

KANT E LA QUESTIONE DEI CONCETTI DELLA RIFLESSIONE  
NELLA *CRITICA DELLA RAGION PURA*

*Francesco Biazzo*  
(Università di Roma Tre)

*Abstract:*

The present paper aims at elucidating the issue of the conceptions of reflection in the *Critique of Pure Reason*. For this purpose it is structured in three paragraphs. In the first, I analyse the Kantian notion of amphiboly in order to enquire its strict connection with that of reflection. In the second, I consider the Kantian exposition of the four couples of conceptions of reflection, trying to highlight the theoretical challenge to the Leibnizian metaphysics. The last brief section is devoted to some final considerations.

*Keywords:* Kant, conceptions of reflection, amphiboly, Leibniz.

L'oggetto di questo lavoro è l'ultima sezione dell'*Analitica dei principi* della *Critica della ragion pura*, precisamente la questione dei concetti della riflessione. Si ha a che fare con un'appendice e una nota stranamente più lunga dell'appendice stessa: di fronte all'intento architettonico di Kant perseguito nella *Critica* sorge spontanea la domanda se in qualche modo si debbano ritenere, in confronto ad altre parti dell'*Analitica*, di un'importanza minore le riflessioni kantiane ivi contenute. Alla fine del lungo cammino percorso, Kant proporrebbe delle ultime chiarificazioni, in cui si consuma il suo rapporto con la metafisica leibniziana, che aprono il passaggio alla trattazione della *Dialettica*<sup>1</sup>. Tutto ciò sembra confermato dal fatto che

---

<sup>1</sup> Cfr., K. Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, London 1918-2003, p. 419, per il quale l'appendice così come il capitolo *Phaenomena e Noumena* sarebbero «wrongly located», e A.C. Ewing, *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, London 1936: per entrambi, trattando

all'interno della sterminata letteratura critica kantiana, l'anfibolia è un tema sì ovviamente studiato, ma sicuramente in misura inferiore di altri luoghi della sua opera<sup>2</sup>. Eppure un esame attento dei contenuti fa propendere per una posizione diversa. Si cercherà in un primo paragrafo di delineare gli aspetti fondamentali dei concetti kantiani di anfibolia e di riflessione; in un secondo di seguire la sua trattazione delle quattro coppie dei concetti della riflessione; in un terzo infine si solleveranno alcune questioni conclusive.

---

di questioni metafisiche, la discussione dei concetti della riflessione sarebbe meglio collocata nella *Dialettica*. M. Fichant parla invece di uno «scrupule qui retarde encore l'embarquement vers la pleine mer de la Dialectique transcendante», in M. Fichant, *L'Amphibologie des concepts de la réflexion: la fin de l'ontologie*, in V. Rohden (a cura di), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2008, p. 75. Diversa la posizione di H. Graubner, *Form und Wesen. Zur Deutung des Formbegriffs in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Kantstudien Ergänzungshefte, Bd. 104, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1972, che vede nelle pagine kantiane sull'anfibolia un luogo chiave dell'opera, dove viene esposta la sua ontologia critica, e pertanto ritiene che non potevano che essere collocate alla fine dell'*Analitica*. Una posizione intermedia è quella di Hess, il quale, vedendo consumarsi qui il confronto di Kant con i principi della metafisica di Leibniz, pensa che l'*Anfibolia* debba concludere l'*Analitica* e nello stesso tempo tornare nei luoghi della *Dialettica* dove questi principi sono rimessi in discussione, cfr. H.J. Hess, *Zu Kants Leibniz-Kritik in der "Amphibolie der Reflexionsbegriffe"*, in I. Heidemann e W. Ritzel (a cura di), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, De Gruyter, Berlin/New York 1981.

<sup>2</sup> «The *Amphiboliekapitel* is often neglected because of its misleading character and its ambiguousness», P. Stefanov, *The Concept of Reflexion in Immanuel Kant's Critique of the Pure Reason*, «Annals of the University of Bucharest, Philosophy Series», 1/2012, Bucharest, p. 69; «Appendix has not, to say the least, fired the imagination of Kant's readers. With the possible exception of the *Transcendental Doctrine of Method*, no part of the first *Critique* has received less attention. This neglect is not warranted», A. Brook, *Kant's Attack on Leibniz's and Locke's Amphibolies*, in S.R. Palmquist (a cura di), *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, De Gruyter, Berlin/New York 2010, p. 141. Cfr., per un commento generale alla trattazione kantiana dell'anfibolia, M. Willaschek, *Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe*, in G. Mohr und M. Willaschek (a cura di), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 325-351 e M. Nerurkar, *Amphibolie der Reflexionsbegriffe und transzendente Reflexion. Das Amphibolie-Kapitel in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.

## 1. Il concetto kantiano di anfibia: campo d'azione e compiti della riflessione

L'appendice reca come titolo *Anfibolia dei concetti della riflessione*. Il termine greco ἀμφιβολία appartiene primariamente al gergo militare, dove significa 'attacco su due fronti'; in un altro senso esso sta per 'ambiguità', 'equivoco', 'incertezza'. All'anfibolia è strettamente legata l'anfibologia, quel discorso o espressione che presenta un'ambiguità semantica, che richiede un'interpretazione per essere chiarita. Il termine 'anfibia' ha anche una storia filosofica che si può far risalire ad Aristotele, alle *Confutazioni sofistiche*, dove è usato per indicare l'ambiguità verbale che sta alla base di ogni argomentazione sofistica<sup>3</sup>; compare anche in Sesto Empirico<sup>4</sup>, inteso come parola che significa

