcuni termini centrali del realismo wolffiano<sup>93</sup>, interessano qui i rimandi (più puntuali) alla logica, e precisamente ad alcuni precisi capitoli della *Logica tedesca*. Di tali rimandi, quello al primo dei capitoli a venire incontrato seguendo l’indice di questo altro manuale (DL III), tuttavia, più che a circostanziare l’affermazione secondo cui “nei giudizi tutto viene detto di qualcosa sotto determinate condizioni”, vale a riportare il tema della certezza del giudizio empirico entro una più complessiva teoria del giudizio<sup>94</sup>. Sarà in effetti il ca-

mune” fino al § 329, Wolff apre il § 330 con la seguente premessa: “Non ho qui l’intenzione di supplire alla mancanza finora patita di un’*arte di esperire e sperimentare*, ma devo piuttosto indicare da dove provenga la certezza dell’esperienza”.

<sup>93</sup> Sono riferimenti ai primi paragrafi della *Metafisica tedesca*, dove, sulla base del carattere necessario delle conclusioni che portano dalla realtà alla possibilità (§ 15), viene fornita la definizione della “cosa”; cfr. *supra*, pp. 33-34.

<sup>94</sup> I giudizi qui prevalentemente considerati da Wolff sono giudizi di inerenza, ovvero di dipendenza (soprattutto causale, cfr. DL III, § 1: “Se pensiamo che a qualcosa inerisca o possa inerire qualcosa, ovvero che a qualcosa non inerisca o non possa inerire qualcosa, ovvero che da qualcosa possa derivare qualcosa, allora ne giudichiamo”, ad es.: “giudi-

pitolo VI della *Logica tedesca* ad analizzare, a tale scopo, il tema della “certezza” dei giudizi *a posteriori*, fondando gli argomenti dei §§ 5-6 del capitolo IX cui Wolff si rifà nella *Metafisica tedesca* – e su questi varrà dunque maggiormente la pena di soffermarsi.

Il capitolo VI della *Logica tedesca*, di primo acchito, si limita a rilevare come la validità materiale e formale delle argomentazioni sia condizione necessaria della verità dei pensieri, mentre per il resto fornisce una serie di avvertenze tecniche rispetto a tipiche fallacie di giudizio. Tuttavia, ciò che importa è che qui il giudizio assunto come esemplare nello sviluppo dell'intero capitolo – “nella fucina il ferro si arroventa” – viene esaminato quanto alla sua struttura (rispetto a cui è appunto possibile distinguere tra validità materiale e formale), la quale appare dunque costituita nella seguente maniera, da due “concetti” così correlati<sup>95</sup>:

circostanza (classe di osservabili A) → caso (classe di osservabili B).

Le considerazioni cruciali circa tale strutturazione elementare del giudizio vengono però svolte nel precedente capitolo V della *Logica tedesca*, dove, introdotta la distinzione tra “giudizio fondamentale (*Grund-Urtheil*)” e “derivato (*Nach-Urtheil*)” (basati rispettivamente sull'esperienza immediata, innanzitutto quella sensitiva, o sul ragionamento, DL V, § 1), Wolff si rivolge al primo, esemplificato da casi del tipo “vedo che, se si accende una candela, ogni cosa intorno a me diventa

chiamo del ferro, se diciamo che il ferro può diventare rovente”), rispetto a cui viene poi fatta valere la dottrina tradizionale della omologia fra giudizio mentale e proposizione, nonché quella del giudizio come sintesi di concetti.

<sup>95</sup> Non appare qui problematico – a riprova, se ce ne fosse bisogno, dell'assunzione di una prospettiva “psicologistica” da parte del Wolff logico – che la rappresentazione venga equiparata a un concetto, capace di intendere una classe di eventi. Si consideri, anzi, come in tale prospettiva appaia addirittura indifferente il dover imputare a una percezione chiara di somiglianze oppure a una percezione confusa di differenze fra individui la genesi di una rappresentazione generica. Sarà BAUMGARTEN (cfr. 1739, §§ 528-530) a tirare le somme di tale impostazione e a voler fondare psicologicamente sulla specularità delle funzioni attentiva e astrattiva la legge logica del rapporto inverso fra intensione e estensione (in proposito, mi permetto di rinviare a KOBAN 2000, specialmente pp. 36-37). Ancora, Reimarus amplificherà il motivo della rappresentazione *confusa* di cose ed eventi nel riprendere la spiegazione wolffiana dell'attesa di casi simili in quanto capacità psicologica che non necessita dell'esercizio del raziocinio (REIMARUS 1760, II, §§ 11-31).

visibile”, “l’acqua rovesciata bagna il tavolo” ecc. (*ibidem*). Ciò che qui interessa è però un’affermazione chiave: “poiché, ora, abbiamo sensazione soltanto di cose singole, anche le esperienze non sono altro che proposizioni circa cose singole” (*ibidem*, § 2). È qui, infatti, che Wolff attribuisce alla semplice osservazione la capacità di produrre immediatamente esperienze in forma di giudizi, ossia di connessioni fra concetti secondo la struttura “circostanza (singolare) → caso (singolare)”. E tale struttura si può specificare per Wolff in tre maniere fondamentali (esperienza di oggetti e dei relativi attributi; dei loro mutamenti; dei loro effetti su altri oggetti) cui corrisponderanno tre vie per giungere a tre diverse specie di giudizi fondamentali (*ibidem*, § 5). La terza, però, risulta esibire un problema peculiare: i casi di percezione delle cause di mutamenti (ad esempio: “se espongo al sole della cera in una calda giornata d’estate ed essa comincia a sciogliersi, non c’è dubbio che il sole abbia sciolto la cera”, *ibidem*, § 9) richiedono particolari cautele nel verificare la corrispondenza al vero di tali esperienze, poiché non sempre è evidente il carattere percepito della causa. Talvolta, infatti, “percepriamo un mutamento, ma le cose che lo producono ci sono nascoste. Vediamo tuttavia che il mutamento è connesso (o sempre, o molto spesso) con qualcos’altro, ovvero che una cosa segue a un’altra” – sicché la natura genuinamente causale di tali rapporti di concomitanza o di mera successione diventa dubbia quando si passa a un livello gnoseologico meno ingenuo. Ad esempio: “la guardia notturna si aggira sempre per le vie della città, quando di notte scoppia un incendio, o quando qualcuno viene ferito mortalmente. Chi però vorrebbe per questo motivo inferirne che la guardia notturna, poiché si aggira per le vie cittadine, è causa dell’incendio o dell’assassinio?” (*ibidem*, § 11). Validò sul piano strettamente epistemologico è allora soltanto l’argomento negativo: “se due cose sono spesso collegate fra loro, e trovo che una volta si verifica la prima ma la seconda no, mentre nulla ha potuto ostacolare l’esplicarsi dell’effetto della prima, allora è impossibile che la prima sia causa della seconda” (*ibidem*).

Propriamente, allora, quando ad esempio osservo come un ferro si arroventa, posso apprendere con certezza, verificando il fenomeno in circostanze diverse, soltanto quali circostanze *non* sono la causa del

suo arroventarsi. Wolff tocca qui il problema reale, quello del passaggio dai giudizi di esperienza alla conoscenza di leggi scientifiche vere e proprie – sicché l'individuazione della causa di un mutamento, definita da una legge positiva, si dovrebbe configurare come una via che porta (senza poter prescindere da un incremento di conoscenze *a posteriori*) dal livello dei giudizi di mera concomitanza a quello delle leggi di implicazione propriamente nomologica. Ma non trae da questa osservazione tutte le conseguenze che si potrebbero trarre, e si cura invece, in maniera piuttosto ottimistica (oltre che fallace), di argomentare la possibilità di elevare (mediante un'applicazione ancora ingenua del metodo sperimentale) i giudizi singolari al grado dell'universalità<sup>96</sup>.

Altrove – e cioè in una sede diversa dalla logica – Wolff fornisce tuttavia un altro accenno di soluzione che, si può brevemente anticipare, consiste nel sottoporre all'istanza della ragione la capacità, già empirico-osservativa, di ricavare rapporti del tipo “circostanza → caso”; ovvero, nel porre un piano di leggi, ricavabili razionalmente, come garante dei singoli rapporti di concomitanza correttamente conoscibili in maniera osservativa. E il luogo si trova proprio nella ripresa conclusiva della questione dell’“*analogon rationis*” in sede di psicologia razionale – l'unica appropriata a tale scopo, come accennava, in chiusura, il § 377 della *Metafisica tedesca*.

Convorrà ora procedere per alcuni passi successivi e, intanto, dettagliare perché per Wolff la capacità di attendersi casi simili a casi già esperiti (riconoscibile anche agli animali, in quanto capaci di avere esperienza del mondo grazie al possesso di facoltà estetiche) è soltanto analoga alla capacità di svolgere argomentazioni razionali. Rimando ancora in sede di psicologia empirica, va detto in primo luogo che tale “analogo” non è irrimediabilmente difettivo rispetto alla ra-

<sup>96</sup> La soluzione complessiva – che palesemente trascende il piano della semplice logica – viene offerta presto (DL V, § 15) ricorrendo al principio (ontologico) di ragione: “Malgrado però le esperienze siano in sé e per sé null'altro che proposizioni circa cose singole (cfr. DL V, § 3), tuttavia le possiamo trasformare in proposizioni universali, purché abbiamo annotato con esattezza tutte le circostanze sotto cui qualcosa è accaduto (cfr. DL III, § 5). Infatti, tutte le cose in natura hanno degli effetti e subiscono mutamenti a causa della loro essenza e delle circostanze in cui si trovano. Perciò, finché hanno la medesima essenza e si trovano nelle medesime circostanze, devono avere in parte anche i medesimi effetti e in parte subire i medesimi mutamenti”.

gione, e i giudizi veri che genera possono sempre, in linea di principio, convertirsi in verità razionali:

coloro i quali badano soltanto all'esperienza conformandosi a essa si aspettano il verificarsi di casi simili, e *l'attesa di casi simili* è la ragione di tutte le loro azioni. Se, ora, sapessero distinguere esattamente tali casi, ne avessero cioè almeno un concetto chiaro (cfr. DM § 198), agirebbero con certezza: è infatti vero che in casi simili accadono cose dello stesso genere (DM § 331).

Ma la ragione permette appunto di cogliere i rapporti tra le singole verità conoscibili per esperienza<sup>97</sup>, cioè un genere di rapporti diverso da quelli che connettono i termini di un giudizio singolare. In questo modo, vengono riconosciuti due tipi di conoscenza differenti.

Abbiamo quindi due vie per cui giungiamo alla conoscenza della verità: l'esperienza e la ragione. Quella si fonda sui sensi (cfr. DM §§ 220, 325), questa invece sull'intelletto (cfr. DM §§ 277, 368). Ad es., che il sole tornerà a sorgere domattina, la maggior parte degli uomini lo sa per esperienza (cfr. DM § 338) e non è capace di dire perché ciò accada; invece, un astronomo che intenda la causa dei moti celesti e la connessione fra terra e cielo conosce una tale cosa mediante la ragione ed è capace di dimostrare che, perché e quando ciò deve necessariamente accadere (DM § 372).

La differenza tra esperienza e cognizione razionale è quindi una differenza tra due tipi di conoscenza, caratterizzati, sì, da un diverso grado di generalità – ma soprattutto dalla palese differenza qualitativa che intercorre tra il “sapere che” e il “sapere perché”<sup>98</sup>, dove quest'ul-

<sup>97</sup> Si tratta di una ripresa critica (in qualche misura) della dottrina leibniziana. Al § 368 Wolff afferma: “L'arte dell'argomentare mostra che le verità sono connesse fra loro, ciò che andrà dimostrato a suo luogo. L'intelligenza del nesso delle verità, ovvero la facoltà di intendere il nesso delle verità, si chiama *ragione*”. All'annotazione corrispondente (DM2 ad § 368) ricorda la definizione di ragione data da Leibniz (nella *Teodicea*) nei termini di una “concatenazione di verità”, e precisa che occorre distinguere tra la “connessione delle verità” reale e l'intelligenza di tale nesso fra verità.

<sup>98</sup> L'origine lontana di tale distinzione può essere considerata aristotelica e reperita nella *Metafisica* (A, 1), dove si afferma che “il sapere e l'intendere sono propri più all'arte che all'esperienza”; coloro che possiedono un'arte, infatti, “sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro dato di fatto, ma non il suo perché; invece, gli altri conoscono il perché e la causa” (981a 24-30). Tale discorso aristotelico appare influente per l'insieme più largo dei temi qui considerati anche per altri motivi: si veda, ad

timo sapere viene inteso da Wolff come una conoscenza delle leggi universali che determinano i “che”, ossia i singoli nessi “circostanza ? caso” conoscibili per mera esperienza.

Sicché, a questo punto, si pone il problema di determinare non più la differenza, bensì proprio l’analogia che sussisterebbe fra questi due tipi di conoscenza, basati rispettivamente (dal punto di vista genetico) sui sensi (più l’immaginazione) e sull’intelletto, e qualificabili (nomo-logicamente) come *doxa* ed *episteme* – problema che percorre l’intera psicologia razionale a partire dalla posizione del suo fondamento metafisico, cioè dall’individuazione dell’essenza naturale dell’anima in una “forza di rappresentarsi il mondo secondo lo stato del suo corpo nel mondo” (DM § 753). È su questa base, infatti, che Wolff ripercorre, nella sua prima psicologia razionale, l’analisi delle facoltà conoscitive già svolta in sede di psicologia empirica, cercando il punto di discriminazione tra quelle sensitive e quelle razionali. Compare qui, allora, una questione ancora oggi “classica” nel dibattito sulla razionalità animale, e cioè quella del rapporto fra razionalità e possesso del linguaggio, che Wolff affronta sulla scorta di una concezione puramente strumentale e comunicativa delle attività linguistiche. In altri termini: per Wolff l’uso della ragione viene soltanto agevolato dal linguaggio (DM §§ 865-868), al pari che da altre tecniche, basate magari sull’uso delle sole facoltà estetiche. Sicché non ritiene corretto affermare pregiudizialmente che gli animali non pensano perché non hanno linguaggio – mentre ritiene corretto affermare che, visto che gli animali non parlano, è possibile inferirne che non pensano in senso proprio. E, mettendosi su questa via, allestisce un curioso argomento che nega agli animali una perfezione delle facoltà intellettive sufficiente all’esercizio della ragione.

esempio, la distinzione tra “coloro che hanno la direzione nelle singole arti” e i semplici “manovali”, che “agiscono, ma senza sapere ciò che fanno, così come agiscono alcuni esseri inanimati, ad es., così come il fuoco brucia: ciascuno di questi esseri inanimati agisce per un certo impulso naturale, e i manovali agiscono per abitudine” (981a 31 - 981b 5) – che vale a caratterizzare la conoscenza storica. O, ancora, l’affermazione che “nessuna sensazione è sapienza: infatti, se anche le sensazioni sono, per eccellenza, gli strumenti di conoscenza dei particolari, non ci dicono, però, il perché di nulla: non dicono, ad es., perché il fuoco è caldo, ma solamente segnalano il fatto che è caldo” (981b 10-14) – che vale a caratterizzare come estetica la conoscenza storica.

Poiché gli animali variano pochissimo le loro voci allo scopo di indicare qualcosa che tocchi il loro stato, e anzi non li si possono udire emettere dei veri e propri suoni modulati (*Töne*) mediante cui siano soliti indicare le cose che si rappresentano, se ne può dedurre che, trovandosi [in essi] anima e corpo in un'armonia costante (cfr. DM §§ 765, 789), [gli animali] non riflettono molto sulle loro sensazioni e immaginazioni e non vi prestano grande attenzione (cfr. DM § 272), per cui manca loro quella distinzione che viene richiesta per ragionare (cfr. DM §§ 865, 866). Per questo motivo, dunque, non è possibile attribuire loro ragione (DM § 869).

In ogni caso, il possesso di immaginazione e memoria da parte degli animali appare una verità garantita dalla certezza delle conoscenze empiriche.

Ad es., se si è bastonato un cane, questo ha veduto il bastone e ha avvertito il colpo, dunque ha avuto due sensazioni contemporaneamente. Se si torna ad alzare il bastone verso di esso, il cane lo vede, per cui viene nuovamente suscitata una di quelle medesime sensazioni. Poiché ora prende a guaire e inizia a correre, da ciò non è possibile dedurre altro, se non che torna a rappresentarsi contemporaneamente i colpi e ricorda di averli avvertiti in precedenza (DM § 870).

Dal comportamento dell'animale, dunque, è possibile inferire la sua capacità di realizzare connessioni (che sul piano genetico-psicologico si qualificano come associative) del tipo "circostanza → caso"; a sua volta, la capacità di formare i due termini così associati appare riposare sulla sola capacità di percepire e riconoscere, ossia di acquisire sensazioni e immagini fantastiche. Tale possesso delle facoltà estetiche elementari spiega, inoltre, il successo delle pratiche di ammaestramento degli animali a compiere azioni che sembrano necessitare di intelletto – apparenza che è in realtà erronea (DM § 871), giusta questa argomentazione:

poiché, ora, la capacità di attendersi casi simili non richiede altro se non sensi, immaginazione e memoria, ma non l'intelletto (cfr. DM § 376), è possibile attribuirle anche agli animali (cfr. DM § 870). Ora, essendo tale aspettativa analoga in qualcosa alla ragione, gli animali possiedono qualcosa di analogo alla ragione, benché non tutti nello stesso grado, così come pure tra

gli uomini la ragione non è distribuita in modo uniforme. L'esempio del cane, addotto in precedenza (cfr. DM § 870), può essere utile anche qui: e ne risulta in modo del tutto chiaro che l'aspettativa di casi analoghi è analoga alla ragione. Poiché, ora, la ragione è intelligenza del nesso fra le verità (cfr. DM § 368), mentre l'aspettativa di casi simili rappresenta ugualmente alcuni nessi tra le cose – come è per il cane tra la visione del bastone, i colpi e i dolori causati (cfr. DM § 870) –, [tale aspettativa] è analoga alla ragione sotto questo rispetto (cfr. DM § 18) ed è, per così dire, il grado infimo della ragione, ovvero il gradino più prossimo sulla scala che porta alla ragione, ovvero l'inizio della ragione. Tuttavia, poiché gli animali non compiono mai alcun progresso, rimangono sempre fermi sul gradino più basso (DM § 869).

Quel che va però notato è uno slittamento terminologico, che porta Wolff dal negare agli animali la piena ragione al negare loro l'intelletto. Tale slittamento non va affatto sottovalutato, e non solo perché sarà solo la tesi della mancanza di ragione che gli permetterà di negare agli animali il libero arbitrio (DM §§ 888-891), ma soprattutto perché negare loro precisamente l'intelletto gli rende possibile la definitiva spiegazione della differenza tra razionalità umana e irrazionalità animale – fatta salva la spiegazione della capacità di previsione sulla sola base del possesso di facoltà estetiche. Riassumendo infatti tutte le analogie e le differenze che intercorrono tra gli animali e l'uomo, Wolff conclude affermando che “l'anima dell'uomo è differente dall'anima degli animali principalmente per l'intelletto, cioè per avere rappresentazioni distinte anche di cose particolari” (DM § 892), ossia quelle implicate nei fenomeni più semplici dell'aspettativa di casi simili. Appare tuttavia dogmatica la successiva affermazione secondo cui la distinzione rappresentativa, pur risultando da una crescente chiarezza (DM § 893), sarebbe non solo una differenza di grado, bensì di essenza (DM § 894) – affermazione della cui problematicità pare accorgersi lo stesso Wolff<sup>99</sup>.

<sup>99</sup> Cfr. DM § 895: “Si potrebbe tuttavia dire che, se la differenza tra i gradi della forza rappresentativa comporta una differenza di essenza, allora anche l'anima di un uomo dovrebbe essere essenzialmente diversa dall'anima di un altro uomo, e anzi, in tal modo, l'anima di uno stesso uomo a una certa distanza di tempo dovrebbe essere diversa da se stessa” – ma Wolff risolve così la questione: “non ogni [differenza di] grado può risultare in una differenza essenziale, bensì soltanto un[ra] differenza di] grado tale da mutare complessivamente l'intera forza rappresentativa”. E non si tratta di una questione di

Ma, soprattutto, non può risultare bene giustificata la totale equiparazione delle differenze “esperienza / ragione” e “facoltà estetiche / intellettuali”. Infatti, la differenza “esperienza / ragione” rinvia a una differenza di livello propriamente epistemologico (qualitativo, cioè, e non solo genetico) fra i nessi rappresentativi rispettivamente colti dai due tipi di conoscenza. Qui si hanno, da un lato (cioè per l’esperienza, e dunque per il fenomeno dell’attesa di casi simili), singole verità strutturate secondo il nesso di concomitanza “occasione → caso”, mentre dall’altro si hanno nessi fra singole verità, che hanno una funzione di leggi esplicative universali rispetto alle singole verità di esperienza. Invece, la differenza “facoltà estetiche / intellettuali” rinvia, su un piano metafisico e genetico, a una diversità di dotazioni psicologiche capace di dare ragione (ma quanto problematicamente lo si è appena visto) della prima differenza. Sicché, in ultima istanza, è una circostanza reale, ma di fatto (conoscibile dunque *a posteriori*, in sede di psicologia empirica), quella che viene invocata da Wolff per dare conto di una distinzione fra due tipi di conoscenza – la quale risulta una distinzione, a sua volta, di fatto e graduale, piuttosto che essenziale e di diritto come vorrebbe. E in questa debolezza che riguarda ugualmente l’epistemologia e la metafisica wolffiane affonderanno le critiche di molti: in primo luogo (primo senz’altro per notorietà) quelle di Kant.

poco conto: su di essa riposa, infatti, la distinzione gerarchica tra anime e spiriti sviluppata ai §§ 896-902, che comprende un’aperta critica (§ 898) alla monadologia di Leibniz.

## V – Fallacie e antifallacie dell'*analogon rationis*

[...] la sensazione e l'intelligenza non sono la stessa cosa, giacché di quella partecipano tutti gli animali, e di questa pochi. Quanto al pensiero (che include quello retto e quello non retto [...]), neppure esso è la stessa cosa che la sensazione. In effetti la percezione dei sensibili propri è sempre vera ed appartiene a tutti gli animali, mentre si può pensare anche falsamente, ed il pensiero non si trova se non in chi è fornito di ragione.

Aristotele, *De anima* III,427b (trad. Movia)

Per incontrare un netto rifiuto di ciò che sta alla base della teoria dell'"*analogon rationis*" non occorre andare molto più in là dell'orizzonte storico del wolffismo: come fortunato tentativo di smontarla, sarebbe più che sufficiente citare già la critica di Hume alle ontologie realistiche, in quanto legata a doppio filo allo sviluppo di una gnoseologia radicalmente empiristica. Tuttavia, ancora più interessante appare la critica di Kant, in quanto tentativo (ancora più fortunato) di superamento, in un colpo solo, sia del "dogmatismo" wolffiano, sia dello "scetticismo" humeano.