---

<sup>3</sup> *Confutazioni sofistiche*, 4, 165 b23-166 a17: «Per quanto riguarda, poi a) le confutazioni, esse sono di due tipi: A) alcune sono "connesse al fatto di parlare" mentre B) altre no. Gli elementi connessi al fatto di parlare, che suscitano l'apparenza di una confutazione, sono sei di numero: si tratta di A1) *omonimia*, A2) *ambiguità* (ἀμφιβολία), A3) *coniunzione*; A4) *divisione*; A5) *accentazione*; A6) *modo di dire* le cose [...] per quanto riguarda l'*ambiguità* (ἀμφιβολία), possiamo ricordare affermazioni di questo tipo: "Volere per me la cattura dei nemici", e "quando uno conosce qualcosa, conosce questo qualcosa?". Infatti con questo discorso è possibile indicare come conoscente sia "chi conosce" sia "chi viene conosciuto". E ancora: "quando uno vede qualcosa, vede questo qualcosa? D'altra parte vede la colonna; dunque la colonna vede". E ancora: "non è forse questa cosa che tu dici che è, questa cosa che tu dici essere?" Ma dici "che è una pietra" Tu, dunque, dici "di essere una pietra". E ancora: è possibile dire realtà che stanno zitte?. "Dire realtà che stanno zitte" [*to sigonta legein*], infatti, è un'espressione ambigua e può significare sia che "chi parla sta zitto" sia che "a stare zitta è la realtà di cui si parla". Ci sono, inoltre, tre tipi di argomentazioni dipendenti dall'omonimia e dall'ambiguità: a) uno è quando il discorso o il nome significano in senso proprio più cose, come ad esempio "aquila" e "cane"; b) il secondo è quando siamo soliti esprimerci "in un certo modo", e c) il terzo quando c'è un'espressione composta che significa più cose, mentre i vari elementi che la compongono hanno un unico significato. Per esempio: "la conoscenza delle lettere". Infatti ciascun elemento, "conoscenza" e "lettere", se viene usato separatamente ha un solo significato, mentre se i due vengono considerati insieme vengono ad avere più significati, e vengono a significare o a) che le lettere stesse possiedono la conoscenza, oppure b) che c'è qualcun altro che possiede la conoscenza delle lettere», Aristotele, *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, pp. 1693-97.

<sup>4</sup> «Similmente, diciamo anche per la distinzione delle anfibolie. E invero, se l'anfibolia è una parola che significa due o più cose, e le parole hanno un significato

nello stesso tempo due o più cose. Nella filosofia moderna l'accezione più importante è sicuramente quella kantiana: l'ambiguità, l'equivocità che Kant si prefigge di dissipare è quella appunto dei concetti della riflessione. Si legga l'inizio dell'appendice:

La riflessione (*reflexio*) non ha a che fare con gli oggetti, per ricevere direttamente da essi dei concetti, ma è quello stato dell'animo (*Zustand des Gemüts*) in cui anzitutto ci accingiamo a scoprire le condizioni soggettive sotto le quali possiamo pervenire ai concetti. Tale riflessione è la coscienza del rapporto di rappresentazioni date con le diverse sorgenti della nostra conoscenza, coscienza mediante la quale soltanto può esser determinato correttamente il loro reciproco rapporto<sup>5</sup> (B 316).

Questa definizione ci dice molto. Kant introduce il concetto di riflessione (*Überlegung*<sup>6</sup>) descrivendola come uno stato, una

---

convenzionale, quante anfibolie torna conto risolvere, cioè quelle che cadono nel campo di qualche esperienza, queste le risolveranno coloro che sono esercitati in ciascun'arte, avendo essi la pratica dell'uso convenzionale delle parole da essi stessi creato in vista delle cose significate; ma il Dialettico non potrà farlo in nessun modo», Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di O. Tescari, Laterza, Roma-Bari 1926, p. 176. Interessante il passo che conclude il secondo libro degli *Schizzi pirroniani*, in quanto si distingue tra anfibolia di termini usati nella vita comune e di cui l'ambiguità può essere dissipata dai quei termini che cadono invece nelle opinioni dogmatiche e sui quali il Dialettico deve mantenere sospeso il giudizio».

<sup>5</sup> I passi della *Critica della ragion pura* sono citati dalla traduzione di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004.

<sup>6</sup> Il concetto di riflessione è al centro anche delle opere di Leibniz e Locke. Cfr. la definizione leibniziana nel paragrafo 30 della *Monadologia* (1714) e quella di Locke nel quarto paragrafo del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano* (1690). Nella vasta produzione kantiana si possono trovare importanti analisi del concetto di riflessione specie nelle sue lezioni di logica, dove Kant lo differenzia e lo lega ai concetti di astrazione e comparazione: in questo significato la riflessione è uno degli atti che costituiscono il processo di formazione dei concetti. L'accezione di riflessione come riflessione trascendentale ha un significato ancora più originario. Cfr. il primo capitolo, *Der Ausgang aus der Kantischen Bestimmung*, in R. Dottori, *Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit* von M. Heidegger und H. G. Gadamer, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, pp. 33-93 e il terzo capitolo, *L'anfibolia dei concetti della riflessione*, in R. La Rocca, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e esistenza in Kant*, ETS, Pisa 1999, pp. 143-172, nello specifico pp. 148-160, dove si distinguono ben cinque accezioni del termine riflessione in