### 1. Esperienza delle leggi o leggi dell'esperienza

La concezione di una capacità semplicemente "estetica" di prevedere eventi futuri – da considerarsi, come tale, condivisa da tutti gli esseri senzienti – non appariva esaurientemente analizzata da Wolff e, come si è visto, conosce grazie a Baumgarten ulteriori e abbondanti sviluppi. Rispetto a essa, Kant argomenterà però il trattarsi non di una facoltà conoscitiva analoga a quelle della conoscenza razionale, bensì di una falsa apparenza di capacità conoscitiva, giacché ogni capacità di previsione (e a maggior ragione ogni capacità di previsione argomentativa) richiederebbe di necessità l'intervento di facoltà logiche, le quali trascendono quelle di sentire e di tenere una traccia riconoscibile di ciò

che è già stato percepito in passato. Il punto di attacco della sua critica non si circoscrive però a una “mantica estetica” come quella prevista da Baumgarten<sup>100</sup>: le obiezioni di Kant vanno più in profondo e riguardano più in generale la nozione di esperienza adottata da Wolff, precisamente muovendo dalla necessità di “separare con sicurezza una conoscenza pura da una conoscenza empirica” (KrV, B 3). Per Kant un criterio di tale differenza consiste nel fatto che “l’esperienza ci insegna il modo in cui una cosa è fatta, ma non che essa non può essere fatta diversamente” (*ibidem*). La conoscenza genuina, per Kant – che rigetta in tal modo la distinzione e gradazione tra cognizione empirica e cognizione razionale come posta da Wolff –, è sempre caratterizzabile, prima ancora che nei termini di una conoscenza positiva del “perché”, nei termini della sua universalità e necessità (ovvero da una validità *a priori*): e da questo punto di vista “l’esperienza non conferisce mai ai suoi giudizi un’*universalità* autentica e rigorosa, ma semplicemente un’*universalità* presunta e comparativa (per induzio-

<sup>100</sup> In realtà, nei §§ 35-36 della *Antropologia pragmatica* (dedicati rispettivamente alla “*praevisio*” e alla “*facultas divinatrix*”) sarebbe possibile individuare proprio un attacco di questo tipo. Mentre infatti la “capacità di prevedere” viene descritta esattamente nei termini di un “*analogon rationis*” (“la previsione empirica è l’*attesa di casi simili* [...] e non ha bisogno di alcuna nozione razionale di cause e di effetti, ma solo del ricordo di avvenimenti osservati, come essi comunemente si susseguono”); in particolare, l’“anticipazione [*praesagitio*]” esprime addirittura “una coscienza del futuro prodotta dalla riflessione sulla legge della concatenazione degli avvenimenti fra loro, o della legge della causalità”, *ibidem*, § 35), quella di un “*dono della divinazione*” viene denunciata come una nozione del tutto illusoria. Viene, insomma, introdotta una distinzione rigorosa tra “prevedere, predire e indovinare” (il primo risulta “fondato sulle leggi dell’esperienza”, ma il secondo è un “prevedere contrariamente alle leggi note dell’esperienza” e il terzo, addirittura, viene ritenuto “un’ispirazione derivante da una causa diversa dalla natura”, *ibidem*, § 36) – sicché “gli astrologi e i cercatori di tesori, a cui si possono aggiungere gli alchimisti, fra tutti i quali emergono nell’antichità greca la Pizia e ai nostri tempi il miserabile sciamano della Siberia” (*ibidem*) vengono piuttosto assimilati al fenomeno della possessione entusiastica (su questo tema, mi permetto di rimandare a KOBAN 2001). Tuttavia, data la natura dell’opera, in questa sede non viene fornita una critica esauriente alla gnoseologia e, soprattutto, all’ontologia del wofffismo, né tantomeno una teoria a essa alternativa – potendosi anzi rilevare che anche qui, tanto quanto nel § 147 della *Filosofia generale* di Baumgarten (cfr. *supra*, pp. 84-85), la progressione dei temi ricalca quella della psicologia empirica wofffiana come consegnata alla *Metafisica tedesca* (posta al § 7 l’opposizione tra sensibilità e intelletto, Kant procede infatti trattando della sensibilità, dell’immaginazione, della capacità di rappresentarsi passato e futuro, della “*facultas signatrix*”, per passare quindi alle facoltà di conoscere superiori).

ne), sicché si deve propriamente dire: stando a quanto abbiamo finora osservato, non risulta alcuna eccezione a questa regola” (B 3-4).

L’assunzione della critica humeana alla generalizzazione induttiva di singoli casi sembra però sposarsi in Kant con l’osservazione lasciata cadere da Wolff nella *Logica tedesca* (Cap. V, § 11) relativamente alla problematicità del passaggio dai giudizi di esperienza alla conoscenza di leggi necessarie (cfr. *supra*, pp. 96-97) – e porta così a denunciare l’inconsistenza della nozione di “universalità empirica”, la quale non sarebbe altro se non “un’estensione arbitraria in fatto di validità, da quella che poggia sul maggior numero di casi a quella che vale in ogni caso, come ad esempio nella proposizione ‘tutti i corpi sono pesanti’” (B 4). Al contrario, un giudizio genuinamente universale e necessario “sta a manifestare una fonte particolare di conoscenza” (*ibidem*) – che non sarà dunque semplicemente sensibile, né meramente esperienziale. Fin qui, sembra dunque che Wolff sia in qualche misura adoperato contro Hume; ma contro Hume varrà poi ancora il fatto positivo che “è facile mostrare che nella conoscenza umana si danno effettivamente simili giudizi, necessari e universali”, ad esempio nelle proposizioni della matematica, oppure in giudizi metafisici del tipo “ogni mutamento deve avere una causa” (*ibidem*). E questa circostanza appare rintracciabile non solo al livello dei giudizi, ma già a quello dei singoli concetti (Kant cita qui ad esempio il concetto empirico di corpo, o quello di oggetto)<sup>101</sup> – ciò che torna però a interessare integralmente la nozione wolffiana di esperienza, la quale in effetti prevede, come si è visto, i tre casi fondamentali del giudizio sugli oggetti (in quanto dotati di attributi), sui loro mutamenti e sui loro effetti sopra altri oggetti (DL V, § 5).

Una più abbondante ripresa di analoghi argomenti, svolti in chiave più esplicitamente antihumeana, è reperibile nei *Prolegomeni*, in particolare nella “Seconda parte della principale questione trascendentale. Come è possibile la scienza pura della natura?”. In tale contesto, al § 18 (Ak IV: 297-298), troviamo una classificazione che distingue in-

<sup>101</sup> Si noti come Kant esegua qui una sorta di applicazione *ante litteram* del metodo husserliano della variazione eidetica: nel suo argomento, se si sottraggono da tali concetti le componenti empiriche, si trova che rimangono comunque delle componenti logiche e metafisiche ineliminabili, e dunque *a priori* (che sono qui, rispettivamente, lo spazio occupato dal corpo e la sostanzialità dell’oggetto, cfr. B 5-6).

nanzitutto i giudizi empirici da quelli di esperienza<sup>102</sup>, basata sulla dottrina del necessario concorso di fattori estetici e logici per il darsi di un giudizio genuino<sup>103</sup>. Ma ancora al di sotto dei giudizi empirici Kant colloca qui i “giudizi percettivi (*Wahrnehmungsurteile*)”.

*I giudizi empirici, in quanto hanno una validità oggettiva, sono giudizi di esperienza, ma quelli che sono validi soltanto soggettivamente io li chiamo semplici giudizi percettivi. Questi ultimi non richiedono alcun concetto puro dell'intelletto, ma soltanto la connessione logica delle percezioni in un soggetto pensante. I primi richiedono invece sempre, oltre alle rappresentazioni dell'intuizione sensitiva, anche dei peculiari concetti originariamente generati nell'intelletto, i quali appunto fanno sì che il giudizio di esperienza sia oggettivamente valido (ibidem, 298).*

Si potrebbe aprire qui la questione del rapporto fra tali “giudizi percettivi” (si noti la stranezza dell'espressione, almeno per un Kant) e la “sintesi dell'apprensione”, come trattata nella “Deduzione dei concetti puri dell'intelletto” svolta nella prima edizione della prima *Critica* (A 98-100). La “sintesi dell'apprensione” vi è caratterizzata infatti come un'unificazione che deve poter interessare il molteplice intuitivo (ma anche “rappresentazioni che non sono empiriche”, A 99) prima di ogni ulteriore sintesi, in modo da costituirlo come “unità assoluta” del molteplice di una rappresentazione contenuta in un istante dato – senza di che “non sarebbe possibile avere *a priori* rappresentazioni né dello spazio né del tempo” (*ibidem*). Soprattutto, essa sostiene (o, meglio, le è “legata inscindibilmente”) la “sintesi della riproduzione” (o “sintesi riproduttiva della immaginazione”, o “facoltà trascendentale dell'immaginazione”), la quale costituisce il “fondamento trascendentale della possibilità di ogni conoscenza in generale (non solo delle empiriche, ma anche delle [conoscenze] pure *a priori*)”

<sup>102</sup> Contro una delle dottrine basilari di Wolff qui pertinenti, Kant aveva già affermato: “benché tutti i giudizi di esperienza siano empirici, cioè abbiano il proprio fondamento nella percezione immediata dei sensi, inversamente, non tutti i giudizi empirici sono per questo giudizi di esperienza” (B 297).

<sup>103</sup> E aggiunge: “all'elemento empirico e in generale al dato dell'intuizione sensitiva devono ancora aggiungersi alcuni speciali concetti che hanno la propria origine in modo del tutto *a priori* nell'intelletto puro, ai quali ogni percezione può venire prima sussunta, e poi dunque, per loro mezzo, convertita in un'esperienza” (*ibidem*, 298).

(A 102). Quanto alle conoscenze empiriche, quest'ultima si incarica infatti di regolare nomologicamente le serie delle rappresentazioni in quanto, nella loro registrazione e nel loro recupero conoscitivo, tali serie devono poter apparire strutturate – in modo tale, fra l'altro, da poter permettere il fenomeno dell'attesa di casi simili come (insufficientemente) descritto da una psicologia associazionistica quale è quella di Baumgarten<sup>104</sup>. La portata della questione è ben intuibile – a ogni modo, per gli scopi presenti, ci si accontenterà di rilevare come, secondo uno stile perfettamente idealistico, Kant individui in leggi oggettive *dell'esperienza* ciò che in un'ottica realistica apparivano essere (ma troppo problematicamente) leggi oggettive *tout court* – con il che converrà ritornare al testo dei *Prolegomeni*.

Solo a partire dai (genuini) giudizi di esperienza, dunque, si ha a che fare con degli oggetti, essendo questi determinati, precisamente, non da principi e caratterizzazioni ontologiche reperibili in ogni semplice esperienza in quanto mera credenza, bensì dal valore universale e necessario dei giudizi che si possono emettere sopra di essi<sup>105</sup>. Con le parole di Kant:

<sup>104</sup> Ciò risulta in un celebre passo della prima *Critica*: “Certamente non è che una legge empirica, quella secondo cui le rappresentazioni che si accompagnano o susseguono sovente finiscono per associarsi tra loro, connettendosi in modo che, anche quando manchi l'oggetto, una di queste rappresentazioni fa passare l'animo a un'altra, secondo una regola costante. Ma questa legge della riproduzione presuppone che i fenomeni stessi sottostiano effettivamente a una regola del genere e che nel molteplice delle loro rappresentazioni si dia una concomitanza o una successione conforme a certe regole; se infatti le cose stessero diversamente, la nostra immaginazione empirica non sarebbe mai posta in grado di fare alcunché di conforme alle sue capacità e rimarrebbe pertanto nascosta nel nostro animo come una potenzialità morta e sconosciuta a noi stessi. Se il cinabro fosse ora rosso e ora nero, ora leggero, e ora pesante; se un uomo si trasformasse ora nella figura di un animale, ora in quella di un altro [...], senza che sussistesse una regola precisa a cui i fenomeni fossero come tali sottoposti, nessuna sintesi empirica della riproduzione potrebbe avere luogo. Deve dunque sussistere qualcosa che, da parte sua, in quanto fondamento *a priori* dell'unità sintetica dell'appercezione, renda possibile questa riproduzione dei fenomeni” (A 100-101).

<sup>105</sup> Al successivo § 19 Kant precisa inoltre che emettendo un giudizio oggettivo riconosciamo un oggetto “dal valore universale e necessario della connessione fra le percezioni date; e poiché questo è il caso per tutti gli oggetti dei sensi, allora i giudizi di esperienza ricaveranno la loro validità oggettiva non dalla conoscenza immediata dell'oggetto (cioè che è impossibile), bensì soltanto dalla condizione del valore universale dei giudizi empirici: che, come si è già detto, non si fonda mai su condizioni empiriche e in generale sensibili, bensì su un concetto puro dell'intelletto” (*ibidem*, 298-299).

Tutti i nostri giudizi sono in un primo momento semplici giudizi percettivi: essi valgono soltanto per noi, cioè per noi in quanto singoli soggetti, e soltanto in seguito assegniamo loro una nuova relazione, quella cioè con un oggetto, e vogliamo quindi che [il primo giudizio] debba essere valido per noi sempre, nonché per ogni altro uomo; infatti, quando un giudizio si accorda con un oggetto, tutti i giudizi circa il medesimo oggetto devono anche concordare tra loro, sicché la validità oggettiva del giudizio di esperienza non significa altro se non la sua validità necessaria e universale (Ak IV: 298).

E qui Kant fa cadere il primo di una serie di ulteriori chiarimenti decisivi per la nostra questione.

Che la stanza sia calda, lo zucchero dolce, l'assenzio disgustoso, sono giudizi validi soltanto soggettivamente, giacché io non pretendo di doverli ritenere sempre veri e che ogni altro li debba ritenere tali, ma esprimono soltanto una relazione fra due sensazioni per un medesimo soggetto, cioè per me stesso nel mio attuale stato percettivo, e non devono perciò valere anche per l'oggetto: tali giudizi io li chiamo percettivi (*ibidem*, 299).

Gli esempi qui invocati presentano di certo alcune difficoltà<sup>106</sup>. A ogni modo, a Kant tali esempi sembrano bastanti per sostenere che

nel giudizio di esperienza le cose stanno in modo affatto diverso. Ciò che l'esperienza mi insegna in certe circostanze, deve insegnarlo sempre, a me e ad ogni altro [...] quando p. es. dico: "l'aria è elastica", in un primo momento questo giudizio è soltanto percettivo, cioè mi limito a riferire l'una all'altra due impressioni che ho presenti ai miei sensi. Ma se voglio che venga chiamato giudizio di esperienza, pretendo inoltre che questa connessione sia sottoposta a una condizione tale da renderlo valido universalmente (*ibidem*).

<sup>106</sup> Di cui pare ben consapevole lo stesso Kant, che precisa in una nota: "Ammetto volentieri che questi esempi non rappresentano giudizi percettivi che potrebbero mai diventare giudizi di esperienza, anche qualora vi si aggiungesse un concetto intellettivo; infatti, si riferiscono soltanto al sentimento, di cui ognuno riconosce il carattere meramente soggettivo e che quindi non può mai venire riferito all'oggetto, e dunque non possono mai diventare oggettivi [...] Un esempio di giudizi percettivi che diventano giudizi di esperienza mediante l'aggiungersi di un concetto intellettivo seguirà nella prossima nota" (*ibidem*). E si osservi, oltretutto, come tale tipo di giudizi presenti caratteristiche proprie del giudizio estetico, come delineate nella terza *Critica*.

Su queste basi, al § 20 dei *Prolegomeni* viene offerta un'ulteriore analisi della “esperienza in generale” (*ibidem*, 300), in cui emerge ancor meglio il ruolo universalizzante della coscienza – o, meglio, dell'attribuzione del giudizio a una possibile coscienza in generale – per la formulazione di un giudizio di esperienza genuino. Ciò permette a Kant di rilevare che “per avere un'esperienza non è sufficiente, come comunemente si immagina, confrontare delle percezioni e collegarle in una coscienza per mezzo del giudizio” (*ibidem*), per poi concludere che

prima che dalla percezione possa nascere l'esperienza, occorre ancora un giudizio di tutt'altro tipo. L'intuizione data deve venire sussunta sotto un concetto, il quale determina la forma del giudicare in generale rispetto all'intuizione, collega la coscienza empirica di quest'ultima a una coscienza in generale e, così, conferisce validità universale ai giudizi empirici; tale concetto è un concetto puro dell'intelletto, *a priori*, un concetto che non serve ad altro se non a determinare in generale, per un'intuizione, il modo in cui questa possa venire impiegata nei giudizi (*ibidem*).

Segue poi un'esemplificazione svolta rispetto al concetto di causa, in quanto utilizzato in un giudizio come “l'aria è elastica” – ma, in una nota, Kant aggiunge un ulteriore esempio, dichiarando di volere addurre un caso “più facile a comprendersi” del precedente<sup>107</sup>. Si tratta, in effetti, di un esempio del tutto simile a quelli tipicamente addotti da Wolff, e che tende a chiarire meglio il ruolo della differenza tra rapporti di associazione psicologica, successione percepibile e relazione causale intesa in senso proprio.

Quando il sole irradia la pietra, questa diventa calda. Questo è un puro giudizio percettivo e non contiene alcuna necessità, per quanto spesso io (e magari con me altri individui ancora) abbia percepito la stessa cosa; tali percezioni si trovano connesse così in maniera soltanto abituale. Ma quando dico: Il sole *riscalda* la pietra, alla percezione si aggiunge il concetto intellettuale di causa che connette mediante un legame *necessario* il concetto del calore con quello del chiarore solare; il giudizio sintetico diventa così necessa-

<sup>107</sup> Facendo seguito, in realtà, a una diversa promessa, data nella nota al § 19 appena citata (cfr. *supra*, la nota immediatamente precedente a questa).

riamente universale, e di conseguenza oggettivo, e si trasforma da una percezione in un'esperienza (*ibidem*, 301).

Si osservi, allora, come la formula “per abitudine” riferita alla (pseudo)conoscenza del giudizio percettivo valga qui come un “di fatto” – ovvero un “doxasticamente” – laddove il richiamo all’oggettività propria del giudizio di esperienza genuino sostituisce e assorbe la teoria wolffiana della conoscenza razionale, già distinta da quella empirica. E questo giustifica, al successivo § 21, la nuda esposizione delle tre tavole con cui Kant intende presentare in modo completo “ciò che pertiene al giudicare in generale” (*ibidem*, 302). Di queste, la più interessante è per noi la terza, che succede alla “Tavola logica dei giudizi” e alla “Tavola trascendentale dei concetti intellettivi”, ossia la “Tavola fisiologica pura dei principi universali della scienza della natura” (*ibidem*, 303).

	assiomi dell'intuizione	
anticipazioni della percezione		analogie dell'esperienza
	postulati del pensiero empirico in generale	

Questa tavola si limita a rinviare direttamente alla Sezione III del Capitolo II (“Sistema di tutti i principi dell’intelletto puro”) della “Dottrina trascendentale degli elementi”, dedicata alla “Rappresentazione sistematica di tutti i principi sintetici dell’intelletto puro” (KrV, A 159ss. / B 198ss.). Di essa, per la nostra questione importeranno particolarmente le tre “Analogie dell’esperienza” e, più in particolare ancora, dato il suo valore sintomatico, la seconda, dedicata al principio di causalità<sup>108</sup>. In base a tale principio, perché si dia esperienza dobbiamo presupporre che ogni evento sia determinato da un evento che lo precede in base a una legge causale.

<sup>108</sup> In realtà, rispetto al tema della critica della nozione wolffiana di esperienza, sono centrali tutte e tre queste “analogie” – la prima è infatti dedicata al problema della persistenza della sostanza soggiacente al mutamento fenomenico, la terza a quello dell’universalità del rapporto di azione reciproca fra le sostanze –, se si considera appunto come i giudizi di esperienza si applichino per Wolff innanzitutto agli “oggetti”, quindi ai loro mutamenti e, infine, agli effetti che essi esplicano vicendevolmente l’uno sull’altro (DL V, § 5).

Ma si badi: per Kant, non tanto occorre determinare causalmente l'ordine temporale di una singola serie di rappresentazioni per poter percepire un singolo evento come tale (ad esempio, posso bene limitarmi a immaginare un evento causalmente determinato), bensì occorre applicare lo schema causale alla totalità degli eventi, cioè inserire ogni singolo evento all'interno di una legge di determinazione universale e necessaria. Solo in questo modo è possibile distinguere un'esperienza reale da un mero fenomeno, che potrebbe come tale far parte anche di un mondo di illusioni o di sogni. In assenza della seconda analogia, dunque, non tanto saremmo abbandonati a un mondo di fenomeni caotico e informe (ad esempio, non è necessariamente tale un mondo semplicemente immaginario, in cui possono valere benissimo singoli rapporti di dipendenza causale), quanto piuttosto non esperiremmo propriamente un mondo<sup>109</sup>.

Ma questo, soprattutto, va inteso per Kant nel senso che il bisogno di presupporre la determinazione causale di ogni evento riposa, a sua volta, sul bisogno di imporre epistemologicamente un ordine temporale necessario e irreversibile alle diverse rappresentazioni degli stati degli oggetti – un ordine sensibile, dunque, che può ricevere forma oggettiva soltanto da una determinazione intellettuale. Kant fornisce allora un argomento composto di due passi distinti: 1) la percezione di un mutamento oggettivo richiederebbe la percezione di due fenomeni diversi in una successione necessaria, ma è possibile rappresentarsi due fenomeni diversi secondo un ordine arbitrario, né il trascorrere del tempo viene percepito per se stesso come oggettivo. Dunque, è erroneo il vocabolario che consente di parlare della “percezione” di un mutamento oggettivo. Tuttavia 2) una relazione temporale oggettiva può essere effettivamente conosciuta, purché io pensi che due eventi si susseguono in maniera necessaria<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> Cfr., in proposito, le precisazioni anteposte (A 189-190 / B 234-235) all'introduzione del celebre esempio della casa di cui si possono rappresentare le singole parti secondo una successione non determinata da alcuna regola vincolante.

<sup>110</sup> Questo capitolo centrale della prima *Critica* presenta, chiaramente, diversi lati problematici, la cui trattazione in chiave analitica è matura già da parecchi anni; per una rassegna, cfr. CLEVE (1973), DRYER (1984). In particolare, sul problema del riferirsi delle analogie dell'esperienza alla conoscenza in generale oppure a quella scientifica (doxastica o epistemica) cfr. FRIEDMAN (1994); sul loro rapporto con la deduzione trascendentale cfr. THÖLE (1991).

Come allora mette in luce (tra i tanti) R.P. WOLFF (1963: 264-68), l'argomento kantiano complessivo si basa sulla differenza tra un ordine oggettivo (logico-causale) delle rappresentazioni e un qualsiasi loro ordine soggettivo (o di mera successione, quale è generabile in modo arbitrario dalla facoltà dell'immaginazione). Andando più dappresso al testo kantiano si trovano, però, diverse oscillazioni nella distinzione tra ordine della successione temporale e ordine della dipendenza causale<sup>111</sup> – delle quali una è per noi di particolare interesse. La si trova quando Kant precisa che non appena “percepisco, o presumo” che nella successione delle rappresentazioni ha luogo “un rapporto con uno stato precedente, tale che da esso derivi la rappresentazione secondo una regola, allora qualcosa viene rappresentato come un evento” (A 198 / B 243). La spia verbale del problema sta in quel “non appena scorgo, ovvero presumo (*so bald ich wahrnehme oder voraus annehme*)” riferito all'atto di intendere il nesso di dipendenza (logico-temporale) tra due eventi. Ecco infatti il punto: un conto è affermare che l'esperienza (genuinamente percettiva) di rapporti causali è determinabile in termini logici (e questo lo si può fare, come fa Wolff, anche presupponendo che la nozione ontologica di evento implichi il suo inserirsi in una connessione causale ed entro una serie temporale irreversibile); ma altro conto è assumere che, effettivamente, nell'esperienza la percezione di un evento richieda la precognizione di un nesso causale entro un rapporto di successione temporale, che ne verrà quindi determinato come oggettivo. Nel secondo caso, ci si trova palesemente dinanzi a un'affermazione di tutt'altro impegno metafisico, giustificato da motivi strettamente epistemologici, specie rispetto ai risvolti psicologici del problema.

<sup>111</sup> Cfr. (A 199 / B 244): “Ora, se costituisce una legge necessaria della nostra sensibilità, e perciò *una condizione formale* di tutte le percezioni, il fatto che il tempo precedente [*sic*] determini necessariamente quello che segue [...], è anche un'indispensabile *legge della rappresentazione empirica* della serie temporale che i fenomeni del tempo passato determinino ogni esistenza nel tempo successivo e che i fenomeni, come eventi, abbiano luogo soltanto in quanto quelli che li precedono determinano la loro esistenza nel tempo, cioè la stabiliscono in base a una regola”. Ma cfr. soprattutto (A 202-203 / B 247-248) il problema della possibile simultaneità fra causa ed effetto, risolto da Kant distinguendo fra ordine temporale e scorrere del tempo, in modo da poter affermare che una relazione temporale (e causale) si può dare anche senza “scorrimento” temporale.

A ogni modo, la radicale obiezione kantiana a Wolff lascia a sua volta aperto almeno un altro problema, quello cioè da cui si era partiti: come e perché siamo allora disposti a ravvisare (erroneamente, o meno) un'apparenza di pensiero negli animali non umani, ovvero in esseri senzienti ma irrazionali? Qui, sarà pertinente andare diritti al ragionamento espresso in proposito da Kant nella *Critica del giudizio* (nella nota al § 90, dedicata alla chiarificazione generale del concetto di analogia):

confrontando le attività tecniche (*Kunsthandlungen*) degli animali con quelle dell'uomo, pensiamo il fondamento delle prime, che non conosciamo, mediante il fondamento di azioni simili nell'uomo (la ragione), che conosciamo, come un *analogon* della ragione; e con ciò vogliamo mostrare al contempo che il fondamento dell'industriosità animale, che va sotto il nome di istinto, è in realtà diverso dalla ragione, ma ha un rapporto simile con il suo effetto (come si vede comparando le costruzioni del castoro con quelle dell'uomo) (KdU: 449).

Sarà utile, allora, sottolineare che la nota qui in esame si apre definendo l'analogia come “l'identità del rapporto tra ragioni e conseguenze (cause ed effetti) nella misura in cui essa ha luogo senza tener conto della differenza specifica delle cose, o di quelle proprietà in sé [...] che contengono la ragione di conseguenze simili” (*ibidem*, 448) – e prosegue presentando il caso della attribuzione di un “analogo della ragione” agli animali come caso-tipo del ragionamento analogico che, nella fattispecie, disegna il seguente parallelo:

uomo: ragione → azione,  
animale: istinto → azione.

Tale parallelo fra uomo e animale, incentrato sull'elemento comune del loro agire, appare dunque valido – certo, come semplice parallelo – qualora le loro azioni osservabili appaiano finalizzate. Ora, però, per come viene caratterizzato tale ragionamento analogico (cioè come un giudizio di esperienza genuino quanto alla forma, benché imperfetto quanto ai contenuti), si dovrebbe ricavare immediatamente che l'attribuzione di facoltà analoghe alla ragione è prerogativa e-

clusiva di esseri effettivamente razionali<sup>112</sup>. Kant, poi, intende mettere in luce – secondo gli scopi generali della terza *Critica* – un altro limite del ragionamento analogico che sarebbe sotteso in tali casi, i quali comportano che, pur essendo vietata l’attribuzione positiva di una ragione agli animali, rimane tuttavia lecito classificare insieme animali e uomini come viventi, distinguendoli dai non viventi, giacché le loro operazioni osservabili appaiono ugualmente finalizzate in quanto guidate da rappresentazioni<sup>113</sup>. Kant prosegue dunque nella nota obiettando che

dal fatto che l’uomo per realizzare le proprie costruzioni si serve della *ragione* non posso concludere che anche il castoro debba avere una facoltà simile, e chiamare questa una *conclusione* per analogia. Comparando però le azioni degli animali (di cui non possiamo percepire immediatamente il principio) con quelle simili dell’uomo (di cui siamo immediatamente coscienti) possiamo con tutta esattezza concludere *per analogia* che anche gli animali agiscono in base a *rappresentazioni* (non sono macchine, come vuole Cartesio) e, nonostante la differenza specifica, sono identici all’uomo riguardo al genere (in quanto esseri viventi) (*ibidem*, 449).

Si osservi, comunque, che tale soluzione (proprio perché basata su un “argomento” analogico) non esclude (non almeno in modo del tutto ovvio e lineare) la possibilità di imputare il controllo del comportamento animale non a un sistema di rappresentazioni coscienti, elaborate magari in maniera “spontanea”, bensì a un sistema di impulsi, congeniti e soprattutto ridicibili a circostanze puramente fisi-

<sup>112</sup> Del medesimo problema, si può ben dire, è tornato ad accorgersi DENNETT (cfr. soprattutto 1978, 1979) non appena imboccata una via per molti versi analoga a quella di Kant. Ciò potrebbe servire per trovare a Kant una collocazione nel dibattito attuale sull’“intelligenza animale”, magari svolto alla luce delle teorie della “psicologia ingenua” (in proposito, cfr. utilmente GOZZANO, a cura di, 2001; MEINI 2001).

<sup>113</sup> Si osservi qui la consonanza con Dennett: “Non è che noi attribuiamo (o dovremmo attribuire) credenze o desideri soltanto a cose in cui troviamo rappresentazioni interne, ma piuttosto, quando scopriamo un oggetto per il quale funziona la strategia intenzionale, cerchiamo di interpretare alcuni dei suoi stati o processi interni come rappresentazioni interne. Ciò che fa di una caratteristica interna di una cosa una rappresentazione potrebbe essere solamente il suo ruolo nel regolare il comportamento di un sistema intenzionale” (DENNETT 1979: 53, orig. interamente in c.vo). Sulle vicende moderne della psicologia motivazionale di impianto aristotelico sottesa a questo modello mi permetto di rinviare a KOBAN (2002).

co-meccaniche<sup>114</sup>. Ma questa è davvero un'altra storia. Ciò che adesso bisognerà ancora considerare è se le azioni “guidate da rappresentazioni”, che Kant riconosce agli animali, siano necessariamente, ovvero in senso stretto, azioni “guidate da conoscenze”.

## 2. Conoscere significa due cose

Rispetto a una teoria dell’“*analogon rationis*” come è quella wolffiana rimane dunque da considerare la possibilità di una duplice determinazione, rispettivamente doxastica o epistemica, del fenomeno dell’aspettativa di casi simili che essa pretende di spiegare. Ovvero, in termini parzialmente equivalenti, si tratta di distinguere fra tale aspettativa come contenuto rappresentativo di una semplice credenza (riferita dunque a una semplice “cosa” dell’ontologia wolffiana) e in quanto aspettativa epistemicamente meglio qualificata (caratterizzata cioè nei termini più stretti dell’oggettività kantiana).

A tale scopo sembra innanzitutto possibile sfruttare uno spunto offerto da RYLE (1957), che si misura precisamente con il problema generale dello statuto epistemologico delle previsioni. Ryle sottolinea infatti la radicale differenza tra previsioni e inferenze genuine, muovendo innanzitutto dall’osservazione secondo cui non necessariamente una previsione è un’inferenza (si pensi a una mera previsione doxastica, non necessariamente vera e non necessariamente giustificata o giustificabile, come ad esempio quella espressa dalla frase “domani pioverà”, se pronunciata quasi a casaccio). D’altro canto, è vero per Ryle che non necessariamente un’inferenza è una previsione, essendo sufficiente a caratterizzarla il rispetto di criteri epistemologici – e qui viene portato in primo piano il caso delle “previsioni” scientifiche<sup>115</sup>. Sul piano strettamente epistemologico, ne deriva allora che non è compito scientifico quello di prevedere il futuro (tranne che, ma in

<sup>114</sup> Della qual cosa si era già accorto REIMARUS (1760), pur mantenendosi nell’impianto del wolffismo.

<sup>115</sup> Queste sono, in realtà, comunque inferenze, qualificabili cioè come tali per motivi logico-epistemologici, pur riguardando eventi futuri; la loro unica peculiarità rispetto alle inferenze circa eventi passati o attuali consiste per Ryle nella circostanza della (necessaria) inosservabilità del futuro nel presente.

senso equivoco, per le “scienze applicate”, come ad esempio la meteorologia): le previsioni dello scienziato sono in generale previsioni puramente inferenziali del tipo “se → allora”, condizionali e sperimentali, formulate in modo neutrale rispetto al tempo – ciò che vale anche quando una teoria appare consolidata e utile a ricavare previsioni sfruttabili sul piano tecnico-applicativo.

Ryle continua poi sviluppando il tema della diversità di previsioni e inferenze dal punto di vista dei criteri epistemologici cui le seconde devono necessariamente sottostare a differenza delle prime<sup>116</sup> – dedicandosi sempre, in primo luogo, al problema della funzione predittiva delle teorie scientifiche. Ciò che a noi interessa, tuttavia, è l’altro volto di questo problema, non altrettanto dettagliatamente analizzato da Ryle, e cioè la possibilità, assunta in via preliminare, di considerare riducibili a un livello totalmente doxastico, ossia radicalmente non epistemico, le semplici previsioni, pur continuando a considerarle legittimamente tali.

Rispetto al caso della previsione, in tal modo, si evidenzia un problema più complessivo, che torna cioè a riguardare non il caso specifico delle regolarità esperibili, ma innanzitutto quello della qualità epistemica di qualsiasi cognizione in generale. In tale prospettiva più ampia rientrano svariate discussioni attuali circa il rapporto fra capacità rappresentative e facoltà di concettualizzazione, spesso incentrate sul caso del “pensiero animale” – fra cui la meglio riferibile ai termini della critica kantiana a Wolff appare quella di Sellars. Come messo bene in luce da VRIES (1996), nell’ultima fase della sua produzione Sellars introduce infatti una distinzione (tra forma proposizionale e

<sup>116</sup> In questa prospettiva e dal punto di vista della capacità di previsione, ancora per Ryle è possibile tracciare soltanto una differenza tra teorie “efficienti” (capaci di generare inferenze sperimentali che possono risultare vere) e teorie “vuote” (come ad es. “tutto ciò che accade è dovuto al fato”, *ibidem*). Di conseguenza, sul piano delle singole previsioni, una mera previsione risulta felice, se semplicemente si rivela vera; mentre si può dire che un’inferenza formulata mediante un verbo al futuro ha esito positivo – e a tre precise condizioni, cioè se: 1) la conclusione risulta vera, 2) le premesse osservative erano vere, 3) la conclusione tratta da quelle premesse è valida. Si noti però che in Ryle il criterio “osservanza / inosservanza di criteri epistemologici” non solo si distingue dalla differenza “successione temporale / consecuzione causale” (lucidamente analizzata negli stessi anni, ad es., da AYER, 1956, IV-7), ma in qualche maniera la ricomprende – perfettamente nello stile dell’argomento kantiano della seconda “analogia dell’esperienza”.

forma logica del pensiero) assente nei suoi precedenti lavori dedicati alla critica del comportamentismo, in quanto utile a sostenere la possibilità di attribuire agli animali un sistema rappresentativo dotato di forma proposizionale. Nei suoi lavori dedicati alle “behavioristics” che vanno dagli anni Cinquanta ai primi Sessanta, Sellars ritiene infatti complessivamente che si dia uno strato di attitudini intenzionali, posto fra il livello neurofisiologico e quello comportamentale, indispensabile per la spiegazione del comportamento umano, ma non per quella del comportamento animale, benché un simile modello venga di fatto adoperato nei ragionamenti di senso comune. E questo lo si legge bene in un passo che sembra riprendere esattamente il filo del ragionamento kantiano della nota al § 90 della terza *Critica*.

Non solo le ingegnose correzioni apportate dagli animali al proprio ambiente ci spingono a dire che essi fanno ciò che fanno perché *credono* questo, *desiderano* quello, *si aspettano* questo e quello ecc., ma siamo anche capaci di *spiegare* il loro comportamento ascrivendo loro tali credenze, desideri, aspettative ecc. *Però* – e questo è il punto – ci troviamo sempre a *qualificare* tali spiegazioni in termini che equivarrebbero, nel caso di un soggetto umano, ad ammettere che questi non stava *realmente* pensando, credendo, desiderando ecc. Infatti, nella spiegazione del comportamento animale la struttura mentalistica viene adoperata come un *modello* ovvero come un’*analogia* che viene modificata e ristretta per adattarsi ai fenomeni che vanno spiegati. È come se ci mettessimo a spiegare il comportamento degli oggetti macroscopici, ad es. dei gas, dicendo che sono fatti di minuscole palle da biliardo che rimbalzano l’una sull’altra, e poi ci trovassimo costretti ad aggiungere: “però, ovviamente...” (SELLARS 1957: 527).

L’argomentazione di Sellars appare del tutto simile a quelle che verranno imposte poi da DENNETT (1993) nel dibattito sull’intenzionalità – ma con una differenza importante, che consiste nel conservare uno scarto nel rapporto (e nell’interpretarlo in termini di analogia) fra soggetti umani, che si vivono immediatamente come capaci di cognizioni rappresentative che sostengono delle prassi, e menti animali. Tuttavia, qui il passaggio dalla posizione realistica di un meccanismo cognitivo analogo alla ragione alla lettura analogica dei comportamenti di esseri non umani “come se” fossero razionali non rilancia semplicemente l’ultimo problema di Kant: pone, anzi, in termini nuo-

vi il problema di come intendere l'analogia, dato che per la determinazione del "pensiero" come suo termine proprio sembra irrinunciabile una sua caratterizzazione in termini logico-linguistici, e non soltanto psicologico-trascendentali (cfr. SELLARS 1967). Più in particolare, la "lettura analogica" del comportamento animale che si dà nel senso comune si presenta in realtà, nel primo quadro offerto da SELLARS (1956 e 1957), come il risultato di una doppia modellizzazione psicologica operata su tre livelli:

- 1 – (teoria dei) "pensieri" animali prelinguistici, modellata analogicamente su
- 2 – (teoria dei) pensieri umani, modellata su
- 3 – (descrizione metalinguistica di) episodi di verbalizzazione esplicita.

In tale quadro, però, considerando che gli animali sono di fatto privi di linguaggio, la precedente modellizzazione sembra per l'ultimo Sellars dover essere sostituita da una modellizzazione (del tutto simile a quella intesa dalla nota al § 90 della terza *Critica*) del tipo

- 1 – (teoria dei) "pensieri" animali, modellata su
- 1' – (teoria dei) pensieri umani, modellata su
- 2 – (descrizione logica di) episodi di comportamento razionale.

In altri termini, non volendo più applicare un paradigma rigidamente comportamentista (che nega il bisogno di introdurre la mediazione di un sistema rappresentazionale tra livello neurofisiologico e livello del comportamento osservabile), ma sostituendo, nel ruolo di livello a cui si può attuare una verifica empirica delle aspiranti "teorie del pensiero", gli episodi di verbalizzazione esplicita con gli episodi di comportamento razionale, cade la possibilità di discriminare qualitativamente sul piano psicologico-metafisico tra pensiero animale e umano. Sicché, sotto questo profilo, tale argomentazione tende ad assimilarsi a quella wolffiana, in cui non appariva pertinente (non, almeno, in modo immediato) il classico argomento della mancanza di linguaggio al fine di negare a un vivente la capacità di sviluppare comportamenti razionali (cfr. *supra*, pp. 99-100).

Tuttavia, è lo stesso SELLARS che, in *Eventi mentali* (1981, preparato dal suo decisivo lavoro del 1975 dedicato alla "Struttura della co-

noscenza”), si propone di individuare una terza possibilità, tra il riduzionismo comportamentistico e un mentalismo che non assegna un ruolo peculiare alle capacità linguistiche distinguendole da quelle cognitive – impegnandosi di conseguenza a caratterizzare il pensiero animale in maniera qualitativamente diversa da quello umano. A questo scopo, Sellars introduce il concetto di “forma proposizionale” in quanto propria di uno “stato rappresentativo” che “rappresenta un determinato oggetto, e lo rappresenta con caratteristiche determinate” (SELLARS 1981: 336) – proprietà che tuttavia non è una caratteristica esclusiva delle entità rappresentative linguistiche. Se gli “stati rappresentativi” vengono definiti in tal modo, cade allora il problema di poter attribuire legittimamente, o meno, agli animali stati interni dotati di forma proposizionale – purché si tenga presente che i nostri concetti di simili stati derivano comunque dai nostri concetti semantici di tipo metalinguistico. Soltanto a questo punto Sellars traccia una differenza tra animali e uomini: e la sua mossa non consiste nemmeno nel discriminare fra sistemi rappresentazionali che, rispettivamente, si servono o non si servono della struttura linguistica soggetto-predicato (o simili) per realizzare la funzione più generale del riferirsi a oggetti con caratteristiche determinate entro una “forma proposizionale”. Invece, Sellars distingue fra sistemi rappresentazionali che “usano” la logica e sistemi rappresentazionali che “sono” semplicemente logici – o, meglio, il cui comportamento osservabile può sostenere una descrizione che comprende termini logici: “Possiamo dunque sezionare la natura lungo le sue stesse giunture, distinguendo fra quei sistemi rappresentazionali che contengono elementi rappresentazionali che funzionano come connettivi e quantificatori logici, che cioè possiedono delle espressioni logiche ‘nel loro vocabolario’, e quelli che non le contengono” (*ibidem*, 341). I sistemi rappresentazionali che non possiedono elementi che funzionano come operatori logici possono tuttavia per Sellars “imitare la ragione”, in quanto possiedono insiemi complessi di disposizioni a cambiare i propri stati rappresentazionali, in maniere analoghe a quelle di molte connessioni inferenziali proprie di un organismo raziocinante che agisce in base a principi generali. Più precisamente, Sellars distingue qui tra inferenze che procedono da una rappresentazione a un’altra mediante una sorta

di associazione diretta e inferenze che legano rappresentazioni mediante rappresentazioni di connessioni generali o condizionali: “Chiamerò dunque la sequenza ‘fumo qui’ - ‘fuoco nei pressi’ un’inferenza ‘humeana’, e la opporrò all’inferenza ‘aristotelica’ che include la premessa quantificata ‘se fumo da qualche parte, allora fuoco in quei pressi’” (*ibidem*, 342). In breve: se è privo di connettivi e quantificatori logici, un sistema rappresentazionale non è in grado di formulare o seguire in maniera implicita dei principi condizionali del tipo “se A, allora B”, né di operare generalizzazioni del tipo “tutti i C sono D”, o “ogni volta che E, fai F”. Tuttavia, un simile sistema rappresentazionale può benissimo avere disposizioni a rappresentare B se (ovvero ogni volta che) si rappresenta A – esattamente come l’animale wolffiano.

In conclusione, per Sellars la differenza significativa tra i sistemi rappresentazionali umani e animali consiste nel possesso, o meno, di operatori logici nel proprio “vocabolario”: solo i sistemi rappresentazionali che li possiedono paiono a Sellars in grado di ragionare nel senso “classico” (ovvero “aristotelico”) del termine, nonché di agire seguendo principi generali. In questa prospettiva, il problema dell’analogia tra razionalità umana e animale sembra allora derivare da un’equivocità del termine “pensiero”. In quanto cioè gli animali, al pari degli esseri umani, esibiscono nel loro comportamento regolarità esplicabili ipotizzando il possesso e l’uso di rappresentazioni e inferenze “humeane” (e, a maggior ragione, wolffiane), apparirà plausibile parlare di “pensiero animale”. Ma una specie del genere pensiero, ossia il ragionamento in base a principi generali, ossia logici in senso “aristotelico” (e, a maggior ragione, kantiano), sembra precluso agli animali – sicché, se si assume tale specie di pensiero come paradigmatica, apparirà giocoforza fuori luogo affermare che gli animali pensano “propriamente”.

In questa prospettiva, la dottrina dell’“analogon rationis”, anche ristretta al problema nucleare della previsione di casi simili (senza, cioè, venire estesa a spiegazione di tutta una serie di capacità paralogiche proprie del senso comune, e tantomeno dell’apparenza di comportamento complessivamente razionale degli animali), non pare messa totalmente in crisi dagli argomenti di Kant, né dalla denuncia delle insufficienze della psicologia associazionistica che stava alla sua

base (specie in Baumgarten), né (soprattutto) dall'esplicitazione delle capacità tacitamente logico-epistemologiche (comprese le loro aporie, evidenziate da Hume) che un “analogon rationis” pretesamente basato su sole capacità “estetiche” dovrebbe implicare. Ne va, piuttosto, dell'incommensurabilità fra due significati di “conoscere” invocati già al livello della semplice descrizione di processi mentali in quanto chiamati a reggere comportamenti che, a loro volta, reggono la qualifica di “intenzionali” (e, perciò, “razionali”). Nei termini di Sellars, si tratta della differenza tra un significato “humeano” e uno “aristotelico” del conoscere, cui è possibile fare rispettivamente corrispondere il modello epistemologico wolffiano e quello kantiano – a quali corrisponderanno, poi, diversi tipi di impegno ontologico circa le “cose” ovvero gli “oggetti” che sarebbero “possibili mediante le anime” (Disc § 58)<sup>117</sup>.