condizione, un'attitudine dell'animo (*Zustand des Gemüts*), nella quale non si tematizzano direttamente gli oggetti, ma ci si rivolge ai presupposti a partire dai quali possiamo tematizzarli in vista di una conoscenza: si può dunque dire che la riflessione è sì uno stato, ma anche un'azione. La seconda parte del passo appena letto descrive tale stato più precisamente come la coscienza del rapporto di rappresentazioni date con le due fonti della nostra conoscenza, la sensibilità e l'intelletto: solo alla luce della chiarificazione di tale relazione si può considerare il reciproco rapporto tra le rappresentazioni in questione. Le domande alle quali la riflessione deve rispondere sono formulate da Kant nel passo immediatamente successivo: a) a quale facoltà conoscitiva appartengono le rappresentazioni che abbiamo?; b) esse sono collegate dall'intelletto o dalla sensibilità? L'opera di chiarificazione della riflessione, prosegue Kant, è compiuta in vista del giudizio, per il quale essa è necessaria: solo la riflessione infatti può salvarci dal rischio di ingannarci e scambiare il rapporto che i concetti della riflessione hanno con e nella sensibilità con quello che hanno con e nell'intelletto. A questo punto è introdotto il concetto di riflessione trascendentale:

L'operazione (*Handlung*) mediante la quale il paragone delle rappresentazioni in generale viene congiunto con la facoltà conoscitiva in cui esso si verifica, e mediante la quale si distingue se esse si paragonino fra

---

Kant: 1) riflessione in senso generalissimo è pensiero discorsivo non produttivo; 2) riflessione come riflessione logica è uno degli atti che costituiscono il processo di formazione dei concetti; 3) riflessione come operazione del Giudizio riflettente è la ricerca dell'universale non "dato"; 4) riflessione come riflessione estetica è comparazione della "forma" della cosa con le facoltà conoscitive e delle facoltà tra di loro; 5) riflessione come riflessione trascendentale è un confronto tra le rappresentazioni e le facoltà cui vanno ricondotte. Cfr., per quanto concerne la teoria kantiana della formazione dei concetti, A. Vanzo, *Kant e la formazione dei concetti*, Pubblicazioni di Verifiche, Padova 2012. Sul concetto di riflessione nelle lezioni di logica si tengano in considerazione le interpretazioni di M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927/28, in I. Görland (a cura di), *Gesamtausgabe*, Bd. 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, e M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, in id., *Wegmarken*, in F.W. von Herrmann (a cura di), *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 445-480.

loro come appartenenti all'intelletto puro o all'intuizione sensibile, la chiamo riflessione trascendentale (B 317).

Il concetto di riflessione, come ci è stato spiegato finora, esprime i seguenti momenti:

una riconduzione delle nostre rappresentazioni alle nostre facoltà conoscitive da cui:

si forma una coscienza di questo rapporto, da cui a sua volta:

possiamo determinare ulteriormente il rapporto delle rappresentazioni fra di loro<sup>7</sup>.

In B 318-319 Kant distingue la riflessione trascendentale da quella logica. Quest'ultima si limita a comparare gli oggetti, non tenendo conto della facoltà conoscitiva alla quale le rappresentazioni appartengono; la riflessione trascendentale invece non compie questa astrazione, e proprio per questo essa è «il fondamento della possibilità della comparazione oggettiva delle rappresentazioni fra di loro<sup>8</sup>» (B 319). In tal senso essa è «un dovere (Pflicht) da cui non può esimersi nessuno che voglia farsi un qualche giudizio sintetico a priori sulle cose» (ibidem).

Prima di proseguire è corretto chiedersi se in qualche modo si possa trovare una presentazione in forma embrionale del tema dell'anfibolia e della riflessione in testi precedenti la prima Critica: a tal proposito si considerino due passi della Dissertatio del 1770, *De mundis sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, scritto al quale

---

<sup>7</sup> Cfr. R. Dottori, *cit.*, p. 36.

<sup>8</sup> Cfr. C. La Rocca, *cit.*, p. 154, che indica una contraddizione nel fatto che qui Kant dice della riflessione trascendentale, distinguendola da quella logica, che essa si riferisce agli oggetti, mentre l'apertura dell'*Appendice* aveva negato questa possibilità: «di quel processo – la riflessione – di cui in apertura dell'*Appendice* si diceva che “non si occupa degli oggetti stessi”, si afferma poco dopo, distinguendola così dalla riflessione logica, che si “riferisce agli oggetti stessi”».

scolasticamente si fa risalire l'inizio della fase critica kantiana. Il primo passo lo si trova nel primo paragrafo della prima sezione, *De notione mundi generatim*, dove Kant esamina i procedimenti di analisi e di sintesi e pone come loro condizione di possibilità il tempo. Da ciò segue che per quei concetti che non sono pensabili in un tempo finito, ad esempio quelli di continuo e infinito, non vi possa essere né analisi né sintesi: essi trascendendo le leggi della conoscenza intuitiva non sono rappresentabili. Tuttavia Kant prende qui posizione contro la scuola di Leibniz che riteneva, alla luce di quello che si è detto, tali concetti impossibili<sup>9</sup>. Non è vero che essi lo siano e chi lo afferma fa confusione, cade appunto in uno scambio tra l'impossibilità oggettiva della cosa – che riguarda ciò che contraddice le leggi dell'intelletto – e l'impossibilità soggettiva della nostra mente di rappresentarsi i concetti intellettuali che trascendono le leggi della conoscenza intuitiva:

Tutto ciò infatti che contraddice alle leggi dell'intelletto e della ragione è impossibile; ma non è ugualmente impossibile ciò che, essendo oggetto della ragion pura, semplicemente non è sottoposto alle leggi della conoscenza intuitiva. Infatti questa discordanza (*dissensus*) tra la facoltà sensitiva e quella intellettuale mostra solamente che la mente spesso non può rendere concrete né trasformare in intuizioni quelle idee astratte che essa possiede per averle ricevute dall'intelletto. E questa opposizione subiettiva dà l'apparenza, il più delle volte, di una contraddizione obiettiva, e inganna facilmente gli incauti, facendo scambiare i limiti propri della mente umana con quelli che determinano l'essenza stessa delle cose<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. M. Santi, *L'infinito nella composizione della materia: Leibniz e il giovane Kant*, in *Leibniz e Kant*, «Fogli di filosofia. Materiali di ricerca della Scuola Superiore di Studi di Filosofia», 4/2013, pp. 43-60.