Ma, soprattutto, il fatto che (come fa trasparire la terminologia scelta da Sellars) un'ascendenza aristotelica possa venire invocata in realtà da entrambi i modelli pare indicare uno strato del problema ancora più profondo. Il modello kantiano, cioè, può essere detto “aristotelico” per il suo rivendicare la necessità di fare intervenire degli elementi logici già al livello della corretta descrizione psicologica di

<sup>117</sup> Ci si rende conto che questa lettura non si accorda con un filone, precoce e ancora influente, della storiografia filosofica, secondo cui Kant avrebbe semplicemente ma radicalmente emendato una fondamentale reificazione che tradizionalmente guastava la metafisica, trasponendo sul piano logico-gnoseologico quelli che erano i contenuti dell'ontologia a lui anteriore e consegnatigli dal wolffismo. Negli icastici termini di ROSENKRANZ, che tuttavia non si limita a ricalcare la formula della “rivoluzione copernicana”: “La *cosalità* fu quel concetto meraviglioso e proteiforme che la filosofia tedesca elaborò sino a sfinirsi – finché esso sparì, con la comparsa della cosa in sé” (1840: 36). In anni relativamente più prossimi, MAUTHNER (che significativamente alla voce “Ontologie” del suo vocabolario si limita a rinviare, per la trattazione di questa “vecchia” disciplina, alla voce “Realismus”, cfr. 1923, *ad voc.*) riporta l'ontologia wolffiana alla dottrina delle idee platonica e poi al “Wortrealismus” scolastico, lodandola (fuorché naturalmente l’“errore fondamentale” del suo “dogmatismo”, consistente nel “non avere indagato più dappresso l'origine delle rappresentazioni”), ma lodando soprattutto Kant, il quale avrebbe poi “tracciato un confine netto tra ontologia e metafisica, posto l'ontologia come preliminare a una (futura) metafisica e cercato di trasformare l'ontologia in filosofia trascendentale, cioè in teoria della conoscenza” (cfr. MAUTHNER 1923, *ad voc.* “Realismus”). In tale interpretazione, Mauthner ricalca esplicitamente il parere di Schopenhauer, secondo cui la *Critica della ragion pura* avrebbe “trasformato l'ontologia in dianoologia” (*ibidem*).

una catena rappresentativa qualificabile come pensiero, restringendo così il significato del “conoscere” alle sole concatenazioni rappresentative descrivibili in quanto intrinsecamente caratterizzate da tali elementi logico-formali. In quanto (diversamente) “aristotelico”, invece, il modello wolffiano riferisce il significato di “conoscere” come legittimo alle catene rappresentative anche quando le loro regolarità non siano effettivamente ed intrinsecamente caratterizzate dalla presenza di elementi logico-formali, e anche quando non riflettano “tutta” la verità del reale, purché riflettano (“pittoricamente”) le regolarità riscontrabili in un’ontologia minima, quella del possibile. Da questo secondo punto di vista, anche una semplice previsione (nel senso di Ryle), pur godendo di un semplice statuto doxastico, risulta allora caratterizzabile come un’inferenza, benché solo “per analogia” rispetto alle inferenze vere e proprie, ossia pienamente razionali. Al fine della legittimità di una simile caratterizzazione, non pare infatti necessario il suo rispetto di criteri propriamente e strettamente epistemologici, ma è sufficiente che rappresenti determinate regolarità minimali, la cui descrizione toccherà a un’ontologia di tipo essenzialistico come è quella wolffiana.

Tuttavia, contrapponendo la dottrina dell’esperienza wolffiana a quella kantiana come uscite da un simile confronto, trattandosi cioè fin qui di un’incommensurabilità fra criteri epistemologici adottati per qualificare una credenza come una conoscenza, rimane il fatto che un universo “wolffiano” e un universo “kantiano” risulterebbero indistinguibili a un osservatore, almeno relativamente alla sua capacità di individuarvi l’ordine e la legalità minimi che per Wolff sono tema dell’ontologia. Ciò che rimane costante (o presupposto) in entrambi i modelli è infatti il darsi oggettivo di leggi in generale<sup>118</sup> – nel caso che qui più specificamente interessava, almeno di quelle che rendono il mondo prevedibile anche per un animale, sia che (come è per Wolff) ciò venga considerato come una legge delle cose, a portata della nostra capacità di conoscerle già esteticamente, sia che (come è per Kant) ciò venga considerato invece come una legge immanente a o-

<sup>118</sup> Per Kant, andrebbe considerata ancora la questione del rapporto fra la dottrina delle analogie dell’esperienza e il problema, maturato però solo nella terza *Critica*, dei principi capaci di costituire un’esperienza sistematica.

gni soggetto capace di esperienza, la quale, mediatamente, avrebbe per effetto il costituirsi di un mondo ordinato. In ogni caso, l'essentialismo pare, fin qui, salvo, non pare cioè bisognoso di porsi, a proposito della regolarità del mondo esperito, la questione dello statuto ontologico di tale legalità – tantomeno nei termini del darsi di un eventuale discrimine fra la sua essenza e la sua esistenza. Semmai, è su un piano diverso da questo che Kant ha finito per porre tale questione, come cruciale, a ogni ontologia di tipo wolffiano.

## VI – Significato, essenza, esistenza. I cento talleri di Wolff

Jemand sieht so viele Gegenstände  
daß ihm die Gegenstände gleichgültig werden –  
jemand sieht so viele gleichgültige Gegenstände  
daß er nach und nach sich selber aus dem Bewußtsein verliert –  
dann sieht er einen Gegenstand  
den er *nicht* sehen will  
oder den er gern *länger* sehen möchte  
oder den er gern *haben* möchte  
[...]  
und er kommt zu Bewußtsein –

Peter Handke, *Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt*

L'esistenza, afferma Kant, non è propriamente predicabile. Pure, l'esistenza delle cose viene di fatto, in qualche modo, continuamente e ingenuamente predicata. Più esattamente: il darsi di ogni conoscenza autentica è condizionato per Kant dal concorso del sentire e del pensare; e l'assunzione di un impegno ontologico nei confronti di ciò che viene conosciuto è regolata innanzitutto dal sentire. E, qualora non si consideri questo fatto, si è istigati a predicazioni spurie come è, esemplarmente, quella su cui conclude la dimostrazione ontologica dell'esistenza di dio.

Questo, in breve, l'intero compenso ricavato da Kant con la sua confutazione della prova ontologica. Ma soprattutto, nel caso di questa confutazione, si è di fronte a uno dei due momenti cruciali (l'altro è l'inesco del dibattito medievale sugli universali) da cui deriva il filone dell'ontologia incentrato sulla nozione di esistenza, e dunque diverso da quello incentrato sulla nozione generalissima dell'ente come "qualcosa" entro cui si colloca, invece, la prestazione wolffiana. Se questo quadro storico e teorico complessivo risulta accettabile, rimane tuttavia ancora da vedere se e quanto Wolff – con la sua definizione dell'esistenza come semplice "complemento della possibilità" (Ont § 174) – sia da giudicare davvero estraneo al filone di riflessioni, ormai vicine allo scenario contemporaneo, che emerge in Kant. Anti-

cipando le prossime conclusioni: una simile estraneità radicale non può essergli imputata; per Wolff l'esistenza non è (almeno) un predicato come gli altri, attorno a essa si costituisce, anzi, un problema la cui collocazione disciplinare rientra ancora nell'ontologia intesa come scienza dell'ente "in quanto ente".

### 1. *Esse, percipi*

Nel processo mediante cui nella modernità si è costituita disciplinarmente l'ontologia, non soltanto è risultata centrale la riflessione complessiva sui "modi" dell'essere (filo conduttore di HONNEFELDER 1990) entro cui spicca la tradizione scotista. A sua volta centrale in tale riflessione, e particolarmente ben visibile nella storia della prova ontologica, è stato il progressivo distinguere, raccogliendo il lascito del pensiero aristotelico, tra modalità temporali e causali, da un lato, e un'interpretazione strettamente logica della modalità, dall'altro (cfr. SCRIBANO 1994: 3-26). In tale prospettiva, risulta ancora decisiva la prestazione di Scoto, mediante cui è avvenuto che la celebre formula con cui Aristotele nel libro III della *Fisica* (203b30) deduce l'esistenza (attuale e in ogni tempo) dell'ente eterno, "grazie all'assunzione delle modalità logiche per determinare la possibilità", è divenuta "una prova dell'esistenza dell'ente incausato a partire dalla non contraddittorietà della sua definizione" (SCRIBANO 1994: 11)<sup>119</sup>. Di qui in avanti, cioè, "il motto aristotelico *In aeternis idem esse et posse*" si è potuto trasformare in

una prova di *esistenza* perché si è cominciato a pensare al possibile logico come indipendente dall'esistente, ossia perché dell'originario principio di pienezza all'interno del quale si sono formate le modalità temporali si è obliterata la precedenza dell'esistente sul possibile (*ibidem*, 17).

<sup>119</sup> Scribano precisa qui che in Scoto si ha uno "slittamento" da una nozione logica a una nozione causale della possibilità riferita all'ente increato e non "una sovrapposizione o [...] una indistinzione, come era nella teoria aristotelica delle modalità" (*ibidem*, 12).

E con ciò è risultato plausibile avanzare la pretesa dell'argomento ontologico "classico" di Anselmo, poi rinnovato da Cartesio<sup>120</sup>, basata sulla "riduzione delle modalità alla impossibilità e alla necessità nel caso di Dio" (*ibidem*, 19).

Quanto alle ricorrenti affermazioni della circostanza per cui sino a Cartesio "esistenza" sarebbe valso principalmente a significare l'essere creaturale in quanto derivato, il quadro terminologico che andrebbe considerato è, verosimilmente, più complesso di così<sup>121</sup>. In ogni caso, la situazione lessicale registrata in area *schulphilosophisch* da Walch appare quella, già incontrata sopra, secondo cui, ormai consolidata una scienza dell'"ente in quanto ente", con il termine "esistenza (*Existenz*)" viene chiamata "la qualità di una cosa data dal fatto che essa è veramente presente, e [che] nella nostra lingua può venire detta l'essere di una cosa" (WALCH 1726, *ad voc.* "Existenz"). A tale definizione segue un breve rapporto circa i diversi modi di intendere la differenza (e la relazione) fra essenza ed esistenza, fino a sposare come meglio accettabile la tesi secondo cui la loro separazione si dà solo per un atto intellettuale, mentre "in realtà queste si danno sempre insieme" (*ibidem*) – precisando però che da questo "non segue che l'idea vera dell'*esistenza* comprenda in sé anche un'idea vera dell'essenza" (*ibidem*). Quest'ultima affermazione intende dunque una correlazione reale, ma asimmetrica, fra i due termini – ed è proprio tale tipo di rapporto che, per quanto problematico, viene affermato correggere la nozione di

<sup>120</sup> Sul dibattito analitico attuale circa l'argomento ontologico di Cartesio, cfr. NOLAN, *ad voc.* "Descartes, ontological argument", in SEPh. In generale sul dibattito contemporaneo circa la prova ontologica, cfr. OPPY, *ad voc.* "Ontological arguments", in SEPh.

<sup>121</sup> Si è affermato, con maggiore precisione (CATTIN 1986: 79), che già in Anselmo, diversamente che nella tradizione greca, la "veritas" risulta essere fondamento sia dello "id quod", sia dello "est", ossia che nell'espressione "vere esse" il "vere" afferma la fondazione dell'essenza così come dell'esistenza nella verità; del resto, all'epoca di Anselmo "existere" non è strettamente sinonimo di "esse": etimologicamente significa essere situato, sussistere, e significa meno il fatto di essere che il fatto di avere un'origine ("sistere ex alio": e Cattin ricorda qui il lucreziano "vermes de stercore existunt"); e, soprattutto in Anselmo, significa un rapporto di origine riferito alla conoscenza dell'essere (*ibidem*, 81-2). Così, mentre lo "esse" potrebbe fondarsi nel solo pensiero (e infatti "Anselmo parla di 'esse in intellectu', mai di 'existere in intellectu"), proprio la parola "existere" precisa che ci troviamo dinanzi a un "esse" fondato "in re" (*ibidem*, 82). In breve, secondo Cattin, il pensiero di Anselmo non può essere compreso in base a una semplice distinzione tra essenza ed esistenza, che si impone ben più tardi (*ibidem*, 84).

“sostanza” propria della tradizione scolastica. Alla voce “Essentz” si legge infatti quanto segue.

Qui si può guardare o alla dottrina corrente, e in particolare a quella degli scolastici, oppure alla cosa stessa. Nelle scuole si adoperava questo vocabolo [*sc.* *essenza*] rispettivamente in senso ampio o in senso stretto: secondo il primo, designava non soltanto l'essenza, ma anche l'esistenza delle cose [...] Tuttavia, il secondo è quello più comune [...] L'*essenza* metafisica è una qualità tale che di una cosa si può dire con certezza che senza di essa una cosa non rimarrebbe ciò che deve essere, per cui bisogna distinguere tra la sostanza e l'*essenza*, che gli antichi (insieme a parecchi moderni) confondono (WALCH 1726, *ad voc.* “Essentz”).

Come si è potuto apprezzare dalle citazioni, con la sostituzione della teoria dell'essenza alla metafisica della sostanza, nell'ontologia postcartesiana tratteggiata da Walch il centro del problema diventa quello della riducibilità del significato dell'esistenza a quello di un correlato dell'essenza – al punto che, in tale prospettiva, a seconda cioè che l'ontologia voglia partire, o meno, dal dato irriducibile dell'esistenza, il significato di “ente” si sdoppia in modo netto.

La parola *ente* viene adoperata in un senso amplissimo e in un senso ristretto. Secondo il primo, si intende ogni cosa, che esista realmente o che sia soltanto possibile, e anche qualcosa di impossibile, purché si possa rappresentarlo nel pensiero, o qualcosa che è futuro. In senso stretto, *ente* significa una cosa tale che esista realmente, nonché abbia la sua propria essenza, e questo è il significato proprio, che si usa chiamare anche metafisico (WALCH 1726, *ad voc.* “Ens”).

Questa spaccatura è stata chiusa da Wolff, come si è visto, optando per una concezione dell'ontologia entro cui il significato dell'esistenza appare perfettamente riducibile a quello della realizzazione della possibilità intrinseca all'ente, inteso nel primo dei due sensi, quello “amplissimo”, registrato da Walch. Ma il problema si ripercuoterà anche sul momento più specifico in cui occorrerà fare i conti con la prova ontologica – di cui conviene dunque elencare in modo sommario le costanti principali, tenendo conto in primo luogo delle indicazioni provenienti da Scribano. Tali costanti si fissano già, si può di-

re, nella polemica tra Anselmo e Gaunilone; per l'argomento probatorio, nei due punti che seguono.

1) L'ente sommo di cui va provata l'esistenza è innanzitutto dato in modo indubbio in quanto significabile. Anselmo afferma: se pronuncio le parole "qualcosa di cui nulla può pensarsi di maggiore (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*)", anche lo "stolto (*insipiens*)" che nega dio capisce queste parole (*Proslogion*, II: 101). Ciò di cui discutiamo ha, insomma, una sorta di evidenza semantica – del tutto simile all'evidenza posseduta dal principio di contraddizione in quanto difendibile con un'argomentazione elentica.

2) Per motivi logici (per evitare contraddizioni), a questo ente, dati i suoi attributi essenziali, bisogna necessariamente riconoscere l'esistenza *tout court*. Sempre secondo Anselmo, se lo stolto dice che l'ente perfettissimo esiste soltanto nel suo intelletto, allora si contraddice, perché si afferma in grado di pensare qualcosa di perfettissimo e di esistente "in re", che però sarebbe allora più perfetto del perfettissimo solo pensabile<sup>122</sup> – ciò che non è analiticamente ammissibile. Dunque, a una (ad almeno una, o soltanto a una peculiare) entità concettuale competerebbe immediatamente, data la sua essenza, l'esistenza reale.

Quanto alle obiezioni, già in Gaunilone disegnano il seguente contrappunto.

1) È possibile negare, innanzitutto, che l'ente concettuale in questione abbia evidenza, e quindi piena esistenza, già "in intellectu", ossia nell'ordine conoscitivo, ovvero in quanto significato<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> Il passo pertinente suona nell'originale: "si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit" (*ibidem*, 102).

<sup>123</sup> È da notare come proprio su questo punto i fronti si preciseranno successivamente secondo l'opposizione tra innatisti (favorevoli all'argomento) e anti-innatisti contrari, e rispettivamente platonici (ad es. Alessandro di Hales, Bonaventura) e aristotelici (Tommaso). Ma già lo stesso Anselmo si era affaticato sul problema dell'insoddisfazione tagliata dalla sua prova in quanto prova meramente intellettuale, tanto che il cap. IV del *Proslogion* viene devoluto all'indagine della questione "Quomodo insipiens dixit in corde, quod cogitari non potest". E si veda anche il cap. XIV ("Quomodo et cur videtur et non videtur deus a querentibus eum"), dove si adduce il fatto che l'anima che cerca e trova dio è comunque, insieme, ottenebrata in se stessa e abbagliata da dio. Circa il dibattito poi sorto sulla differenza tra inintelligibilità e impensabilità, cfr. MOREAU (1981).

2) Rispetto all'ordine logico (ovvero conoscitivo), inoltre, l'ordine ontologico è comunque nettamente distinto: posso magari formarmi il concetto di un ente che per essenza è dotato di qualsivoglia perfezione, ma non c'è motivo perché gli debba corrispondere un'entità esistente<sup>124</sup>.

Con ciò, semplificando, il capitale argomentativo dei successivi dibattiti sulla prova ontologica è completo: il Cartesio della quinta *Meditazione* non fa che appropriarsene, schierandosi con i favorevoli<sup>125</sup>. Kant, per parte sua, si assesterà sempre in tale quadro, schierandosi, come si dice, con i contrari, e ponendosi inoltre nella scia di Hume – muovendo cioè una critica alla legittimità dell'uso predicativo del verbo esistere.

In questo quadro, però, la collocazione di Wolff risulta meno ovvia di quanto appaia dalle ricostruzioni che semplicemente lo situano tra i favorevoli. In effetti, se si considerano le singole valutazioni wolffiane delle diverse prove dell'esistenza di dio fornite dalla tradizione scolastica, non si trova soltanto che, a fronte della preminenza data alla prova ontologica, la sua versione di essa risente della distinzione tra essenza ed esistenza come interpretata alla luce di un'ontologia incentrata sulla formula dell'"ente in quanto ente" e, dunque, ormai libera dal presupposto creazionistico della separatezza ed eminenza

<sup>124</sup> Solo qui cade il celebre esempio dell'"isola perduta" (perfettamente pensabile, ma non per questo esistente) avanzato da Gaunilone. A proposito della risposta di Anselmo, CATTIN (1986: 80-81) legge: "Lo 'esse in intellectu' riveste il senso definitivo che acquisterà la parola 'essentia', di principio di intelligibilità, mentre lo 'esse in re' rimanda a una 'esistenza' esterna al pensiero, fondata su una 'res' e dunque sulla 'veritas'. Perciò l'argomento scoperto da Anselmo ha come funzione principale quella di dimostrare che lo 'id quo maius...' non può essere una pura 'essentia', bensì, per la sua struttura interna, deve essere uno 'esse in re'. Non è dunque in quanto 'essentia' che lo 'id quo maius...' è la prova dell'esistenza di Dio, ma piuttosto può essere 'essentia' (e infatti nulla ci dice che questa 'essentia' possa mai risultare pienamente intelligibile) solo in quanto è 'esse in re'".

<sup>125</sup> Rispetto a Cartesio, Barnes rimarca innanzitutto come l'argomento ontologico risulti necessario in mancanza dell'intuizione diretta del fatto che nel caso di dio l'esistenza non possa venire separata dalla sua essenza (BARNES 1972: 15-18). Inoltre, la versione cartesiana della prova ontologica data nella quinta *Meditazione* (sunteggiata da Barnes come: 1 un dio è perfetto, 2 tutto ciò che è perfetto esiste, 3 dio esiste) attuerebbe rispetto all'argomento originale anselmiano due semplificazioni principali: l'eliminazione della complessa *reductio ad absurdum* e l'ignoranza della modalizzazione (benché il secondo sia un punto ben più complesso; cfr. *ibidem*, 18-26).

dell'ente sommo. Si trova, pure, che la sua versione sfugge al problema posto come centrale fin dall'origine, cioè quello della corrispondenza reale tra ordine della predicazione (in cui dunque ricade l'essenzialità di ogni ente in generale) e ordine dell'esistenza come presenza o datità della cosa a un soggetto chiamato a giudicarla.

Andando ai testi, si trova innanzitutto che la dimostrazione dell'esistenza di dio come svolta già nella *Metafisica tedesca* si articola in due parti. Nella prima si imposta un argomento *a posteriori*: muovendo dall'esito dell'argomento preontologico ("Noi siamo, cfr. DM § 1", DM § 928) si fa valere innanzitutto il principio di ragione ("Tutto ciò che è ha la propria ragione [*Grund*] sufficiente del perché è piuttosto che non essere, cfr. DM § 30", *ibidem*) per giustificare la ricerca di un ente che, a differenza del "noi", abbia in sé la propria ragion d'essere<sup>126</sup>. E ora, poiché la necessità di quest'ultimo appare così dimostrata, Wolff inizia a riconoscerne e indagarne gli attributi, allo scopo di "vedere se convengano, o meno, alla nostra anima" (*ibidem*)<sup>127</sup>. Si tratta, complessivamente, di un'argomentazione in tre fasi: discensiva, ascensiva e nuovamente discensiva; individuato l'ente che è il nostro fondamento, si tratterà cioè di analizzarlo in quanto fondamento di sé, slegandolo via via dal rapporto con il nostro essere contingente, per poi ritornare a noi in quanto fondati da esso.

L'argomento ontologico vero e proprio, in quanto argomento *a priori*, si trova annidato nella seconda fase della struttura complessiva della prima teologia wolffiana. Sicché, muovendo dal § 928 sopra citato, viene così estratto come argomento autonomo nel paragrafo successivo: "Quella cosa che ha in sé la ragione della propria realtà

<sup>126</sup> Varrà, allora, per questa linea argomentativa wolffiana l'avvertenza di SCRIBANO: "Chi [...] ritenga di aver provato l'esistenza di un ente a partire dalla sua eternità o dalla incausabilità contenuta nella sua definizione avrà sicuramente operato ad un qualche livello della dimostrazione uno slittamento da modalità logiche a modalità temporali o causali" (1994: 18). Dunque, Wolff non segue qui la formulazione leibniziana, ma si muove ancora su un terreno più strettamente "scotista" e non "classico".

<sup>127</sup> L'elenco degli attributi divini (eternità, immensità, incorruttibilità, incorporeità, semplicità... cfr. DM § 931ss.) è brevemente sunteggiato al § 947, per passare quindi alla determinazione degli attributi di dio in quanto spirito, a cominciare da quello della capacità di rappresentarsi tutti i mondi possibili (§ 952), e concludere con la teoria di un dio creatore del mondo attuale, strettamente connessa con i problemi del rapporto tra ragione e rivelazione, nonché della teodicea.

(*Würcklichkeit*) e che, quindi, è tale che è impossibile che non possa essere, viene chiamata *entità ovvero essenza autonoma (selbständiges Wesen)*” (DM § 929).

Le precisazioni che fanno di questo argomento la versione wolfiana della prova ontologica “classica” si lasciano poi agevolmente leggere – al di là della sua concisa riformulazione nell’*Ontologia*<sup>128</sup> – nella parte *a priori*, la seconda, della *Teologia naturale*<sup>129</sup>. Qui, evocata la nozione di compostibilità (TN2 § 1) e invocata la legge ontologica secondo cui in un ente sono compostibili le sue determinazioni essenziali, nonché i suoi attributi e modi (TN2 §§ 2-3), si definisce come ente perfettissimo quello in cui tutte le realtà compostibili si danno in un grado assolutamente sommo (TN2 § 6), il quale è illimitato poiché “è impossibile concepirne uno maggiore (*majus eodem concipi nequit*)” (TN2 § 7). Incorporata così la formulazione anselmiana, con un chiaro scivolamento dalla modalizzazione statistica alla modalizzazione logica, si procede fino a concludere che, poiché dio contiene in sé tutte le realtà compostibili nel loro grado assolutamente sommo (TN2 § 15), essendo l’esistenza una realtà compostibile ed essendone l’esistenza necessaria il grado assolutamente sommo, a dio compete l’esistenza necessaria, ovvero dio esiste necessariamente (TN2 § 21).

È palese come questa argomentazione si basi sul presupposto ontologico secondo cui “Se la ragione sufficiente dell’esistenza è contenuta nell’essenza di un ente, tale ente esiste in modo necessario” (Ont § 308), a sua volta legato alla concezione per cui l’essenza, da cui dipende innanzitutto la possibilità di un ente<sup>130</sup>, può comprendere fra i

<sup>128</sup> “L’ente necessario è quello la cui esistenza è assolutamente necessaria, ovvero, ciò che è lo stesso (cfr. Ont § 308), quello che ha la ragion sufficiente della propria esistenza nella propria essenza” (Ont § 309).

<sup>129</sup> La *Theologia naturalis* (1736-37) è suddivisa in una *Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur* e una *Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, spinozismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*. Tale divisione non soltanto articola meglio quella già presente nella *Metafisica tedesca*, ma sistematizza inoltre le abbondanti osservazioni sparse di ordine teologico svolte in DM2 per lo più a fini di autodifesa, susseguentemente alle accuse di determinismo e fatalismo ricevute soprattutto a partire dal 1723.

<sup>130</sup> “L’ente è possibile per essenza” (Ont § 153): poiché, infatti, l’essenza di un ente è costituita dalle determinazioni fra loro compostibili e indipendenti che vi sono contenute, con essa è data la non contraddittorietà dell’ente cui compete – nei termini cioè di

vari attributi necessari<sup>131</sup> anche quello dell'esistenza. Che anche quello dell'esistenza sia qui un attributo essenziale, e che dunque soggiaccia alla legge della necessità assoluta delle essenze<sup>132</sup>, non è infatti per Wolff da mettersi in questione – una volta, almeno, che sia evitato il rischio di un grave equivoco circa il significato di “necessità assoluta”.

Occorre invero guardarsi dal prendere il termine ‘essenza’ secondo un significato diverso da quello che gli è stato da noi attribuito in precedenza (cfr. Ont § 143). Infatti, quando alcuni scolastici si erano risolti a concepire l'essenza in modo tale che le pertinesse l'esistenza, quella necessità assoluta delle essenze che noi immediatamente le neghiamo fu considerata giustamente pericolosa. Dunque, nelle loro argomentazioni l'essenza assolutamente necessaria implica anche l'atto di esistere come assolutamente necessario; ma per le nostre concezioni è assolutamente necessario [...] soltanto ciò che è

una “possibilità intrinseca” (Ont § 154). La definizione delle determinazioni essenziali era stata data così in precedenza: “Quelli che in un ente non si escludono a vicenda, né a vicenda si determinano, si dicono [attributi] *essenziali* e costituiscono l'*essenza di un ente*”; ad es.: “*il numero di tre e l'uguaglianza dei lati sono gli attributi essenziali del triangolo equilatero*: infatti, né l'uguaglianza dei lati ne esclude il numero di tre [...], né l'uguaglianza dei lati viene determinata dal loro numero di tre” (Ont § 143).

<sup>131</sup> Posta infatti l'essenza di un ente, ne risultano dati gli attributi, ovvero le determinazioni essenziali insieme alle loro ragioni sufficienti – ma non una loro ragione intrinseca (Ont §§ 156 ss.). Wolff chiarifica tale dottrina seguendo il filo di questa esemplificazione: “non c'è alcuna ragione intrinseca per cui il triangolo equilatero abbia tre lati uguali” (Ont § 156); dati però i tre lati uguali come suoi attributi essenziali, si ha: “la ragione sufficiente dell'uguaglianza degli angoli in un triangolo equilatero è l'uguaglianza dei lati, poiché in base alla sola assunzione di questa è possibile dimostrare che gli angoli di un triangolo equilatero devono essere uguali” (Ont § 157); poi, per gli attributi comuni: “il numero di tre delle linee di cui consiste il triangolo equilatero è la ragione sufficiente del numero di tre degli angoli [...] infatti il numero di tre dei lati sta fra gli attributi essenziali del triangolo equilatero, ma il loro numero non basta affinché vi sia fra essi anche l'uguaglianza dei lati” (Ont § 158); infine, per gli attributi propri: “un attributo proprio del triangolo equilatero è che abbia tre angoli uguali fra loro [...] la sua ragione sufficiente è contenuta nel numero di tre e nell'uguaglianza dei lati [...] e dunque nella totalità dei suoi attributi essenziali” (Ont § 159).

<sup>132</sup> Le essenze delle cose sono necessarie in modo assoluto (Ont §§ 303-304); ad es. “è assolutamente necessario che tre linee rette possano venire congiunte in modo tale che comprendano uno spazio e che quindi due di esse, prese insieme, siano maggiori della terza: infatti qui non viene presupposto nulla affinché si comprenda che appunto ciò sia possibile prima [di porre le tre linee rette congiunte in modo tale che comprendano uno spazio]” (Ont § 303). Alla serie degli esempi Wolff aggiunge qui l'annotazione terminologica secondo cui la “necessità assoluta” viene detta pure “*necessità geometrica*”, oltre che “*necessità metafisica*” (Ont § 304).

tale da essere possibile anche quando non è necessario che sia in atto per qualche determinata circostanza (Ont § 303).

Per Wolff, dunque, il carattere necessario delle essenze non deve riguardare quella particolare determinazione che è il “complemento della possibilità”, ossia l’esistenza in quanto “attualità” (Ont § 174) – tranne che per l’unico ente perfettissimo, causa di se stesso: sicché l’esistenza in atto viene per forza esclusa dal novero dei predicati generali di cui tratta l’ontologia<sup>133</sup>.

Proprio questo aspetto della dimostrazione wolffiana getta una luce particolare sulla confutazione kantiana della prova ontologica – e viceversa. Kant, in altri termini, come si proverà a mostrare in ciò che segue, non si limita a prendere semplicemente posizione circa l’argomento della prova all’interno di un vocabolario moderno – determinato, cioè, dallo stabilizzarsi dell’ontologia come scienza dell’“ente in quanto ente” e, specialmente, della sua versione wolffiana, pienamente essenzialistica. Per vederlo, dovrebbe servire innanzitutto la seguente constatazione: la riforma kantiana del vocabolario razionalistico non poteva evitare il problema (che può essere reperito già nel punto di attacco della prima obiezione di Gaunilone ad Anselmo) dell’equivalenza tra “possedere ogni perfezione” e “essere ciò che di più perfetto possiamo concepire” – equivalenza che Cartesio assume come implicita e basilare e che viene, poi, ribadita sempre di nuovo dai suoi successori. Ma proprio questa equivalenza o specularità fra piano esperienziale e piano ontologico non viene quasi più considerata nel dibattito sull’argomento ontologico a partire dalla confutazione kantiana<sup>134</sup>. E tutto ciò avviene dacché proprio il problema dell’equivalenza tra (perfezione) reale e (perfezione) conoscibile viene sostituito da Kant con un altro problema, formulabile soltanto nell’ottica fenomenistica maturata in età postcartesiana. Sotto tale profilo, si vuol dire,

<sup>133</sup> Wolff rimanda, quanto alla trattazione delle diverse circostanze per cui un ente passa dallo “stato di possibilità” a quello di attualità, alle diverse parti speciali della metafisica (alla teologia naturale per la “ratio” dell’esistenza di dio, alla cosmologia per l’esistenza dei contingenti, alla psicologia per il peculiare passaggio dalla possibilità all’atto che ha luogo “nella mente umana”), sottolineando poi l’utilità pratico-applicativa di tali considerazioni in sede di fisica, di filosofia morale e politica ecc. (*ibidem*).

<sup>134</sup> Cfr. BARNES (1972: 17 e 67 ss.).

l'interpretazione kantiana della prova ontologica "classica" assume un valore del tutto speciale, poiché avviene all'interno della nuova problematizzazione ontologica procurata dai sistemi del fenomenismo – sistemi che, si vorrebbe ancora sostenere, comprendono ciò che nella storiografia viene comunemente detto razionalismo come pure ciò che viene detto empirismo, una volta che si assuma come centrale per entrambi l'"errore" di affermare la continuità tra ambito del sensibile e ambito dell'intellettuale<sup>135</sup>.

Converrà verificare questo intero nodo problematico con un minimo di dettaglio, iniziando con il Kant precritico che, come subito si vedrà, rispetto a quell'esperimento cruciale che è l'argomento ontologico dice di più (mette un più forte accento sul ruolo della modalizzazione logica nel costituirsi della nostra conoscenza) e di meno (non sviluppa sistematicamente le implicazioni di una distinzione reale tra estetico e logico per la definizione gnoseologica dell'esistenza) che nelle pagine corrispondenti della prima *Critica*<sup>136</sup>.

Il primo scritto kantiano di rilievo per la questione che qui interessa è quello dedicato all'*Unico argomento possibile per l'esistenza di Dio* (1763, Ak II: 63-163), la cui "Considerazione prima" si dedica alla questione dell'esistenza in generale, per affermare innanzitutto che quello di "esistente" non è un predicato, poiché già a un ente possibile qualsiasi non difetta alcuna determinazione e, dunque, alcun predicato (*ibidem*, § 1)<sup>137</sup>. E aggiunge:

pure, noi ci serviamo dell'espressione 'esistenza' come di un predicato; e questo si può fare sicuramente e senza inquietanti errori, purché non ci sia

<sup>135</sup> Si acconsente qui alla tesi storiografica di BENNETT (1974).

<sup>136</sup> Scribano rileva, nel transito dal saggio sull'*Unico argomento* alla prima *Critica*, essenzialmente una doppia amplificazione: "lo schema disegnato nello scritto precritico si amplifica e si complica per il darsi di due circostanze: 1) l'ente materialmente necessario dell'*Unico argomento* è diventato l'ideale trascendentale, ossia il deposito di tutti i predicati possibili che consentono la determinazione completa di ogni concetto [...]; 2) oltre che descrivere una situazione, Kant mira a spiegarne la genesi attraverso le esigenze e le tentazioni inevitabili della ragione" (SCRIBANO 1994: 214).

<sup>137</sup> In tale posizione kantiana si scorge normalmente un'eco di HUME: "Non c'è differenza tra riflettere sopra una cosa semplicemente e riflettere su di essa in quanto esistente: quell'idea, unita all'idea di un oggetto, non aggiunge niente [...] Ogni idea che ci formiamo, è l'idea di un essere; e l'idea di un essere è ogni idea che ci piaccia formare" (1739-40 I, II, 6).

pericolo di voler dedurre l'esistenza da concetti semplicemente possibili, come si suol fare quando si vuole provare l'esistenza assolutamente necessaria (*ibidem*).

Invalidata così la versione wolffiana della prova ontologica, ossia negata ogni eccezione all'avvertenza dello stesso Wolff circa il modo di intendere la "necessità assoluta" delle essenze, rimane però accettato il fatto che l'esistenza la si predichi normalmente. E ciò viene così interpretato da Kant: "Nei casi [...] in cui l'esistenza si presenta come un predicato nel parlare comune, essa non è tanto un predicato della cosa, quanto piuttosto del pensiero che se ne ha"; ad esempio: "al liocorno di mare (*Seeinhorn* = narvalo) spetta l'esistenza, a quello di terra (*Landeinhorn*) no" (*ibidem*). Ossia, quasi incrociando Locke<sup>138</sup> con Hume:

in questa affermazione circa l'esistenza di una tal cosa, per dimostrarne l'esistenza non si indaga il concetto del soggetto, poiché in esso si trovano soltanto predicati relativi alla sua possibilità, bensì l'origine della conoscenza che ho della cosa. Si dice: l'ho vista [...] Perciò non si parla del tutto esattamente quando si dice: il liocorno marino è un animale esistente; [va detto]

<sup>138</sup> Nel libro IV del *Saggio* (1700<sup>4</sup>), al capitolo II ("Dei gradi della nostra conoscenza"), LOCKE formula un problema dell'esistenza ormai inquadrato in quello della realtà del "mondo esterno", quando si trova costretto ad ammettere che oltre a intuizione e dimostrazione (nonché a fede e opinione, che non raggiungono il grado di certezza delle precedenti) si dà "un'altra percezione (*Perception*) della mente che si esercita intorno alla particolare esistenza degli esseri finiti fuori di noi e che [...] va sotto il nome di conoscenza" (§ 14). Rispetto al problema della realtà di tali esseri, Locke ha una risposta perfettamente lineare: "credo ci sia dato un elemento di prova che ci libera da qualunque dubbio. Chiedo infatti a chiunque se non sia invincibilmente consapevole di fronte a se stesso di una percezione diversa quando guarda il sole di giorno e quando vi ripensa di notte; quando di fatto gusta l'assenzio o fiuta una rosa, oppure pensa a quel sapore o a quell'odore. Troviamo in modo altrettanto facile la differenza che c'è fra un'idea qualunque risvegliata nella mente dalla nostra memoria e quella che di fatto ci viene nella mente per il tramite dei sensi, quanto la differenza che c'è fra due qualunque idee distinte" (*ibidem*). Sicché, in conclusione, possediamo "tre gradi della conoscenza: intuitivo, dimostrativo e sensorio (*intuitive, demonstrative, and sensitive*)" (§ 14). Locke preciserà ancora che quanto alla conoscenza "dell'esistenza reale e attuale delle cose, abbiamo una conoscenza intuitiva della nostra propria esistenza, e una conoscenza dimostrativa dell'esistenza di Dio; dell'esistenza di qualunque altra cosa non abbiamo che una conoscenza sensoria, che non si estende al di là degli oggetti presenti ai nostri sensi" (*ibidem* IV, III, § 21).

invece: a un certo animale esistente spettano i predicati che io penso complessivamente [nel concetto di] un liocorno (*ibidem*).

Se non è una predicazione genuina, dunque, l'affermazione dell'esistenza di qualcosa ne sarà la mera attestazione empirica; e quello di "esistere" si distinguerà come tale da ogni altro predicato, che si riferisce essenzialmente a un ente possibile. A questo punto, Kant non fa che riapplicare l'analisi dell'asserzione "il liocorno marino è un animale esistente" al caso della prova ontologica.

Quando dico: Dio è una cosa esistente, pare che esprima la relazione di un predicato con un soggetto. Ma in verità c'è un'inesattezza in questa espressione. A parlare correttamente, si dovrebbe dire: qualcosa di esistente è Dio; ovvero: a una cosa esistente spettano quei predicati che complessivamente contrassegniamo con l'espressione 'Dio' (*ibidem*, § 2).

Lette queste ultime precisazioni, viene da dire che, mentre per Wolff l'esperienza, come posta alla base dell'argomento preontologico, è innanzitutto esperienza di un qualcosa di esistente come di una cosa possibile (e dunque rappresentabile, significabile ecc.), per Kant l'esperienza è innanzitutto il darsi attestabile di un qualcosa in quanto esistente, cui potranno poi accordarsi, o meno, dei predicati che si collocano in una sfera diversa da quella dell'attestabilità: una sfera, cioè, logico-concettuale, ovvero del possibile. Formulata così una concezione dell'esistenza assai prossima a quella quineana ("essere il valore di una variabile"), Kant giunge allora a prefigurare (benché in modo ancora imperfetto) l'argomento dei cento talleri svolto nella prima *Critica*, chiedendosi, di nuovo nella scia di Hume, se sia lecito dire che nell'esistenza di una cosa vi sia più che nella sua semplice possibilità. E risponde di no – ma solo per quanto riguarda il *quid*: infatti "per quanto riguarda il modo, dalla realtà è sicuramente posto di più" (*ibidem*, § 3). In altre parole: "in un esistente non è posto nulla più che in un puro possibile" (i predicati rimangono i medesimi), "ma da qualcosa di esistente è posto più che da un puro possibile" (*ibidem*). Dunque, è in quanto riguarda soltanto il momento della posizione assoluta (cioè la "realtà") di un qualcosa che l'esistenza risulta non predicabile in senso proprio, in quanto cioè volesse riguardare il *quid* di

un qualcosa, perché il *quid* predicabile è interamente compreso già dallo stesso qualcosa concepito come possibile.

Il compito di precisare quali siano le condizioni dell'attestabilità, ovvero della "posizione" che fin qui valeva a caratterizzare il significato di "esistenza", comincia a essere svolto in maniera originale da Kant nell'altro scritto qui decisivo, cioè nella dissertazione su *La forma del mondo sensibile e del mondo intelligibile e i suoi principi* (1770)<sup>139</sup>, di cui importerà innanzitutto la seconda sezione, dedicata alla differenza tra sensibili e intelligibili in generale. Kant, in questa sede, dopo avere tracciato la distinzione tra sensibile e intelligibile<sup>140</sup>, avanza due osservazioni cruciali. Rileva infatti, in primo luogo, che "le cognizioni devono continuare a essere considerate sensitive per quanto grande sia stata la funzione logica esercitata attorno ad esse dall'intelletto" (e fa l'esempio delle conoscenze geometriche; *ibidem*, § 5); e, d'altra parte, ammette che si danno intelligibili in senso stretto, ovvero concetti di oggetti e relazioni non astratti da alcun uso dei sensi (idee pure, cioè, da non confondersi con i concetti astratti, dati solo empiricamente; *ibidem*, § 6). Da tutto ciò non verrà solo la nota critica al continuismo delle gnoseologie di impianto wolffiano (espressa nel successivo § 7)<sup>141</sup>, ma verranno anche le basi della sezione quinta, che illustra il

<sup>139</sup> Ci si discosta qui, per motivi sostanziali, dalla versione italiana del titolo di quest'opera che è stata canonica fino agli ultimi anni, condividendo la scelta interpretativa operata da Hinske nella sua edizione tedesca. L'autore della più recente traduzione italiana, Ciafardone, fa lo stesso, sempre sulla base di un preciso motivo teorico: "lo scritto indaga i principi non del mondo sensibile, bensì della *forma* di esso (l'uomo in quanto essere sensibile con le sue forme intuitive pure dello spazio e del tempo), e il principio non del mondo intelligibile, bensì della sua *forma* (Dio in quanto 'architetto' e 'creatore' del mondo), come mostrano chiaramente i titoli delle sezioni III (*De principis formae mundi sensibilis*) e IV (*De principio formae mundi intelligibilis*)" (cfr. KANT 1763, trad. it., "Note": 73).

<sup>140</sup> Si noti che Kant traccia in realtà due distinzioni, ponendole come equipollenti: quella tra sensibile e intelligibile (*ibidem*, § 3) e quella tra materia e forma (*ibidem*, §§ 4 ss.), su cui basa la differenza tra uso reale e uso logico dell'intelletto.

<sup>141</sup> Kant vi ribadisce la tesi di una differenza reale (e non meramente logica) tra estetico e intellettuale, ma fornendone innanzitutto una fondazione psicologico-empirica, affermando cioè che i dati sensitivi possono essere distinti e quelli intellettuali confusi, come avviene ad es., rispettivamente, nella geometria e nella metafisica. Tale argomento permarrà costante nella produzione kantiana; ancora nella *Logica Jäsche* (al cap. V dell'"Introduzione", Ak IX: 33-39) troviamo quella che forse è una delle ultime revisioni della terminologia leibniziana del chiaro e del distinto, dove Kant fa dipendere, rispettivamente, la chiarezza o l'oscurità di una conoscenza dalla conoscenza che l'accompagna; e

“Metodo riguardo all’elemento sensitivo e all’elemento intellettuale in questioni metafisiche”, vero punto di snodo per l’elaborazione della prospettiva critica della maturità. In queste pagine, Kant afferma che in metafisica, la quale non ha principi dati intuitivamente, non l’uso detto il metodo, né l’uso dell’intelletto è solo logico, bensì l’uso dell’intelletto circa i principi è reale (il retto uso della ragione costituisce gli stessi principi): insomma, il metodo così inteso precede ogni scienza (*ibidem*, § 23). Ma la precede innanzitutto negativamente: proprio le vie di una conoscenza metafisica aprioristica vengono così sbarrate, se si intavola un discorso metodico volto in primo luogo a prevenire quel “contagio tra cognizione sensitiva e cognizione intellettuale” (*ibidem*) che, in virtù di presupposti che non avevano fatto pienamente i conti con il fenomenismo, vizia per forza la metafisica wolffiana.

I due scritti appena ricordati sono certo diversi quanto a obiettivi e a originalità: in ogni caso, una volta stabilito perché quello di “esistere” non è un predicato e una volta respinto quel modello metafisico e gnoseologico che permette la contaminazione tra cognizione sensitiva e cognizione intellettuale, sono raccolti ormai tutti gli elementi utili a confutare la prova ontologica che passeranno nella prima *Critica*. Ma, soprattutto, è ormai ben visibile come l’erroneità di tale prova risulti per Kant argomentabile assumendo che alla sua base stia un significato scorretto della nozione di esperienza. Resta tuttavia aperta una questione che riceverà piena risposta solamente dal Kant critico; e cioè: che significato ha ammettere come naturale la possibilità di una simile contaminazione tra sensitivo e intellettuale?

la distinzione dalla consapevolezza “del molteplice che in essa è contenuto”. Soprattutto, Kant vi discrimina tra una “distinzione sensibile” e una “distinzione intellettuale”. Ecco l’esempio della prima: vedo “la via lattea come una banda biancastra; i raggi luminosi delle singole stelle che vi si trovano devono necessariamente essere pervenuti al mio occhio. Ma la rappresentazione che ne avevo non era chiara e diventa distinta solo col telescopio, perché adesso scorgo le singole stelle contenute in quella banda color latte”. Ed ecco l’esempio della seconda: il rendersi conto che il concetto di virtù contiene come sue note “1) il concetto della libertà, 2) il concetto dell’adesione a regole (il dovere), 3) il concetto del predominio sulla forza delle inclinazioni, in quanto esse si oppongono a quelle regole”. A tale differenziazione fa da riscontro quella tra “perfezione estetica” e “logica”: mentre la seconda si fonda sull’accordo della conoscenza con l’oggetto, la prima “consiste nell’accordo della conoscenza col soggetto e si fonda sulla particolare sensibilità dell’uomo”.