<sup>10</sup> «Nam hic dissensus inter facultatem sensitivam et intellectualem (quarum indolem mox exponam) nihil indigitat, nisi, quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi, et in intuitus commutare saepenumero non posse. Haec autem reluctantia subiectiva mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam obiectivam, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis quibus ipsa rerum essentia continetur», in I. Kant, *Forma e principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, Ada Lamacchia (a cura di), Rusconi Libri, Milano 1995, pp. 60-63.

Siamo evidentemente in un contesto teoretico molto diverso per alcuni aspetti da quello dell'appendice – basti pensare che qui Kant ritiene possibile la conoscenza intellettuale delle cose *uti sunt* – ma la presentazione dell'errore di Leibniz e della sua scuola di non operare la giusta riflessione in grado di discernere ciò che è peculiare della sensibilità e dell'intelletto è in parte simile. Il secondo passo invece lo si trova nel paragrafo 24, dove si tratta di determinare il metodo adeguato della metafisica:

Ogni metodo di metafisica intorno alle cose sensitive e intellettive si rifà essenzialmente a questo principio: con ogni cura è da guardarsi che i principi propri della conoscenza sensibile non varchino i loro limiti e invadano il campo delle cose intellettive. Infatti, poiché il predicato di ogni giudizio intellettivamente enunciato è la condizione senza la quale si afferma che il soggetto non è pensabile, e pertanto il predicato è il principio del conoscere, se è un concetto sensibile sarà soltanto la condizione di una possibile conoscenza sensibile, e perciò si adatterà al soggetto del giudizio il cui concetto è anche sensibile. Ma se è riferito a un concetto intellettivo, un tale giudizio sarà valido soltanto secondo le leggi soggettive, e perciò non si dovrà predicarlo dello stesso concetto intellettivo, né si dovrà presentarlo obiettivamente, ma solo considerarlo come condizione senza la quale non è possibile la conoscenza sensibile del concetto dato. Poiché però l'illusione dell'intelletto, per l'uso abusivo di un concetto sensibile come nota intellettuale, può essere chiamato (secondo l'analogia con il significato ammesso) un vizio di surrezione, lo scambio delle cose intellettive con le cose sensibili sarà un vizio di surrezione metafisica (*un fenomeno intellettuato*, se mi si consente la parola strana); e perciò tale assioma ibrido, che offre le note sensibili e quelle che sono necessariamente proprie del concetto intellettivo, lo chiamo assioma surrettizio<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> «Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodos ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant. Nam quia praedicatum in quodlibet iudicio, intellectualiter enunciato, absque qua subiectum cogitabile non esse asseritur, adeoque praedicatum sit cognoscendi principium: si est conceptus sensitivus, non erit nisi condicio sensitivae cognitionis possibilis, adeoque apprimè quadrabit in subiectum iudicii, cuius conceptus itidem est sensitivus. At si admoveatur conceptui intellectuali, iudicium tale non nisi secundum leges



Sebbene la vicinanza tematica di questi due passi con le pagine dell'appendice sia apparentemente molta, è doveroso un richiamo alla prudenza e a un maggiore approfondimento. Non solo, come ricordato, i contesti generali non sono del tutto sovrapponibili, ma anche contenutisticamente le differenze ci sono e non sono facilmente trascurabili. D'altro canto, senza approfondire ulteriormente la *Dissertatio* del 1770, è importante tenere presente come in una forma diversa la tematica dell'anfibolia sembra essere al centro della svolta critica<sup>12</sup>: qui Kant nomina lo scambio delle cose intellettive con quelle sensibili un vizio di surrezione metafisica.

Tornando al testo dell'anfibolia, l'*incipit* della nota ci specifica ancora di più il compito della riflessione trascendentale: essa deve pervenire ad attribuire a ogni concetto il suo luogo trascendentale, se esso appartenga al campo della sensibilità o dell'intelletto, edificando una vera e propria *topica* trascendentale<sup>13</sup>, la dottrina che ci permetterebbe di evitare qualsiasi anfibolia, illusione, parvenza. Ovviamente Kant sa di usare un termine che rimanda ad Aristotele e

---

subjectivas erit validum, hinc de notione intellectuali ipsa non praedicandum et obiective efferendum, sed tantum ut condicio, absque qua sensitivae cognitioni conceptus dati locus est. Quoniam autem praestigiae intellectus, per subornationem conceptus sensitivi, tanquam notae intellectualis, dici potest (secundum analogiam significatus recepti) vitium subreptionis, erit permutatio intellectualium et sensitivorum vitium subreptionis metaphysicum (phaenomenon intellectuatum, si barbarae voci venia est), adeoque axioma tale hybridum, quod sensitiva pro necessario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur axioma subrepticum» *ivi*, p. 135. La curatrice dell'edizione italiana, Ada Lamacchia, per quanto riguarda il termine 'surrezione', che traduce il latino *subreptio*, *axioma subrepticus*, scrive che deriva da *surripere*, cioè sottrarre fraudolentemente, di nascosto, ingannare: è un falso ragionamento in cui vi è una *contaminatio* o uno scambio tra conoscenza intellettuale e sensitiva.

<sup>12</sup> Il monito «con ogni cura è da guardarsi che i principi propri della conoscenza sensibile non varchino i loro limiti e invadano il campo delle cose intellettive» del passo del paragrafo 24 della *Dissertatio* del 1770 è un'ammonizione che, se rovesciata anche nel suo contrario «con ogni cura è da guardarsi che i principi propri della conoscenza intellettuale non varchino i loro limiti e invadano il campo delle cose sensibili», potrebbe essere considerato valido anche per l'appendice dell'*Analitica*.

<sup>13</sup> Cfr. S. Hessbrüggen-Walter, *Topik, Reflexion und Vorurteilskritik: Kants Amphibolie der Reflexionsbegriffe im Kontext*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 2/2004, pp. 146-175.

per questo ci tiene a prendere subito le distanze e a ragione: la topica aristotelica non è la topica trascendentale di cui parla Kant. Com'è noto nei *Topici* Aristotele intende chiarire il metodo della dimostrazione in relazione ai quattro elementi principali: la definizione (ὄρος), la caratteristica peculiare (ἴδιον), il genere (γένος) e l'accidente<sup>14</sup> (συμβεβηκός); successivamente in relazione ai quattro mezzi per costruire i λόγοι, l'acquisizione delle premesse, la capacità di distinguere ciò che si dice in molti modi, di scoprire le differenze e infine le somiglianze<sup>15</sup>. Tuttavia un qualcosa di comune tra le due topiche forse si può trovare nel fatto che per entrambi è necessario un movimento di riconduzione di ciò che viene discusso al suo luogo proprio, anche se Kant è sbrigativo nel giudicare il procedimento aristotelico utile solo nel campo della retorica e della didattica in B 324-325. In ogni caso, l'assenza di tale topica fa sì che si possa cadere nell'anfibolia dei concetti della riflessione. In B 326-327 Kant spiega che ci possono essere due tipi di anfibolia dei concetti della riflessione: a) intellettualizzazione dei fenomeni; b) sensificazione dei concetti. Se il primo tipo può essere riconducibile a Leibniz, il quale ha paragonato le cose solo con l'intelletto e i concetti formali astratti, ritenendo la sensibilità una sorta di conoscenza confusa, del secondo tipo il colpevole è Locke, che invece limita l'intelletto a confondere o ordinare le rappresentazioni che ci forniscono i sensi.

## 2. La riflessione trascendentale e i concetti fondamentali dell'ontologia

Delineati i compiti e il campo di azione che Kant assegna alla riflessione trascendentale, possiamo ad analizzare la sua descrizione delle quattro coppie di relazioni in cui le rappresentazioni possono trovarsi: identità-diversità, accordo-opposizione, interno-esterno, materia-forma. La domanda preliminare da farsi riguarda lo statuto di

---

<sup>14</sup> Aristotele, *Topici*, A5.

<sup>15</sup> *Ivi*, A13.

questi otto concetti della riflessione: si sta parlando forse di altre categorie oltre quelle che Kant ha indicato nella tavola del paragrafo 10? Kant risponde in poche righe all'altezza di B 325: le quattro coppie dei concetti della riflessione si distinguono dalle categorie «per il fatto che tramite essi non viene presentato l'oggetto, secondo ciò che ne costituisce il concetto (quantità, realtà), ma soltanto il paragone (*Vergleichung*) delle rappresentazioni, il quale precede il concetto delle cose, in tutta la loro molteplicità<sup>16</sup>». In tal senso queste quattro coppie sono i titoli più generali entro i quali rientra qualsiasi tipo di paragone e confronto; in B 318 gli otto concetti sono definiti concetti comparativi<sup>17</sup>. Nel paragrafo 39 dei *Prolegomeni* Kant ribadirà questa posizione:

Quei concetti che, sotto il nome di concetti di riflessione, io avevo riuniti in una tavola seguendo sempre il filo conduttore delle categorie, nella ontologia si mischiano, senza permesso e senza giusto titolo, tra i concetti intellettivi puri, sebbene questi ultimi siano concetti della connessione (*Verknüpfung*) e perciò anche dell'oggetto, laddove quelli sono soltanto concetti del semplice paragone (*Vergleichung*) tra concetti già dati e perciò hanno tutt'altra natura ed uso; con la mia divisione conforme a leggi, essi vengono separati da questo miscuglio<sup>18</sup>.

Da questo passo si evince anche come queste quattro coppie di concetti siano i concetti fondamentali della tradizione metafisica, i quali, qualora non siano oggetto della riflessione, creano una confusione che costringe il pensiero a una metafisica dogmatica.

---

<sup>16</sup> «Par exemple, *identité et différence* ne sont pas des concepts directement applicables à des objets, ce sont des concepts secondaires qui servent à comparer entre eux des concepts sous leur aspect subjectif de représentations», in M. Fichant, *cit.*, p. 76.

<sup>17</sup> Cfr., per un approfondimento della teoria kantiana dei concetti della riflessione, P. Reuter, *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.

<sup>18</sup> I. Kant, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, F. Gonnelli (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1996-2016, p. 167.

## Identità e diversità

La prima coppia di relazioni presa in esame è quella di identità (*Einerleiheit*) e diversità (*Verschiedenheit*), alla base dei giudizi universali e particolari. Kant vuole dimostrare come entrambi questi concetti non valgano allo stesso modo se riferiti ai fenomeni o agli oggetti intellettuali, vale a dire l'identità/diversità dell'intelletto valida per i *noumena* deve essere distinta dall'identità/diversità della sensibilità valida per i *phaenomena*: in questa anfibia sarebbe rimasto imbrigliato Leibniz quando ha formulato il principio degli indiscernibili. Egli:

considererò i fenomeni come cose in se stesse [...] cio è oggetti dell'intelletto puro [...] e in questa maniera il suo principio degli indiscernibili non poteva certo essere contestato; ma, poiché essi sono oggetto della sensibilità e l'intelletto rispetto a d essi è di uso semplicemente empirico e non puro, la molteplicità e la diversità numerica, dunque sono già state stabilite tramite lo spazio stesso come la condizione dei fenomeni esterni (B 320).