## 2. Esistenze sensibili, essenze ideali

Si è rinviati, a questo punto, decisamente alla confutazione dell'argomento ontologico come svolta nella "Dialettica trascendentale". Si tratta di uno dei brani della prima *Critica* più difficilmente segmentabili, per cui varrà la pena di provare innanzitutto a isolarne in modo schematico gli snodi principali. Dunque, va subito detto che Kant presenta l'argomento "classico", nella sua versione interamente modalizzata, impostando cioè la discussione sullo statuto ontologico di un'"entità (*Wesen*) assolutamente necessaria" (A 592 / B 620). Poste le cose in questo modo, la soluzione, a questa altezza della prima *Critica*, parrebbe presto data: abbiamo di fronte una "semplice idea", per quanto necessaria alla ragione, e necessaria in un duplice senso, regolativo e negativo – ciò che però non ne può dimostrare affatto la "realtà oggettiva" (*ibidem*)<sup>142</sup>. Il problema – anzi, ciò che pare "uno strano controsenso (*befremdlich und widersinnlich*)" – sta però qui:

l'argomentazione che porta da un esistente (*Dasein*) in generale a un esistente assolutamente necessario sembra pressante (*dringend*) e corretta, ma al contempo ha contro di sé tutte le condizioni dell'intelletto per elaborare un concetto di una siffatta necessità (*ibidem*).

Il passo appena citato, solo in apparenza facile, presenta forse delle difficoltà che non conviene ascrivere semplicemente a trascuratezza stilistica. Invece, vanno isolati fin da subito due nuclei problematici di ordine piuttosto generale e non immediatamente ricavabili dalle parole di Kant appena citate, ma che evidentemente forniscono le linee guida delle argomentazioni messe in campo nel prosieguo della sezione. Che sono: 1) il problema del passaggio da un genere (ovvero

<sup>142</sup> Basterebbe infatti rimandare all'affermazione contenuta nelle primissime pagine dell'"Analitica", secondo cui "la modalità dei giudizi è una loro funzione del tutto particolare, caratterizzata dal non contribuire in nulla al contenuto del giudizio [...] ma di concernere soltanto il valore della copula in rapporto con il pensiero in generale" (A 74 / B 99-100) – una dottrina già estesa in quella dei "Postulati del pensiero empirico", dove la confutazione dell'argomento ontologico (in forma modalizzata) come svolta nella "Dialettica" è prefigurata pienamente, incluse le precisazioni intorno alla necessità che, in un uso empirico delle categorie (l'unico peraltro ammissibile nel conoscere genuino), le categorie vengano riferite all'esperienza possibile.

da un modo) di esistenza a un altro (nel brano precedente, da un'esistenza "in generale" a una singola esistenza necessaria) come passaggio in qualche maniera naturalmente forzato; e, in subordine al primo problema, quello 2) di precisare quali siano le difficoltà per l'intelletto nell'affrontare un simile passaggio.

Ora, nell'ordine testuale, il primo problema affrontato da Kant è, dei due, quello che appare il subordinato. Kant rileva infatti subito come "in ogni tempo" rispetto all'ente assolutamente necessario "più che preoccuparsi di stabilire se e come sia possibile anche soltanto concepire qualcosa del genere, ci si è dedicati a dimostrarne l'esistenza" (*ibidem*), rileva cioè come quel passaggio così "strano" dall'esperire l'esistenza delle cose comuni ad argomentare circa l'esistenza necessaria sia stato, di fatto, continuamente praticato. E va notato come proprio nel separare la facilissima definizione verbale di quest'ultimo concetto dalla sua ben più problematica pensabilità (più esattamente, aggredendo in quanto solo verbale la nozione dell'assoluta impensabilità del non essere di una cosa) Kant traduca la definizione di ente assolutamente necessario in quella di "qualcosa il cui non essere è impossibile" (*ibidem*)<sup>143</sup>. La mossa appare infatti calcolata: così facendo, Kant inizia a spostarsi verso il primo e il principale dei due problemi, ossia inizia a introdurre il tema della esemplificabilità di un simile ente nell'esperienza conoscitiva – riuscendo a portare in campo tutti gli strumenti di cui si era munito nell'ultimo capitolo dell' "Analitica" ("Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in *Phaenomena* e *Noumena*"). E, nella fattispecie, adduce innanzitutto il caso degli enti geometrici (esemplificati, come già in Wolff, dal trian-

<sup>143</sup> Per una più dettagliata delucidazione di questo passaggio, cfr. JOHNSON (1981: 724-737). Per una valutazione critica del modo in cui MALCOLM (1960) interpreta il rapporto che si dà nella prova ontologica "classica" tra le formule di "esistenza (logicamente) necessaria" e di "impossibilità (logica) della non esistenza", cfr. SCRIBANO (1994: 20-26). Va osservato, ancora, che la pregevole discussione svolta da Bennett considerando traducibili gli argomenti kantiani in quelli di MALCOLM (1960), relativi alla sola esistenza necessaria (BENNETT 1974: 232-237), non pare del tutto pertinente: come si vedrà, a Kant non preme infatti giungere alla conclusione di Malcolm ripresa da Bennett, secondo cui "poiché 'esistente' non dovrebbe apparire in alcun termine definitorio, 'esistente in modo necessario' non dovrebbe figurare affatto" (*ibidem*, 236); piuttosto, a Kant importerà concludere su un'affermazione del tipo "qualcosa di necessariamente esistente non è un oggetto genuino".

golo fornito delle sue proprietà essenziali) in quanto le proposizioni che vi si riferiscono sono assolutamente necessarie. Ora, proprio qui si colloca il primo vero argomento kantiano radicalmente negativo sul piano ontologico: “Tutti gli esempi addotti in proposito, senza eccezione, sono tratti soltanto da *giudizi*, mai da *cose* e dalla loro esistenza” (A 593 / B 621). Da questo momento in poi, introdotta cioè la separazione tra sfera logica e sfera del reale, il discorso di Kant può svilupparsi per confutazioni successive che lo portano verso l’atto conclusivo, vale a dire la ripresa dell’argomento precritico della surrezione, applicato alla questione dello statuto esistenziale di cento ipotetici talleri rispettivamente solo concepiti oppure effettivamente percepibili. Più in dettaglio, nel discorso kantiano si possono isolare qui cinque passaggi.

1) Si torna innanzitutto a mettere in campo la distinzione, già invocata, fra “giudizi” e “cose”.

Se in un giudizio identico nego il predicato e mantengo il soggetto, ne risulta una contraddizione; io dico perciò che quel predicato spetta necessariamente a questo soggetto. Ma se nego il soggetto assieme al predicato, non sorge nessuna contraddizione, visto che *non c’è più nulla* con cui si possa entrare in contraddizione (A 594 / B 622).

Torna così l’esempio geometrico (è contraddittorio porre un triangolo e negarne i tre angoli, mentre non lo è negare il darsi di un triangolo) utilizzato per dimostrare che lo stesso vale anche per l’ente assolutamente necessario (posto dio, è contraddittorio negarne l’onnipotenza, ma nel negare dio non è insita alcuna contraddizione; A 595 / B 623).

2) Si passa quindi a smascherare una possibile *petitio principii*.

Non rimane dunque alcun’altra via di scampo se non quella di dire: si danno soggetti che non possono assolutamente venire negati [...] Ma ciò equivarrebbe a dire: si danno soggetti assolutamente necessari; un presupposto, questo, la cui legittimità è appunto qui messa in questione e la cui possibilità va provata (*ibidem*).

3) Nello stesso giro di questo capoverso, tuttavia, Kant rileva come la *petitio principii* non riposi su una tautologia semplice. Ribadendo infatti che è impossibile formarsi il concetto di una cosa “che, una volta negata insieme a tutti i suoi predicati, farebbe insorgere una contraddizione”, Kant ricorda che senza contraddizione è peraltro impossibile avere “mediante semplici concetti puri *a priori*” un qualche criterio di impossibilità (A 595-6 / B 623-4).

4) Si affaccia così l'ultimo sottoargomento a favore, e cioè quello dell'unicità del concetto del più reale fra gli enti. Che si articola, del tutto nella scia dell'argomento “classico” di Anselmo (e della prova *a priori* di Wolff), nell'affermazione della possibilità di tale ente in quanto pensabile, nella deduzione dell'esistenza dalle sue proprietà e nella *reductio ad absurdum* della sua negazione (negando la cosa, si negherebbe in questo caso la possibilità interna della cosa, cioè la sua essenza). Kant svolge allora due controargomentazioni. La prima, sviluppata in sordina (in una nota), non viene sfruttata appieno da Kant – molto verosimilmente poiché coinvolge fin da subito opzioni epistemologiche troppo pesanti, che ricompariranno comunque in maniera più graduale nello sviluppo della seconda<sup>144</sup>. La seconda controargomentazione è invece quella che porta al caso dei cento talleri, denunciando come fallace l'introdurre la nozione di esistenza nel concetto di una cosa. Questa si svolge in due fasi, muovendo dalla questione se una predicazione di esistenza sia analitica oppure sintetica.

5.1) Prima opzione: la predicazione di esistenza è analitica. Ma in questo caso l'esistenza della cosa non aggiunge nulla al “pensiero della cosa”: e allora, o si tratta di un'entità puramente mentale (“il pensiero che è in voi dovrebbe essere la cosa stessa”), o si ricade nella *petitio principii* (“avete presupposto un'esistenza come appartenente alla

<sup>144</sup> Kant ammonisce che “il concetto che non contraddice a se stesso” è “ben lungi dal dimostrare la possibilità dell'oggetto”, giacché occorre distinguere tra “possibilità dei concetti (logica)” e “possibilità delle cose (reale)”: infatti, in base al criterio logico della possibilità, un concetto è possibile se non è autocontraddittorio, ma può comunque risultare vuoto, quando cioè “non si provi distintamente la realtà oggettiva della sintesi onde il concetto è prodotto” (A 596 / B 624, nota). L'opzione epistemologica forte in questione è quella che pretende una genesi realmente sintetica affinché un concetto sia sicuramente non-vuoto.

possibilità, dando poi a vedere di ricavare l'esistenza dalla possibilità interna"; A 597 / B 625).

5.2) Seconda opzione: si assume che la predicazione di esistenza ("com'è giusto che faccia ogni uomo ragionevole") sia sintetica (A 598 / B 626). In tal caso, però, il predicato (o pseudopredicato) di esistenza può essere negato senza contraddizione, visti gli argomenti già considerati (cfr. A 595 / B 623).

A questo punto, Kant tira le somme. Il pervicace tentativo di mantenere la validità dell'argomento ontologico sarebbe dovuto a una persistente "illusione", quella che sorge dallo "scambio di un predicato logico con un predicato reale (cioè con il predicato che determina una cosa)"; e mentre da predicato logico può fungere "qualsiasi cosa" (persino il medesimo soggetto, come nelle tautologie), solo il predicato reale "si aggiunge al concetto del soggetto" e "lo accresce" (*ibidem*). Ma il semplice essere non è un predicato reale, mentre la copula non fa che mettere in relazione soggetto e predicato, ossia oggetto e concetto (A 598-9 / B 626-7).

Per comprendere come la "cosa" data nell'esperienza wolffiana risulti qui del tutto dissolta, va tenuto fermo questo passaggio da "soggetto e predicato" a "oggetto e concetto", e bisogna seguire ancora Kant per un tratto. Se concediamo quanto detto sinora, abbiamo che "oggetto e concetto non possono avere che un contenuto rigorosamente identico", per cui al secondo "nulla può essere aggiunto per il fatto che il suo oggetto sia pensato come assolutamente dato (mediante l'espressione 'è')"; e giacché il concetto "esprime semplicemente la possibilità", "il reale non contiene nulla di più che il semplicemente possibile". In questo senso, cento talleri reali non "contengono" nulla di più che cento talleri possibili, benché la loro equivalenza non sia tale "rispetto alle mie disponibilità economiche" – ossia, "riguardo alla realtà", giacché qui "l'oggetto non è semplicemente contenuto in modo analitico nel mio concetto, ma si aggiunge sinteticamente al mio concetto" (A 599 / B 627)<sup>145</sup>. Ed è allora chiaro che

<sup>145</sup> Qui risulta pertinente la critica di Bennett alla tesi secondo cui una proposizione esistenziale non aggiunge nulla a una proposizione determinativa, anche completa; per Bennett, al contrario, si può sostenere che "ciò che esiste è *sempre* 'più di quanto avevamo pensato nel concetto'", negando la possibilità di una determinazione completa e sostenendo che se potessimo davvero "determinare completamente" una cosa nel con-

la sintesi di cui qui si tratta – fra oggetto e concetto – risulta davvero speciale, e tale da mettere in crisi ogni trattazione del problema dell'esistenza da parte di un'ontologia essenzialistica, entro cui una simile sintesi non ha spazio legittimo.

Bisogna ora restare su questo punto, perché è proprio qui che Kant si avvicina (ma in maniera ben più meditata che negli scritti precritici) al Locke che prevede un'apposita “conoscenza sensoria” dell'esistenza delle cose del “mondo esterno” (cfr. *supra*, p. 135, n. 138). Quando ne va davvero dell'esistenza, infatti, per Kant non ne può andare semplicemente di un rapporto tra soggetto e predicato intesi come due concetti, bensì innanzitutto della relazione tra oggetto e concetto, la quale si dà quando lo “stato complessivo del mio pensiero” sottostà alla condizione per cui la conoscenza dell'oggetto inteso risulta “possibile anche *a posteriori*” (A 600 / B 628). Sicché nel caso degli oggetti sensibili non è possibile sbagliarsi in proposito, scambiando il “mero concetto della cosa” con “l'esistenza della cosa” (*ibidem*). Sul piano (logico) dell'intelletto, invece, non si darà mai alcun criterio per distinguere tra esistenza e semplice possibilità (A 601 / B 629), pur possedendo sempre, come si è visto, il criterio (solo negativo) del principio di contraddizione. Ossia: nel caso di un oggetto genuino, “in virtù dell'esistenza” tale oggetto “viene pensato come contenuto nel contesto di tutta quanta l'esperienza”, con il che il suo concetto non si accresce affatto, ma il nostro pensiero riceve “una percezione possibile in più” (A 600-1 / B 628-9). Dobbiamo in altre parole (cioè secondo la direzione inversa rispetto a quella che porta dall'oggetto al concetto) “uscir fuori” da un concetto, se vogliamo “attribuire l'esistenza” al suo oggetto: e ciò può avvenire solo riguardo agli oggetti dei sensi, “mediante la connessione con una determinata percezione, secondo leggi empiriche” (A 601 / B 629). Insomma, esiste solo ciò che – letteralmente – ha un senso<sup>146</sup>, soltanto ciò

retto “forse questo *ci porterebbe* automaticamente a pensarla come esistente” (BENNETT 1974: 230). L'argomentazione non pare tuttavia esauriente, giacché non tocca l'estensione kantiana dei criteri di predicabilità all'esperienza *possibile*, ciò che in effetti rende superflua l'ipotesi di una determinazione (ma anche di una determinabilità) concettuale completa di un oggetto ai fini di una posizione di realtà.

<sup>146</sup> Altrove, e cioè sempre nel capitolo conclusivo dell' “Analitica” dedicato alla distinzione tra fenomeni e noumeni, Kant afferma sintomaticamente che senza rendere sen-

che potremmo almeno virtualmente collocare nel contesto dei nostri percetti, per quanto possiamo avere un'idea di molti altri enti per i quali è tuttavia impossibile discriminare tra possibilità ed esistenza.

Rispetto alla confutazione precritica, a parte gli spostamenti di accento, compaiono allora almeno tre elementi nuovi, tutti relativi, come si è anticipato, alla riflessione kantiana iniziata con la *Dissertazione* del 1770 circa la possibilità di una contaminazione tra elemento sensitivo ed elemento intellettuale.

1) L'argomento ontologico riposa su di una illusione logica – e non nel senso poi divenuto triviale di una caratterizzazione della ragione che, diversa dall'intelletto, eroicamente e coattivamente si spinge oltre i propri limiti, bensì nel senso che tale illusione può darsi solo sul piano logico, mentre non può darsi nella conoscenza degli oggetti genuini, entità sensibili o esperienze possibili che siano.

2) D'altra parte (e si ricordi qui il richiamo alla “connessione con una determinata percezione, secondo leggi empiriche”) l'esistenza non si sente in modo immediato, non è un semplice dato dell'*aisthesis* fra gli altri, ma veramente la si attribuisce mediante un atto sintetico, ossia solamente quando si “esce” da un concetto il cui carattere di possibilità, come tale, è fuori di ogni spazio e di ogni tempo determinato<sup>147</sup>.

3) Per la distinzione reale fra *aisthesis* e *noesis*, così come viene precisata nella discussione dell'argomento ontologico, alle rappresentazioni puramente logiche risulta mancare del tutto una qualità che spetta unicamente a quelle estetiche: quella di poter cogliere l'esistenza dei loro oggetti. Il piano logico-concettuale, privo di ogni criterio per distinguere la possibilità dall'esistenza, rispetto a tale distinzione è del tutto cieco. Ma, viceversa, alle rappresentazioni estetiche

sibile un concetto astratto, vale a dire senza “mostrare nell'intuizione l'oggetto ad esso corrispondente”, il concetto “rimarrebbe (come si dice) senza *sensu*, cioè senza significato” (A 240 / B 300).

<sup>147</sup> Barnes, che discutendo delle posizioni assunte sull'argomento ontologico pone Kant fra i rappresentanti della tesi quineana dell'“esiste tutto”, finisce per richiamarsi a Locke, affermando che “esistere, nel suo senso primario, è essere – non qualche *cosa*, ma in qualche *luogo*, e dunque in qualche tempo” (BARNES 1972: 63). Si vorrebbe solo ricordare che questa definizione si accorda perfettamente con quella kantiana di realtà, fornita nello “Schematismuskapitel” (A 143 / B 182-3).

manca (e in linea di principio) la possibilità di una piena determinazione quanto al loro *quid*. In breve: il rapporto fra estetico e logico non si configura più soltanto come una differenza reale, ed essenziale per il darsi della conoscenza. Oltre a ciò, il rapporto fra estetico e logico si configura anche come un chiasma; estetica e logica sono definite da una deficienza speculare e simmetrica: rispetto alla capacità di attuare una piena determinazione del *quid* / rispetto alla capacità di coglierne l'esistenza.

Si vorrebbe infine azzardare un tentativo di chiarimento intorno a quest'ultimo problema. Che andrebbe forse riformulato così: posto che la conoscenza riferita a oggetti possa venire spiegata interamente nei termini kantiani di una mediazione fra sensi e intelletto, e data inoltre la carenza speculare di estetica e logica, la quale fa sì che non si dia conoscenza se non di oggetti (magari solo virtualmente esperibili), quale modo c'è per distinguere un mero gioco (solo logico) con le rappresentazioni da un possibile uso legittimo del pensiero inoggettivale, come è ad esempio l'impiego delle idee della ragione per scopi euristici?<sup>148</sup> La formulazione che si è appena scelta dovrebbe permettere di utilizzare ai fini di un chiarimento il brano in cui Kant definisce la rappresentazione come il genere di tutti gli atti o manifestazioni del conoscere e passa quindi a elencarne le specie (Dialettica, I, I, "Delle idee in generale"; A 312 / B 368 ss.), sunteggiato nella seguente tabella.

<sup>148</sup> Si è spesso ravvisato (cfr. ad es., di recente, KRINGS 1996) nella dialettica trascendentale non solo il perseguimento di un fine negativo, ma anche la risposta a una precisa domanda cui non può rispondere l'analitica, ossia: "Come possono le esperienze in generale, ovvero gli oggetti in generale, costituire un 'sistema' empirico [...] e non un mero aggregato?" (*ibidem*, 228). Anche per Krings tale risposta consiste nel definire la funzione regolativa delle idee in quanto differenti dai concetti di oggetti – risposta che si prolungherà poi in una terza *Critica* intesa innanzitutto in un senso genuinamente epistemologico (*ibidem*, 229; ma cfr. pure GARRONI 1998).

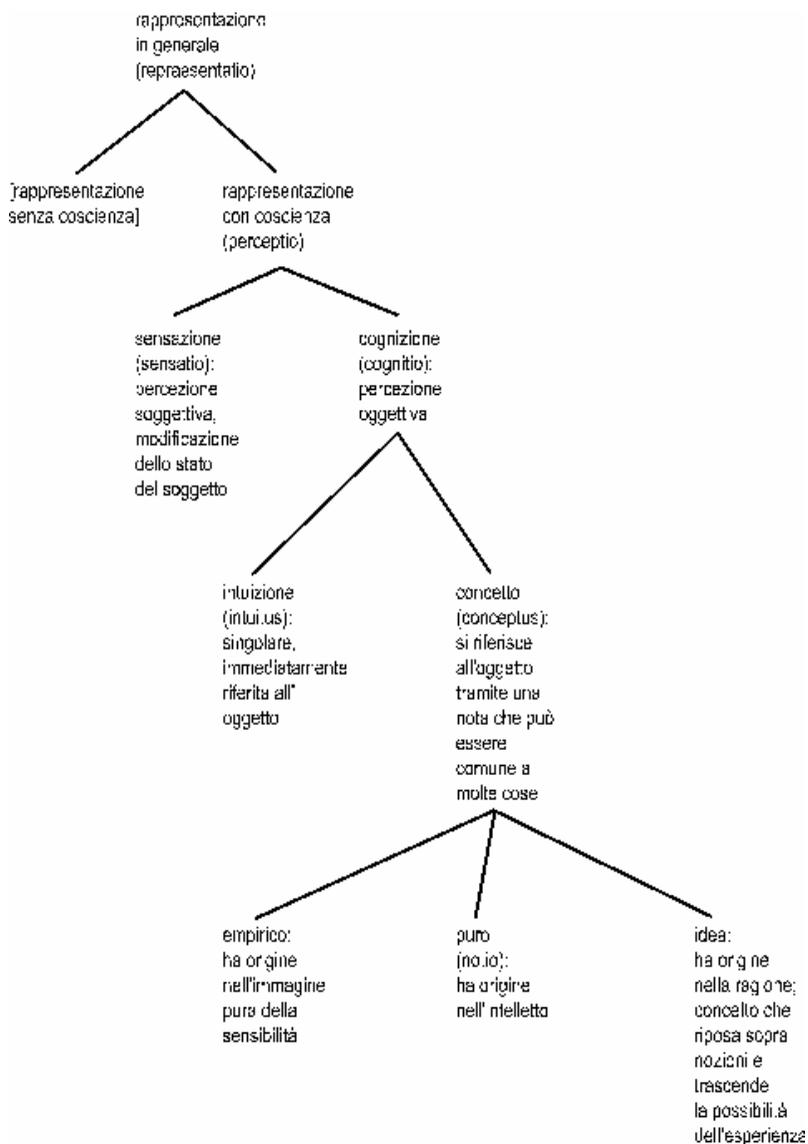


Fig. 11

Nel brano corrispondente, Kant definisce la rappresentazione come genere e passa poi a elencarne le specie: ma, più esattamente,

dopo avere invitato a intendere il termine “idea” nel suo significato platonico originario (ciò che qui più di tutto gli preme), elenca in successione graduale altri termini, più adatti a significare le altre specie di rappresentazioni, e infine afferma: “Per chi si sia ormai abituato a questa distinzione, deve riuscire insopportabile il sentir chiamare idea la rappresentazione del colore rosso” (A 320 / B 377). Quest’ultima frase sembra denunciare l’obiettivo polemico dell’intero discorso kantiano, e così chiuderlo. Ma il fatto di rilievo è ancora un altro: nella progressione che guida questa struttura classificatoria ascendente, e che *grosso modo* porta dall’estetico al logico e infine all’ideale, l’intera serie si colloca fra due estremi che segnano, insieme, due limiti; e questo dato saliente non viene che rinforzato da due ulteriori osservazioni.