Riprendendo l'esempio leibniziano delle due gocce d'acqua Kant spiega come in realtà pur non presentando esse differenti determinazioni interne il fatto già di essere intuite nello stesso tempo in due luoghi/spazi diversi è condizione necessaria e sufficiente per considerarle numericamente diverse<sup>19</sup>. In B 327-328 nella nota, Kant torna sulla questione, ribadendo come Leibniz abbia esteso il principio degli indiscernibili dai concetti delle cose in generale ai fenomeni, non riflettendo sul luogo trascendentale degli oggetti di cui parlava:

Certamente, se conosco una goccia d'acqua come una cosa in se stessa, secondo tutte le sue determinazioni interne, non potrò considerare nessuna goccia come diversa da un'altra, poiché l'intero concetto di una è identico

---

<sup>19</sup> La negazione del principio degli indiscernibili attraverso l'argomento della differenziazione del *locus* è presente negli scritti kantiani già nella *Propositio XI, 2*, della *Principiorum primorum cognitionis nova delucidatio* del 1755.

a quello dell'altra. Ma se essa è un fenomeno nello spazio non avrà il suo luogo semplicemente nell'intelletto (entro i concetti), bensì nell'intuizione sensibile esterna (nello spazio), e in tal caso i luoghi fisici saranno del tutto indifferenti rispetto alle determinazioni interne delle cose, e un luogo = b potrà accogliere una cosa che è del tutto simile e uguale ad un'altra nel luogo = a, allo stesso modo in cui potrà accoglierne una internamente molto diversa da questa. La diversità dei luoghi rende non soltanto possibile, ma anche necessaria la molteplicità e la differenza degli oggetti, in quanto fenomeni, senza ulteriori condizioni. Dunque, questa presunta legge non è una legge della natura. È soltanto una regola analitica del paragone delle cose mediante semplici concetti (B 328).

Il principio degli indiscernibili non ha di conseguenza nessun valore ontologico, ma solo logico. Leibniz sbaglierebbe, secondo Kant, nel ritenere che la pluralità empirica escluda l'identità numerica: il principio intellettuale degli indiscernibili non può valere nell'uso empirico dell'intelletto perché basta la collocazione differente nello spazio per distinguere due cose che per tutto il resto possono essere ritenute identiche. Insomma, dall'identità del concetto non si giunge all'identità numerica delle cose. Se lo spazio è condizione necessaria e sufficiente per la diversità di due cose, il principio leibniziano è solo una regola analitica della comparazione e mai una legge della natura.

### **Accordo e opposizione**

Nell'esame della prima coppia di concetti Kant tenta di dimostrare come il principio logico d'identità non vada confuso con quello ontologico degli indiscernibili, trattando la seconda, accordo (*Einstimmung*) e opposizione (*Widerstreit*), alla base dei giudizi affermativi e negativi, fa lo stesso con il principio di contraddizione: è sempre lo scambio tra l'uso empirico e quello trascendentale dell'intelletto a causare anche in questo caso l'anfibolia. Nella *realitas phaenomenon* è possibile che ci sia un'opposizione, vale a dire che «una realtà congiunta con un'altra in un soggetto annulli l'effetto dell'altra» (B 329). Nel capitolo sullo schematismo la realtà è definita «ciò il cui

concetto indica in se stesso un essere (nel tempo). E negazione è ciò il cui concetto rappresenta un non-essere (nel tempo)» (B 182), fino ad arrivare al grado 0. La realtà può essere spiegata dunque solo in opposizione alla negazione, rispettivamente come tempo pieno e tempo vuoto. Un giudizio affermativo non può essere affermato allo stesso tempo della sua negazione; ma nel “mondo dei fenomeni” le cose stanno diversamente, in quanto due realtà possono annullarsi a vicenda, come nel caso di due forze opposte, che possono essere pensate unite in un soggetto<sup>20</sup>. È utile per la comprensione di questa parte del testo fare riferimento al paragrafo *Il reale e il negativo* delle *Lezioni di Metafisica*, dove Kant distingue fra opposizione reale e opposizione logica. Nell’opposizione reale a differenza dell’opposizione logica abbiamo il contrapporsi di due realtà, che si annullano a vicenda: se quindi nell’opposizione logica il concetto della cosa è completamente annullato e ha come conseguenza un *nihil negativum*, l’opposizione reale non rappresenta l’assoluta impossibilità della cosa, ma soltanto una sua mancanza, una sua privazione, *nihil privativum*. Tra realtà, di conseguenza, afferma Kant, vi può essere un’opposizione: se qualcuno trova nel mondo una negazione, significa che ci sono due principi reali che si annullano a vicenda: «In una cosa noi possiamo pensare: realtà, negazione, e la terza determinazione che è da aggiungere è la limitazione, cioè la negazione che contiene realtà<sup>21</sup>». Tornando al testo della *Critica* Kant può concludere spiegando dal suo punto di vista l’anfibolia di Leibniz e dei suoi seguaci, il loro pensare l’opposizione (*Widerstreit*) reale riducendola alla contraddizione (*Widerspruch*) logica:

---

<sup>20</sup> Kant fa a proposito l’esempio della meccanica in B 329: «L’opposizione reale, infatti, ha luogo ovunque  $A - B = 0$ , e cioè ovunque una realtà congiunta con un’altra in un soggetto annulli l’effetto dell’altra, come ci viene mostrato di continuo da tutti gli ostacoli e da tutte le reazioni nella natura, i quali nondimeno, basandosi su delle forze, devono essere denominati *realitates phaenomena*. La meccanica generale, in quanto guarda alla contrapposizione delle direzioni, può persino fornire la condizione empirica di questa opposizione in una regola a priori».