1) Benché Kant si serva di questo schema per biasimare l’uso di “idea” per riferirsi al colore rosso, qui il “rosso” in realtà può via via ricadere sotto ognuna delle specie della rappresentazione, fuorché sotto le specificazioni del concetto<sup>149</sup>.

2) Anche la definizione generica del concetto è in qualche modo problematica in se stessa: Kant, quando rammenta che la conoscenza è intuizione o concetto, precisa: “*intuitus vel conceptus*” (*ibidem*). Ora, questo uso del “vel” sembra richiamare l’intero ambito delle questioni dispiegate nella confutazione dell’argomento ontologico (e, in generale, nella “Dialettica”), ma d’altra parte ancora non interpreta il darsi di idee intese nel senso originario voluto da Kant.

Dunque: nello schema interpretativo fin qui ricostruito, alla conoscenza oggettuale (esteticamente) vuota, intesa dalle percezioni senza coscienza<sup>150</sup>, sembra corrispondere simmetricamente, al grado superiore, la conoscenza non oggettuale (vuota in senso assoluto) intesa dalle idee. Entrambi questi casi limite della rappresentazione sembrano inoltre corrispondere ai rispettivi difetti (incapacità di attingere certezza / incapacità di attingere all’esistenza) dell’estetico e del logi-

<sup>149</sup> Specificazioni che sono però a loro volta problematiche rispetto alla definizione generica del concetto come cognizione riferita all’oggetto “mediatamente, tramite una nota, che può essere comune a più cose” (A 320 / B 377), giacché tale definizione sembra calzare solo per i concetti empirici.

<sup>150</sup> Che è parso necessario congetturare al grado inferiore delle rappresentazioni, interponendole sotto il vertice dello schema.

co. Ma, ciò che più importa, proprio ponendo uno zero di oggettualità a entrambi i suoi estremi, lo schema disegna una progressione ascendente delle rappresentazioni che salva sia la dicotomia fondamentale tra estetico e logico (insieme con la dottrina del carattere oggettuale di ogni conoscenza genuina), sia una funzione alle idee intese precisamente come “archetipi delle cose stesse” (A 313 / B 370) – funzione che, al di là della lettera kantiana, può essere riconosciuta anche nell’“essenza necessaria” di Wolff, quando si consideri che, al pari dell’idea platonica, configura una “cosa” che appare vuota soltanto rispetto all’esistenza in atto e attestata dall’*aisthesis*, ciò che vale a specificarne il senso di “complemento della possibilità”.

A questa lettura può essere dato un ulteriore appoggio. Alla lode di Platone intessuta da Kant nell’intorno del brano della prima *Critica* appena interpretato fa da riscontro, altrove, l’accusa rivolta a una linea di pensiero che, incentrata sull’asse Leibniz-Wolff, risalirebbe proprio a Platone.

Un grande errore della scuola leibniziano-wolffiana fu quello di fare consistere la *sensibilità* soltanto nelle rappresentazioni indistinte, e l’*intellettualità* nelle distinte, e quindi di vedere una differenza soltanto *formale* (logica) della coscienza, anziché *reale* (psicologica), riguardante cioè non la forma, ma anche il contenuto del pensiero. In tal modo si faceva risiedere la sensibilità soltanto in una *mancanza* (mancanza di chiarezza delle rappresentazioni parziali), cioè nella mancanza di distinzione, e invece la natura della rappresentazione intellettuale nella distinzione, laddove la sensibilità è qualcosa di molto positivo e costituisce un’aggiunta indispensabile alla rappresentazione dell’intelletto per produrre una conoscenza.

Leibniz è il vero colpevole. Poiché egli, attaccato alla scuola platonica, ammetteva delle intuizioni intellettuali pure innate, delle idee, le quali nell’animo umano sarebbero attualmente soltanto oscurate e che, analizzate e illuminate dall’attenzione, ci darebbero la conoscenza degli oggetti come sono in se stessi (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak VII: 140-1, § 7, nota).

Quest’apologia dell’estetica, dunque, fa da *pendant* alla critica della logica, ovvero della metafisica wolffiana che si è letta nella confutazione kantiana della prova ontologica fin qui considerata. Con la sua confutazione della prova ontologica, cioè, Kant sospinge (e sostanzialmente, non sul solo piano della terminologia disciplinare) quella

che per Wolff era un'ontologia sul terreno della logica – su quello, cioè, che anche per Wolff era il terreno del concetto – staccato ormai del tutto, in virtù di una distinzione metafisica tra estetico e logico, dal terreno del reale. Resta però da dire che, se interpretata come un concetto kantiano, l'essenza wolffiana si manifesta con il carattere “pieno”, intenzionale e doxastico, proprio dell'esperienza sensibile – ma finisce tuttavia per porre dei limiti alla sensibilità, al pari dell'istanza kantiana dell'intelletto (A 288 / B 344)<sup>151</sup>, in quanto le pone come limite quello del possibile. In tale prospettiva, la concezione wolffiana dell'esistenza come complemento della possibilità – complemento sempre possibile per ogni qualcosa in generale – si rispecchia in quella dell'oggetto determinato soltanto con il pensiero, in un modo cioè che “pur essendo una semplice forma logica senza contenuto, ci sembra invece costituire una modalità di esistenza dell'oggetto in sé (noumeno)” (A 289 / B 346).

<sup>151</sup> Istanza che, per Kant, a questo scopo si costruisce un noumeno: “Il concetto di noumeno non è quindi il concetto di un oggetto, ma il problema, che la nostra sensibilità porta inevitabilmente con sé, se possano sussistere oggetti del tutto indipendenti dall'intuizione sensibile. A un problema del genere non è possibile che dare una risposta indeterminata, e precisamente quella che segue: dato che l'intuizione sensibile non si rapporta a tutte le cose indifferentemente, resta un posto vacante per oggetti diversi, i quali pertanto non possono essere negati in linea assoluta, ma neppure possono venire accolti come oggetti del nostro intelletto, mancando nei loro riguardi un oggetto determinato (visto che ogni categoria è incapace di determinarlo)” (A 287-8 / B 344).

## Conclusioni

Con Wolff, l'ontologia viene a stabilizzarsi e strutturarsi come una disciplina posta alla base dell'albero delle scienze filosofiche, e in termini tali da avere influenza ben al di là del quadro tardoscolastico-illuministico in cui ciò si compie. Lo testimonia già, ad esempio, la definizione che ne è ripresa nella *Encyclopédie*.

Poiché gli esseri – sia spirituali, sia materiali – hanno alcune proprietà generali (come ad es. l'esistenza, la possibilità, la durata), l'esame di tali proprietà costituisce innanzitutto quel ramo della filosofia da cui tutti gli altri derivano in parte i loro principi; e lo si chiama *ontologia*, o scienza dell'essere, o *metafisica generale* (D'ALEMBERT, in *Encyclopédie*, “Discours préliminaire”: § 71).

Ma, con ciò, tale disciplina viene anche a consolidarsi nella forma di un tipo preciso di ontologia, quello in cui la scienza dell'“ente in quanto tale” viene di fatto ad approssimarsi a una dottrina dei primi elementi costitutivi delle essenze delle “cose”, fino a diventarne quasi indistinguibile. Le essenze di cui tratta, però, non sono determinate in senso strettamente sostanzialistico – ovvero intese come ciò per cui una cosa è quel che è, anziché un'altra cosa, secondo la definizione seminale di Aristotele (Met Z, 1). Un'ontologia di tipo wolffiano (e, storicamente, la disciplina che per prima incontriamo con questo nome nelle vicende della filosofia moderna) non risponde cioè alla domanda metafisica sul “che cosa” di un ente qualsiasi, bensì a questa stessa domanda focalizzata sul carattere necessariamente possibile di ogni qualcosa. Di qui la normalità della dottrina che, entro tale ontologia, imposta il problema dell'esistenza come il problema del “complemento della possibilità” – lasciando aperto, come laterale, quello della legittimità di definire tale “complemento” nei termini di una proprietà ascrivibile a questo o a quell'ente.

Se ciò è vero, e considerando le vicende moderne – non irriducibili l’una all’altra – del sostantivo “ontologia” e dell’aggettivo “ontologico”, sarà allora ragionevole affermare che l’ontologia moderna e contemporanea, che appare invece strettamente incentrata sulla questione dell’esistenza, ha le proprie radici storiche non soltanto nella via per cui si è costituita l’ontologia wolffiana, ma (almeno) anche in un’altra, lungo cui tale questione è venuta a chiamarsi, appunto, “ontologica” in senso eminente. Questa seconda via, poi, non appare affatto unitaria, bensì composta *grasso modo* da due strade parallele, ovvero dalla disputa sugli universali (in quanto vertente sul loro statuto “ontologico” – come normalmente si dice oggi) e soprattutto dal dibattito sulla dimostrazione “ontologica” dell’esistenza di dio, entro cui vengono a separarsi il significato in senso “logico” e in senso “statistico” di esistenza (cfr. *supra*, cap. VI). Questi due dibattiti hanno a lungo vissuto di una vita propria (e indipendente dagli sviluppi per cui si è a un certo momento creduto necessario istituzionalizzare la metafisica generale sotto il nome di ontologia), tanto che nella nostra contemporaneità esibiscono una ben diversa presenza e vivacità. Ma, con un’evidenza particolare per il secondo, convergono già nell’essenzialismo proprio dell’ontologia di matrice wolffiana, sino a condividere la crisi da essa patita nel momento in cui la “rivoluzione copernicana” viene resa permanente nel kantismo. In altri termini ancora, la questione dell’esistenza, che diventa centrale nell’ontologia postkantiana e poi contemporanea, risulta in effetti un problema autonomo, per quanto trapiantato con esiti problematici su un terreno particolarmente fertile quanto equivoco, ossia quel particolare essenzialismo che con Wolff ha preso stabilmente il nome di ontologia.

E fin qui si tratta di una tesi di cornice – storiografica e teorica – riguardante la storia delle idee. Perché essa regga, o cada, non importa cioè che vada giudicato come più o meno estrinseco ognuno dei diversi motivi per cui la storia dell’ontologia di tipo wolffiano si sarebbe di fatto intrecciata strettamente con le due questioni “ontologiche” appena citate. Ma le pagine che precedono sono state guidate anche da una tesi più circoscritta, e più legata a motivi teorici, relativa cioè al ruolo di una psicologia metafisica che in Wolff avrebbe preso le mosse dalle caratteristiche fondamentali dell’“immagine manifesta”

dell'esperienza umana, facendo sì che proprio con questo autore la cornice di cui sopra riuscisse a racchiudere un quadro sistematico la cui efficacia appare ancora oggi degna di attenzione. Per quest'ultima tesi resta allora da esplicitare una formula conclusiva – tale, se non altro, da renderla più agevolmente impugnabile. Si tenterà di farlo in due parole, nella consapevolezza che essa apre, a sua volta, il problema di esplicitare e analizzare adeguatamente i diversi significati di “esistere” che sono presenti nell’“immagine manifesta” dell'esperienza comune.

Con lo stabilizzarsi di un'ontologia definita in senso essenzialistico, è sembrato naturale che la psicologia (intesa come una disciplina metafisica, non importa se svolta in maniera “dogmaticamente” realistica) potesse dare una risposta al significato di “esistere”, ovvero di “modo di essere”, riferito alle cose esperibili, ordinate secondo una scala ascendente, ma finita, di generalità o astrattezza. Questo, forse, perché le “cose” di cui sempre si parla in ogni ontologia esibiscono la medesima “presenza amodale di un pensiero bene articolato un attimo prima che esso si produca in parole” (BOZZI 1999: 3).



## Rimandi bibliografici

### *Opere di Wolff*

Le opere di Wolff sono citate dalla seguente edizione: Wolff Ch., *Gesammelte Werke*, neu herausgegeben und bearbeitet von J. École - H.W. Arndt - Ch.A. Corr - J.E. Hofmann - M. Thomann, Olms, Hildesheim - New York 1964 ss. A tale edizione rimanda la sigla WGW, seguita dall'indicazione di sezione (I = Deutsche Schriften, II = Lateinische Schriften, III = Materialien und Dokumente), volume/i ecc.

L'unica eccezione è costituita dalla sola opera disponibile in edizione critica, ossia: Wolff Ch., *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Frankfurt - Leipzig 1728, ed. critica a cura di G. Gawlick - L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (FMDA, I, 1)

Per quello che si è definito (cfr. *supra*, pp. 35-37) *opus logico-metaphysicum*, si sono adottate le seguenti sigle, correnti in letteratura.

DL = (1713) *Vernünfftige Gedancken Von den Kräfften des menschlichen Verstandes Und Ibrem richtigen Gebrauche in Erkänntniss der Wahrheit*, Halle ("Deutsche Logik"); riprod. ed. 1751 a cura di H.W. Arndt (WGW I, 1)

DM = (1719) *Vernünfftige Gedancken Von GOTT, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*, Halle ("Deutsche Metaphysik"); riprod. ed. 1751 a cura di Ch.A. Corr (WGW I, 2)

DM2 = (1724) *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 ("Anmerkungen zur deutschen Metaphysik"); riprod. ed. 1740 a cura di Ch.A. Corr (WGW I, 3)

Disc = (1728) *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Frankfurt - Leipzig, ed. critica a cura di G. Gawlick - L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 (FMDA, I, 1)

Log = (1728) *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frankfurt - Leipzig; riprod. ed. 1740 a cura di J. École (WGW II, 1)

Ont = (1729) *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitiones humanae principia continentur*, Frankfurt - Leipzig; riprod. ed. 1736 a cura di J. École (WGW II, 3)

Cos = (1731) *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*, Frankfurt - Leipzig; riprod. ed. 1737 a cura di J. École (WGW II, 4)

PsE = (1732) *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; riprod. ed. 1738 a cura di J. École (WGW II, 5)

PsR = (1734) *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; riprod. ed. 1740 a cura di J. École (WGW II, 6)

TN1 = (1739) *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur*, Frankfurt - Leipzig; riprod. a cura di J. École (WGW II, 7)

TN2 = (1741<sup>2</sup>) *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata. Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et atheismi, deismi, fatalismi, naturalismi, spinozismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur*, Halle; riprod. a cura di J. École (WGW II, 8)

Si segnala infine la presenza di traduzioni italiane per le seguenti opere:

*Logica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bologna 1978;

*Metafisica tedesca con le Annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Milano 2003.

Le traduzioni dei passi citati sono comunque svolte sulla base del testo originale.

### *Altre opere*

Ak = *Kant's gesammelte Schriften*, ed. a cura della Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (e proscutori), Berlin - Leipzig 1900- (nella citazione delle *Critiche* si adopereranno i sistemi di abbreviazione in uso: KrV A = *Kritik der reinen Vernunft* ed. 1781, KrV B = *Kritik der reinen Vernunft* ed. 1787; KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*, KdU = *Kritik der Urteilskraft*)

ALSTED J.H. (1630), *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn; riprod. a cura di W. Schmidt-Biggemann, 4 voll., Stuttgart - Bad Cannstatt

ANONIMO (1745), *Psychologie ou traité sur l'âme, Contenant les Connoissances, que nous en donne l'Experiéce*, par M. Wolf, Amsterdam (riprod. WGW III, 46)

ANSELMO DA CANTERBURY, *Proslogion*, in *A. Anselmi Opera Omnia*. Recens. F.S. Schmitt, Stuttgart - Bad Cannstatt 1968, vol. I

ARNAUD T. (2002), *Le critère du métaphysique chez Wolff. Pourquoi une Psychologie empirique au sein de la métaphysique*, "Archives de philosophie", LXV, 1, pp. 35-46

ARNDT H.W. (1971), *Methodo scientifica pertractatum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Theoriebildung des 17. und 18. Jahrhunderts*, Berlin - New York

AYER A.J. (1956), *The Problem of Knowledge*, Harmondsworth

BARNES J. (1972), *The Ontological Argument*, London - Basingstoke

BARNES J. - SCHOFIELD M. - SORABJI R., a cura di (1979), *Articles on Aristotle. 3. Metaphysics*, London

BAUMANN P. (2002), *Erkenntnistheorie*, Stuttgart - Weimar

BAUMGARTEN A.G. (1739), *Metaphysica*, Halle; riprod. ed. 1779, Hildesheim 1982

BAUMGARTEN A.G. (1750-58), *Aesthetica*, 2 voll., Frankfurt/O; riprod. Hildesheim 1961

BAUMGARTEN A.G. (1769), *Sciagraphia Encyclopaediae Philosophicae*, Edidit Joh. Christian Foerster [1741?], Halle

BAUMGARTEN A.G. (1770), *Philosophia generalis*, Edidit cum dissertatione prooemiali De dubitatione et certitudine Joh. Christian Foerster [1742?], Halle - Magdeburg; riprod. Hildesheim 1968

BEETZ M. (1983), *Transparent gemachte Vorurteile. Zur Analyse der 'praejudicia auctoritatis et praecipitantiæ' in der Frühaufklärung*, "Rhetorik", III, pp. 7-33

BENNETT J. (1974), *Kant's Dialectic*, Cambridge

BILFINGER G.B. (1725), *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectibus*, Tübingen; riprod. Hildesheim 1982

BILLER G. (1986), *Die Wolff-Diskussion 1800 bis 1985. Eine Bibliographie*, in SCHNEIDERS, a cura di (1986), pp. 321-346

BOULNOIS O. (1999), *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIIIe-XIVe siècle)*, Paris

BOZZI P. (1989), *Fenomenologia sperimentale*, Bologna

BOZZI P. (1999), *Frammenti da opere perdute*, "Rivista di estetica", n.s., 10, pp. 3-24

BURKHARDT H. - SMITH B., a cura di (1991), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, München

CAMPO M. (1938), *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano

CARBONCINI S. (1991), *Transzendente Wahrheit und Traum. Christian Wolffs Antwort auf die Herausforderung durch den Cartesianischen Zweifel*, Stuttgart-Bad Cannstatt

CARBONCINI S. (2001), *L'ontologia di Wolff tra scolastica e cartesianismo*, in *École*, a cura di (2001), pp. 70-94

CARTESIO (1641) = *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, vol. VII, *Meditationes de prima philosophia*, ried. a cura del CNRS, Paris 1964

CATALDI MADONNA L. (2001), *Christian Wolff und das System des klassischen Rationalismus*, Hildesheim - Zürich - New York

CATTIN Y. (1986), *La preuve de Dieu. Introduction à la lecture du Prosligion de Anselme de Canterbury*, Paris

CHISHOLM R.M. (1992), *The basic ontological categories*, in Mulligan, a cura di (1992), pp. 1-13

CLEVE J. VAN (1973), *Four Recent Interpretations of Kant's Second Analogy*, "Kant-Studien", 64, pp. 71-87

CORR C.A. (1972), *Christian Wolff's Treatment of Scientific Discovery*, "Journal of the History of Philosophy", 10, pp. 323-334

COURTINE J.-F. (1990), *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris

D'AGOSTINI F. - VASSALLO N., a cura di (2002), *Storia della filosofia analitica*, Torino

DAVIES J., a cura di (2003), *Towards the Semantic Web. Ontology-driven Knowledge Management*, Chichester

DEJNOZKA J. (1996), *The ontology of the analytic tradition and its origins: realism and identity in Frege, Russell, Wittgenstein, and Quine*, Lanham

DELFOSE H.P. - KRÄMER B. - REINARDT E. (1987), *Stellenindex und Konkordanz zu Christian Wolffs "Deutscher Logik"*, Stuttgart-Bad Cannstatt

DENNETT D.C. (1978), *Tre tipi di psicologia intenzionale*, trad. it. di E. Bassato, in DENNETT (1993), pp. 67-118

DENNETT D.C. (1979), *I veri credenti: la strategia intenzionale e perché essa funziona*, trad. it. in DENNETT (1993), pp. 27-65

DENNETT D.C. (1993), *L'atteggiamento intenzionale*, Bologna

DIERSE U. (1977), *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*, Bonn

DILMAN I. (1984), *Quine on Ontology, Necessity and Experience. A Philosophical Critique*, London

DRYER D.P. (1984), *The Second Analogy*, in HARPER W. - MEERBOTE R., a cura di, *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*, Minneapolis 1984, pp. 58-65

ÉCOLE J. (1990), *La métaphysique de Christian Wolff*, 2 voll., Hildesheim - Zürich - New York

ÉCOLE J. (2001a), *Christian Wolffs Metaphysik und die Scholastik*, in OBERHAUSEN - DELFOSSE - POZZO, a cura di (2001), pp. 115-128

ÉCOLE J. (2001b), *La place de la Metaphysica de ente, quae rectius ontosophia dans l'histoire de l'ontologie et sa réception chez Christian Wolff*, in ÉCOLE, a cura di (2001), pp. 117-130

ÉCOLE J. (2001c), *Une étape de l'histoire de la métaphysique: l'apparition de l'Ontologie comme discipline séparée*, in ÉCOLE, a cura di (2001), pp. 95-116

ÉCOLE J., a cura di (2001), *Autour de la philosophie Wolffienne*, Textes de Hans Werner Arndt, Sonia Carboncini-Gavanelli et Jean École, Hildesheim - Zürich - New York

*Encyclopédie = Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et de métiers*, par une société de Gens de lettres (mis en ordre et publié par M. Diderot et quant à la partie mathématique, par M. D'Alembert) (28 voll.), Paris 1751-1765

ENGFER H.J. (1982), *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysis-Konzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodemodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Stuttgart - Bad Cannstatt

ENGFER H.J. (1986), *Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant*, in SCHNEIDERS, a cura di (1986), pp. 48-65

EUCKEN R. (1879), *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig; riprod. Hildesheim 1964

FERRARIS M. (1994a), *Analogon rationis*, "Pratica filosofica", 6, pp. 5-126

FERRARIS M. (1994b), *Origini della immaginazione trascendentale*, "Annuario filosofico", 10, pp. 133-226

FERRARIS M. (1997), *Estetica razionale*, Milano

FERRARIS M. (2001a), *Il mondo esterno*, Milano

FERRARIS M. (2001b), *Un'ontologia per i Boeing. [Un nuovo approccio, legato a situazioni concrete, antitetico allo studio dell'Essere della metafisica tradizionale. / Applicazioni utili per i sistemi assicurativi, la medicina, l'industria, la proprietà intellettuale]*, "Il Sole 24 Ore", 18 marzo 2001

FERRARIS M. (2003), *Ontologia*, Napoli

FERRATER MORA J. (1963), *On the early history of 'Ontology'*, "Philosophy and Phenomenological Research", 24, pp. 36-47

FEUERHAHN W. (2002), *Comment la psychologie empirique est-elle née?*, "Archives de philosophie", LXV, 1, pp. 47-64

FRIEDMAN M. (1994), *Kant and the Twentieth Century*, in PARRINI P., a cura di, *Kant and Contemporary Epistemology*, Dordrecht - Boston - London 1994, pp. 27-46

GARRONI E. (1998), *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla "Critica del giudizio" di Kant*, Milano

GAWLICK G. - KREIMENDAHL L. (1999), *Stellenindex und Konkordanz zu Christian Wolffs "Discursus praeliminaris de philosophia in genere"*. Erstellt in Zusammenarbeit mit H.-W. Bartz. Unter Mitwirkung von H.P. Delfosse und K. Weckesser, Stuttgart-Bad Cannstatt

GIBSON J.J. (1979), *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, trad. it. di R. Luccio, con una Introduzione all'ed. it. di P. Bozzi e R. Luccio, Bologna 1999

GOZZANO S., a cura di (2001), *Mente senza linguaggio. Il pensiero e gli animali*, Roma

GRIFFIN N. (1977), *Relative Identity*, Oxford

Grimm = *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, Leipzig -, 1854-1971 / (rielaborazione parz., voci A-F) *Deutsches Wörterbuch von J. Grimm und W. Grimm*. Neubearbeitung. Hg. von der Akademie der Wissenschaften der DDR in Zusammenarbeit mit der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Leipzig 1961- / ed. elettronica a cura del gruppo "DFG-Projekt 'DWB auf CD-ROM und im Internet' – Universität Trier" (<http://www.dwb.uni-trier.de/index.htm>)

HAMLYN D.W. (1961), *Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception*, London - New York

HENNE H., a cura di (1975), *Deutsche Wörterbücher des 17. und 18. Jahrhunderts*, Hildesheim - New York

HILL C.O. (1991), *Word and object in Husserl, Frege, and Russell. The roots of twentieth-century philosophy*, Athens (OH)

HINSKE N. (1986), *Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung*, in SCHNEIDERS, a cura di (1986), pp. 306-319

HINTIKKA J. (1986), *The Varieties of Being in Aristotle*, in KNUUTILA - HINTIKKA, a cura di (1986), pp. 81-114

HONNEFELDER L. (1990), *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, Hamburg

HOTSON H. (2000), *Johann Heinrich Alsted, 1588-1638: between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford - New York

HUME D. (1739-40), *A Treatise on Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, London, 3 voll.; ed. a cura di L.A. Selby-Bigge, Oxford 1888; ried. a cura di P.H. Nidditch, Oxford 1978

INWAGEN P. VAN (1998), *The Nature of Metaphysics*, in LAURENCE - MACDONALD, a cura di (1998), pp. 11-21

JÄGER M. (1980), *Kommentierende Einführung in Baumgartens 'Ästhetica'*, Hildesheim - New York

JOHNSON H.J. (1981), *The ontological argument and the language of "being"*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie. Bonn 29. August - 3. September 1977, Berlin - New York 1981, t. 2, pp. 724-737

KANT I. (1763), *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*; trad. ted. e cura di N. Hinske, *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*, in I. Kant, *Werke in sechs Bänden*, a cura di W. Weischedel, III, Wiesbaden 1958, 1975<sup>5</sup>, pp. 7-107; trad. it. e cura di R. Ciafardone, Roma 2002

KARSKENS M. (1992), *The development of the opposition subjective versus objective in the 18th century*, "Archiv für Begriffsgeschichte", XXV, pp. 214-256

KEN A. (1989), *Onomasticon philosophicum latino-teutonicum et teutonicolatinum*, Tokio

KIM Ch.W. (2001), *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant. Eine Untersuchung zur Vorgeschichte von Kants Weltbegriff von 1770*, Trier (Diss.)

KNUUTILA S. - HINTIKKA J., a cura di (1986), *The Logic of Being*, Dordrecht

KOBAU P. (2000), *Estetica e logica nel razionalismo tedesco*, "Rivista di estetica", n.s., 13, pp. 5-58

KOBAU P. (2001), *Rischiamento e iconoclastia. Due figure dell'Aufklärung (Thomasius / Kant)*, in Bettini A. - Parigi S., a cura di, *Studi sull'entusiasmo*, con una Prefazione di Paolo Rossi, Milano, pp. 153-181

KOBAU P. (2002), *Psicologia senza sentimenti: da Wolff a Dennett*, in C. Bazzanella - P. Kobau, a cura di, *Passioni, emozioni, affetti*, Milano, pp. 37-61

KOFFKA K. (1935), *Principles of Gestalt Psychology*, New York

KRINGS H. (1996), *Funktion und Grenzen der "transzendentalen Dialektik" in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in Schönrich G. - Kato Y., a cura di, *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt/M 1996, pp. 225-239

KROUGLOV A.N. (2003), *Der Begriff transzendental bei J.N. Tetens: historischer Kontext und Hintergründe*, "Aufklärung: interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte", XV, i.c.p.

LAUDAN L. (1977), *Il progresso scientifico. Prospettive per una teoria*, trad. it. Roma 1979

LAURENCE S. - MACDONALD C., a cura di (1998), *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford

LEGRENZI P., a cura di (1980), *Storia della psicologia*, Bologna

LEIBNIZ G.W. (1710) [?], "Sull'anima delle bestie", in Id., *Die philosophischen Schriften*, a cura di C.I. Gerhardt, Berlin 1875-90, vol. VII, pp. 328-332

LOCKE J. (1700<sup>4</sup>), *An Essay Concerning Human Understanding*, London; ed. a cura di P.H. Nidditch, Oxford 1975

ŁUKASIEWICZ J. (1910), *Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles*, trad. ted. di J. Barski, ried. con prefazione di J.M. Bocheński, Hildesheim - Zürich - New York 1993

ŁUKASIEWICZ J. (1960), *Aristotle on the Law of Contradiction*, in BARNES - SCHOFIELD - SORABJI, a cura di (1979), pp. 50-62

MALCOLM N. (1960), *Anselm's Ontological Argument*, "The Philosophical Review", LXIX, pp. 41-62

MARSONET M. (2000), *I limiti del realismo. Filosofia, scienza e senso comune*, Milano

MASIN S.C., a cura di (2002), *I fondamenti della fenomenologia sperimentale* ("Teorie & modelli", n.s., VII)

MASSIRONI M. (2000), *L'Osteria dei Dadi Truccati. Arte, psicologia e dintorni*, Bologna

MAUTHNER F. (1923), *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Leipzig (seconda ed. ampliata, prima ed. München 1910)

MEINI C. (2001), *La psicologia ingenua. Una teoria evolutiva*, Milano

MEIER G.F. (1766), *Beiträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechtes*, Halle

MEISSNER H.A. (1737), *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften*, Bayreuth; riprod. con una Introduzione di L. Geldsetzer, Düsseldorf 1970

MOREAU J. (1981), *Logique et dialectique dans l'argument du "Proslogion"*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*. Akten des VI. internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie. Bonn 29. August - 3. September 1977, Berlin - New York 1981, t. 2, pp. 718-723

MOREWEDGE P., a cura di (1982), *Philosophies of Existence. Ancient and Medieval*, New York

MOYAL J.D., a cura di (1991), *René Descartes. Critical Assessments. Volume II: The Meditations and Metaphysics*, London - New York

MUGNAI M. (2001), *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino

MULLIGAN K., a cura di (1992), *Language, Truth and Ontology*, Dordrecht - Boston - London

OBERHAUSEN M. - DELFOSSE H.P. - POZZO R., a cura di (2001), *Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt

ÖFFENBERGER N. - SKARICA M., a cura di (2000), *Beiträge zum Satz vom Widerspruch und zur Aristotelischen Prädikationstheorie*, Hildesheim - Zürich - New York

PELTZ R. (1966), *Ontology and the Work of Art*, "The Journal of Aesthetics and Art Criticism", 24, pp. 487-499

PIMPINELLA P. (2001), *Cognitio intuitiva bei Wolff und Baumgarten*, in OBERHAUSEN - DELFOSSE - POZZO, a cura di (2001), pp. 265-294

PUTNAM H. (1992), *Reply to Conant. The Philosophy of Hilary Putnam*, "Philosophical Topics", 1

QUINE W.V.O. (1948-49), *On What There Is*, "The Review of Metaphysics", 2, pp. 21-38

QUINE W.V.O. (1951), *Two Dogmas of Empiricism*, "The Philosophical Review", 60, pp. 20-43; ed. riv. in Id., *From a Logical Point of View. Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge (MA) 1961

REALE, Met = Aristotele, *Metafisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale, appendice bibliografica di R. Radice, Milano 1993

REIMARUS H.S. (1760), *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe*, riprod. a cura di J. von Kempfski, Göttingen 1982

RICKEN U. (1989), *Leibniz, Wolff und einige Sprachtheoretische Entwicklungen in der deutschen Aufklärung*, Berlin

RJK L.M. DE (2002), *Aristotle. Semantics and Ontology*, 2 voll., Leiden - Boston - Köln, vol. II: *The Metaphysics: Semantics in Aristotle's strategy of argument*

ROSENKRANZ K. (1840), *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig; ed. a cura di S. Dietzsch, Berlin 1987

ROSS, Met = *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, testo riveduto, introdotto e commentato da W.D. Ross, Oxford 1924 (rist. 1975)

*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998, a cura di E. Craig, London

RYLE G. (1957), *Predicting and inferring*, in Körner S., a cura di, *Observation and interpretation*, London 1957, pp. 165-170

SCHMIDT-BIGGEMANN W. (1983), *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hamburg

SCHNEIDERS W. (1983), *Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteiltstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt

SCHNEIDERS W., a cura di (1986), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Hamburg

SCRIBANO E. (1994), *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma - Bari

SELLARS W. (1956), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in Feigl H., Scriven M., a cura di, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, I), Minneapolis, pp. 253-329

SELLARS W. (1957), *Intentionality and the Mental. A Correspondence with Roderick Chisholm*, in Feigl H., Scriven M., Maxwell G., a cura di, *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, II), Minneapolis 1958, pp. 507-539

SELLARS W. (1962), *Philosophy and the Scientific Image of Man*, in R. Colodny, a cura di, *Frontiers of Science and Philosophy*, Pittsburgh 1962

SELLARS W. (1967), *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, London

SELLARS W. (1975), *The Structure of Knowledge: (1) Perception; (2) Minds; (3) Epistemic Principles*, in Castañeda H.-N., a cura di, *Action, Knowledge and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, Indianapolis, pp. 295-347

SELLARS W. (1981), *Mental Events*, "Philosophical Studies", 39, pp. 325-345

SEPh = *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2003 Edition), a cura di E.N. Zalta, URL = <http://plato.stanford.edu>

SIMMONS A. (2001), *Changing the Cartesian Mind: Leibniz on Sensation, Representation and Consciousness*, "The Philosophical Review", 110, pp. 31-75

SMITH B. - WELTY Ch. (2001), *Ontology: Towards a New Synthesis*, New York

STERN S.M. - HOURANI A. - BROWN V., a cura di (1972), *Islamic philosophy and the classical tradition. Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his seventieth birthday*, London

SUTTER A. (1992), *Göttliche Maschinen*, Frankfurt/M

TEGA W. (1984), *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna

THÖLE B. (1991), *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*, Berlin

THOMASIIUS Ch. (1688), *Introductio ad philosophiam aulicam, seu Lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, Ubi ostenditur media inter praejudicia Cartesianorum & ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via. Addita est Ulrici Huberi Jcti Franequerani Oratio De Paedantismo*, Leipzig; riprod. con prefazione di W. Schneiders e indici di M. Schewe, Hildesheim - Zürich - New York 1993

THOMASIIUS Ch. (1691), *Ausübung der Vernunft-Lehre, Oder: Kurtze, deutsche und wohlgegründete Handgriffe, wie man in seinen Köpffe aufräumen und sich die Erforschung der Wahrheit geschickt machen; die erkandte Wahrheit andern beybringen; andere verstehen und auslegen; von anderer ihren Meinungen urtheilen, und die Irrthümer geschicklich widerlegen solle. Worinnen allenthalben viel allgemeine heutz zu Tage in Schwang gebende Irrthümer angezeigt, und deutlich beantwortet werden*, Halle; riprod. con prefaz. di W. Schneiders, Hildesheim 1968

THÜMMIG L.Ph. (1729), *Institutiones philosophiae wolfianae, in usus academicos adornatae. Editio nova*, 2 voll., Frankfurt - Leipzig; riprod. con prefazione di J. École, Hildesheim - Zürich - New York 1982

TONELLI G. (1971), *A Short-title List of Subject Dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries as Aids to the History of Ideas*, London

TONELLI G. (1976), *Analysis und Synthesis in XVIIIth Century Philosophy Prior to Kant*, "Archiv für Begriffsgeschichte", 20, pp. 178-193

TSCHIRNHAUS E.W. (1695<sup>2</sup>), *Medicina mentis, sive Tentamen genuinae Logicae, in qua disseritur de methodo detegendi incognitas veritates*, Leipzig; riprod. Hildesheim 1964

UNGEHEUER G. (1981), *De Wolfii Significatu Hieroglyphico*, in Trabant J., a cura di, *Logos Semantikos I. Geschichte der Sprachphilosophie und der Sprachwissenschaft*, Berlin - New York - Madrid, pp. 57-67

UNGEHEUER G. (1986), *Sprache und symbolische Erkenntnis bei Wolff*, in SCHNEIDERS W., a cura di (1986), pp. 89-120

VARZI A.C. (2002), *Ontologia e metafisica*, in D'AGOSTINI - VASSALLO, a cura di (2002), pp. 157-193

VOLLRATH E. (1962), *Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica Generalis und eine Metaphysica Specialis*, "Zeitschrift für Philosophische Forschung", XVI, 2, pp. 265-266

VRIES W. DE (1996), *Sellars, Animals, and Thought*, "Digital Text International", <http://www.ditext.com/devries/sellanim.html>

WALCH J.G. (1726), *Philosophisches Lexicon*, Leipzig; ed. curata e ampliata da J.C. Hennings, Leipzig 1775<sup>3</sup>, riprod. Hildesheim 1968

WEINGARTNER P. - MORSCHER E., a cura di (1979), *Ontologie und Logik / Ontology and Logic. Vorträge und Diskussionen eines Internationalen Kolloquiums / Proceedings of an International Colloquium* (Salzburg, 21.-24. September 1976), Berlin

WHEELER M. (1999), *Semantics in Aristotle's Organon*, "Journal of the History of Philosophy", XXXVII, 2, pp. 191-226

WIEDEMANN H. (2002), *Aristoteles. Peri Hermeneias*, trad. commentata (ed. riv.), Berlin

WILLE D. v. (1991), *Lessico filosofico della Frühaufklärung. Christian Thomasius, Christian Wolff, Johann Georg Walch*, Roma

WITTE E. (2000), *Logik ohne Dornen. Die Rezeption von A.G. Baumgartens Ästhetik im Spannungsfeld von logischem Begriff und ästhetischer Anschauung*, Hildesheim - Zürich - New York

WITTGENSTEIN L. (1953), *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe - G.H. von Wright, Oxford

- WOLEŃSKI J. (2000), *Jan Łukasiewicz und der Satz vom Widerspruch*, in  
ÖFFENBERGER - SKARICA, a cura di (2000), pp. 1-42
- WOLFF R.P. (1963), *Kants Theory of Mental Activity*, Cambridge (MA)
- WUNDT M. (1945<sup>2</sup>), *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*,  
Tübingen; riprod. Hildesheim - Zürich - New York 1992

## Indice dei nomi

*In corsivo sono indicate le pagine in cui il riferimento agli autori citati è collocato in nota.*

- Alembert, J.-B. Le Ronde d' - 151  
Alessandro di Hales - 128  
Alsted, J.H. - 15, 16  
Anselmo di Canterbury (Anselmo d'Aosta) - 126, 128, 133, 142 / 129  
Aristotele - 20-21, 29, 41-43, 49-51, 72, 103, 120-121, 125, 151 / 14, 98  
Arnaud, T. - 38 / 27, 54, 57  
Arndt, H.W. - 30  
Ayer, A.J. - 116  
Barnes, J. - 129, 133, 145  
Baumann, P. - 70  
Baumgarten, A.G. - 84-86, 88-90, 92, 103-104, 121 / 32, 44, 63, 93, 95  
Bayle, P. - 77  
Beetz, M. - 44  
Bennett, J. - 134, 140, 143  
Bilfinger, G.B. - 35  
Biller, G. - 21  
Bolzano, B. - 63  
Bonaventura da Bagnoregio - 128  
Boulnois, O. - 16  
Bozzi, P. - 60-61, 153 / 58, 68, 75  
Brentano, F. - 8  
Brown, V. - 14  
Burkhardt, H. - 15  
Campo, M. - 40  
Carboncini, S. - 16, 43  
Carnap, R. - 56  
Cartesio (R. Descartes) - 38, 40, 43-45, 47-48, 51, 69, 72, 77, 126, 129 / 14, 15, 56, 70, 71  
Cataldi Madonna, L. - 58  
Cattin, Y. - 126, 129  
Chisholm, R.M. - 20  
Ciardone, R. - 137  
Cleve, J. van - 111  
Clauberg, J. - 21, 29 / 15, 16  
Corr, C.A. - 30  
Courtine, J.-F. - 16  
Craig, E. - 17  
Davies, J. - 20  
Dejnozka, J. - 18  
Delfosse, H.P. - 32  
Dennett, D.C. - 117 / 114  
Deutsch, H. - 78  
Diderot, D. - 15  
Dierse, U. - 30  
Dilman, I. - 24  
Dryer, D.P. - 111  
Eberhard, J.A. - 32  
École, J. - 35-36 / 14, 16, 43  
Engfer, H.J. - 30  
Eucken, R. - 13  
Ferraris, M. - 21 / 76, 84  
Ferrater Mora, J. - 16  
Feuerhahn, W. - 73 / 56  
Forrest, P. - 78  
Frege, F.L.G. - 14  
Freuler, L. - 15  
Friedman, M. - 111  
Garroni, E. - 146  
Gaunilone - 128, 133 / 129  
Gawlick, G. - 32  
Gibson, J.J. - 67, 69 / 68  
Goclenio (R. Göckel) - 45 / 16  
Gozzano, S. - 114  
Griffin, N. - 78  
Grozio (H. van Groot) - 40  
Hagen, G.F. - 45  
Hamlyn, D.W. - 62  
Handke, P. - 124  
Hartmann, E. von - 63  
Heil, J. - 58  
Henne, H. - 13  
Hill, C.O. - 18  
Hinske, N. - 7 / 137  
Hintikka, J. - 14

Honnefelder, L. - 29, 125 / 16, 22,  
 23, 30, 40  
 Hotson, H. - 16  
 Hourani, A. - 14  
 Hume, D. - 103, 105, 120-121, 129,  
 135-136 / 134  
 Inwagen, P. van - 19-20  
 Jacob, P. - 38  
 Jäger, M. - 84  
 Jastrow, J. - 60  
 Johnson, H.J. - 140  
 Kant, I. - 13, 29, 43, 84, 102, 103-115,  
 117, 120, 123, 124, 129, 133-150 / 32,  
 121, 122  
 Karskens, M. - 45  
 Ken, A. - 32  
 Kim, C.W. - 45  
 Kirk, R. - 69  
 Knuutila, S. - 14  
 Kobau, P. - 95, 104, 114  
 Koffka, K. - 59 / 60  
 Krämer, B. - 32  
 Kreimendahl, L. - 32  
 Krings, H. - 146  
 Krouglov, A.N. - 43  
 Laudan, L. - 21  
 Legrenzi, P. - 55  
 Leibniz, G.W. - 53, 149 / 14, 70, 90,  
 98, 102  
 Locke, J. - 135, 144 / 145  
 Lullo (R. Llull) - 15  
 Lycan, W. - 38  
 Łukasiewicz, J. - 51  
 Mach, E. - 56  
 Malcolm, N. - 140  
 Malebranche, N. - 70  
 Marsonet, M. - 59  
 Masin, S.C. - 59  
 Massironi, M. - 68  
 Mauthner, F. - 121  
 Meier, G.F. - 32, 44  
 Meini, C. - 114  
 Meissner, H.A. - 25  
 Moreau, J. - 128  
 Morewedge, P. - 14  
 Moyal, J.D. - 43  
 Mugnai, M. - 70  
 Müller-Lyer, F.C. - 66  
 Neumann, F. - 40  
 Oppy, C. - 126  
 Paolo Uccello - 66  
 Parramón, J.M. - 66  
 Pavlov, I.P. - 56  
 Peltz, R. - 20  
 Pimpinella, P. - 84  
 Platone - 62-63, 67, 149  
 Putnam, H. - 19  
 Quine, W.V.O. - 18-19, 23-24  
 Ramo (P. de la Ramée) - 15  
 Reale, G. - 51  
 Reimarus, H.S. - 95, 115  
 Reinardt, E. - 32  
 Ricken, U. - 30, 52  
 Rijk, L.M. de - 51 / 42  
 Robb, D. - 58  
 Rosenkranz, K. - 121  
 Ross, W.D. - 51  
 Russell, B.A.W. - 56 / 14  
 Ryle, G. - 115-116, 122  
 Schmidt-Biggemann, W. - 16  
 Schneiders, W. - 44  
 Schopenhauer, A. - 121  
 Scoto (Duns Scoto) - 8, 125 / 16  
 Scribano, E. - 125, 127 / 130, 134, 140  
 Sellars, W. - 9, 116-121  
 Sesto Empirico - 40  
 Shields, C. - 56  
 Siewert, C. - 38  
 Simmons, A. - 38  
 Smith, B. - 15, 20  
 Spinoza, B. - 46  
 Stern, S.M. - 14  
 Suárez F. - 21, 45 / 16  
 Sutter, A. - 71, 84  
 Tega, W. - 15  
 Thöle, B. - 111  
 Thomasius, C. - 47-49, 52 / 44  
 Thümmig, L.P.ÿ - 35 / 70

Tommaso d'Aquino - 16, 128  
Tonelli, G. - 13, 30  
Tschirnhaus, E.W. - 39 / 40  
Ungeheuer, G. - 86  
Varzi, A.C. - 18  
Vollrath, E. - 16  
Vries, W. de - 116  
Walch, J.G. - 13-15, 17, 24-25, 28,  
126-127  
Welty, C. - 20  
Wheeler, M. - 52  
Wiedemann, H. - 41 / 42  
Wille, D. von - 29  
Witte, E. - 63  
Wittgenstein, L. - 82  
Woleński, J. - 51  
Wolff, R.P. - 112  
Wundt, M. - 55

Stampato per Trauben  
presso *Viva s.r.l.* - Torino