<sup>21</sup> «Wir können uns in einem Dinge denken: Realität, Negation, und das dritte, das noch dazu kommt, ist Limitation oder Einschränkung, diese ist diejenige Negation, welche Realität enthält», I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*, Keyser, 1821, pp. 49-50.

Parimenti i seguaci di Leibniz non trovano soltanto possibile, ma persino naturale riunire in un unico ente ogni realtà senza una particolare opposizione, giacché non ne conoscono altra se non quella contraddizione (tramite la quale viene annullato il concetto della cosa), ma non conoscono quella reciproca distruzione, per cui un principio reale annulla l'effetto dell'altro: ma le condizioni per rappresentarci quest'ultima opposizione le troviamo soltanto nella sensibilità (B 330).

L'esempio di B 321 del dolore e del piacere spiega in modo chiaro questa posizione kantiana<sup>22</sup>.

### Interno e esterno

Con questa terza coppia di concetti il confronto con la metafisica leibniziana diviene ancora più serrato e va a colpire il cuore della stessa, la monadologia. In relazione all'intelletto puro si definisce interno (*Innere*) solo ciò che non ha alcuna relazione con l'esterno<sup>23</sup> (*Außere*): in tal senso l'interno delle sostanze è il semplice (*Einfache*), pensato come ciò che è indipendente dalle relazioni esterne e che è il fondamento della composizione (*Zusammensetzung*). Dal punto di vista del fenomeno la sostanza non è altro che la trama relazionale che essa ha nello spazio, un rapporto di forze di attrazione e repulsione, penetrabilità e impenetrabilità, che costituiscono quello che noi chiamiamo materia. Per la monade tutti gli accidenti, queste forze appunto, non possono che essere, in quanto essa è un ente non

---

<sup>22</sup> «Per contro, le cose reali nel fenomeno (*realitas phaenomenon*) possono essere in opposizione tra loro e, congiunte nel medesimo soggetto, possono annientare, del tutto o in parte, l'una la conseguenza dell'altra, come due forze motrici che nella stessa linea retta tirino o spingano un punto in direzioni contrarie, o come pure un piacere che controbilanci un dolore» (B 321).

<sup>23</sup> Cfr., per una disamina dell'interpretazione kantiana del concetto leibniziano di relazione dagli scritti giovanili a quelli degli anni ottanta, M. Santi, *Kant and Leibniz on relations and their place in the Monadology*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. 2, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 391-403.

spaziale, offerti dal senso interno. Kant spiega così il motivo alla base dell'assegnazione da parte di Leibniz di una capacità rappresentativa alla monade e della sua celebre dottrina dell'armonia prestabilita: se infatti le monadi non esercitano alcuna causalità fisica l'una sulle altre, è necessario teorizzare una terza causa che ordini e faccia corrispondere alla perfezione i loro stati interni. Kant scrive:

Infatti dal momento che tutto agisce solo internamente, e cioè ha a che fare soltanto con le proprie rappresentazioni, lo stato delle rappresentazioni di una sostanza non poteva assolutamente stare in una connessione attiva con quello di un'altra sostanza, ma ci voleva una terza causa che influisse su tutte quante le sostanze e facesse corrispondere reciprocamente i loro stati, e in maniera tale, che ciò non avvenisse tramite un'assistenza occasionale e applicata separatamente in ogni singolo caso (*systema assistentiae*), bensì tramite l'unità dell'idea di una causa valida per tutte quante le sostanze, nella quale le sostanze nel loro insieme dovessero ricevere la loro esistenza e permanenza, quindi anche una corrispondenza reciproca tra loro secondo delle leggi universali (B 331).

Ancora una volta può aiutare, al fine di chiarire degli aspetti che a un primo sguardo potrebbero sembrare secondari in confronto alla discussione del concetto di monade, il riferimento alle *Lezioni di Metafisica*, nello specifico al paragrafo *Il concetto di essenza*, che inizia con la distinzione tra l'essenza logica (*logischen Wesen*), il fondamento di tutti i predicati di una cosa, e l'essenza reale (*Realwesen*), il fondamento di tutte le determinazioni di una cosa. Kant prosegue: «l'essenza logica è il fondamento interno di tutto ciò che è contenuto nel concetto. Mentre l'essenza reale è il fondamento interno di tutto ciò che appartiene alla cosa stessa<sup>24</sup>». All'essenza logica appartengono gli *attributa*, cioè i predicati che si possono derivare dal concetto come sue conseguenze, e gli *essentialia*, i predicati che appartengono all'essenza come suo fondamento. All'essenza reale invece appartengono gli *extraessentialia*, i modi e le relazioni. Kant definisce i

---

<sup>24</sup> I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*, cit., p. 38.



modi *extraessentialia interna*. Sebbene nel testo non vi sia alcun riferimento al proposito, si può desumere che le relazioni invece possano dirsi *extraessentialia externa*<sup>25</sup>. A suggerire un legame tra questi due luoghi degli scritti kantiani anche il riferimento all'impenetrabilità<sup>26</sup> (*Undurchdringlichkeit*), che insieme all'estensione e alla resistenza agli altri corpi sono predicati che si conoscono tramite l'esperienza. Il paragrafo si conclude con una riflessione importante per la chiarificazione anche dell'interpretazione kantiana della monadologia leibniziana: «Ora il fondamento interno di tutto ciò è la natura della cosa. Noi possiamo inferire il principio interno solo a partire dalle proprietà a noi note: di conseguenza la reale essenza delle cose è inindagabile per noi, nonostante ne conosciamo molti aspetti essenziali<sup>27</sup>».

## Materia e forma

L'ultima coppia è quella di materia e forma, intesi come il determinabile (*Bestimmbaren*) e la determinazione (*Bestimmung*). Come per le coppie precedenti, entrambi i concetti hanno un significato diverso se riferiti all'intelletto o alla sensibilità; tuttavia questi due concetti possono essere definiti i concetti fondamentali (*Grundbegriffe*) della riflessione, in quanto si legge che sono «alla base di ogni altra riflessione, tanto indissolubilmente essi sono uniti con ogni uso dell'intelletto» (B 322). Nella logica i concetti sono la materia dei giudizi, mentre la loro relazione attraverso la copula la forma dei giudizi, cosicché i concetti (la materia) precedono la relazione che essi hanno nel giudizio (la forma). In ogni ente, prosegue Kant, le parti costitutive sono la materia, il modo della loro relazione la forma essenziale. Così anche la realtà illimitata è la materia di tutte le

---

<sup>25</sup> Cfr. R. Dottori, *cit.*, p. 56.

<sup>26</sup> I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*, *cit.*, p. 38.

<sup>27</sup> «Der innere Grund alles dieses ist nun die Natur des Dinges. Wir können nur aus den uns bekannten Eigenschaften auf das innere Princip schließen; daher ist das Realwesen der Dinge uns unerforschlich, ob wir gleich viele wesentliche Stücke erkennen», *ivi*, p. 39.

possibilità, mentre la negazione, o la limitazione, è la forma per la quale una cosa si distingue dall'altra. Se ci si pone dal punto di vista dell'intelletto, ne consegue la necessità che qualcosa sia dato affinché esso possa determinarlo. Ciò spiega il motivo per cui Leibniz ha sostenuto la priorità della materia sulla forma. Declinata nella filosofia leibniziana questa tesi si traduce nella dottrina secondo cui spazio e tempo sono i concetti delle relazioni esterne tra le cose, rispettivamente della loro azione reciproca e della successione dinamica dei loro stati. Ma dal momento che sappiamo che esiste un'altra fonte della conoscenza, la sensibilità, ecco che le forme pure della sensibilità precedono ogni materia. Il compito della riflessione trascendentale qui è di evidenziare il giusto rapporto dei concetti di materia e forma con la sensibilità e l'intelletto, e soprattutto di dimostrare come la considerazione esclusivamente intellettuale del primato della materia sulla forma sia un rovesciamento del nostro proprio modo di conoscere, vale a dire dell'uso empirico dell'intelletto. In altre parole, le forme pure dell'intuizione precedono tutti i *data* e sono la condizione di possibilità del darsi dei fenomeni: questo è il vero rapporto della nostra conoscenza<sup>28</sup>. Come scrive Kant:

Il filosofo intellettualista non poteva tollerare che la forma dovesse precedere le cose stesse e determinarne la possibilità, una censura assolutamente corretta dal momento che egli riteneva che noi intuimo le cose come esse sono (seppure con una rappresentazione confusa). Ma, poiché l'intuizione sensibile è una condizione soggettiva del tutto particolare che sta a priori alla base di ogni percezione e la cui forma è originaria, la forma sarà data soltanto per sé; e non sarà la materia (o le cose stesse che appaiono) a stare a fondamento (come si dovrebbe giudicare in base a semplici concetti), giacché al contrario la possibilità della materia stessa presuppone un'intuizione formale (tempo e spazio) come data (B 323-324).

---

<sup>28</sup> Cfr. C. La Rocca, *cit.*, p. 167, che afferma come qui si possa trovare una specie di "deduzione trascendentale" delle forme pure di spazio e tempo.

Finisce qui la trattazione kantiana delle quattro coppie dei concetti della riflessione.

### 3. Considerazioni conclusive

In sede di conclusione vorrei sollevare due questioni, la prima di carattere più storiografico, la seconda di carattere più teoretico.

È singolare il fatto che, sebbene fin dai suoi primi scritti, Kant si sia confrontato con la monadologia, la prima analisi in certo qual modo sistematica della metafisica leibniziana compaia solamente nell'*Anfibolia* della *Critica*. Come si è visto, il Leibniz della *Anfibolia* è un pensatore caduto nella confusione di impiegare le rappresentazioni puramente intellettuali per la spiegazione delle proprietà dei fenomeni. Tuttavia, sono condivisibili e molto precise le considerazioni avanzate sul tema da P. Pecere<sup>29</sup>, il quale ha evidenziato come Kant negli anni che vanno dal 1781 al 1786 cambi posizione, o meglio articoli la posizione tenuta nell'appendice sull'anfibolia nella direzione di una separazione delle valutazioni di Leibniz e dei Leibniziani. A validare la sua tesi, Pecere rimanda a un passo contenuto nella nota 2 al teorema 4 della *Dinamica* nei *Principi metafisici della scienza della natura*, dove Kant parla di un grand'uomo, la cui teoria dello spazio è stata fraintesa dagli allievi, perché non si è capito che la monadologia è solo un concetto platonico del mondo e non una dottrina esplicativa dei fenomeni<sup>30</sup>: in realtà, secondo Kant,

---

<sup>29</sup> P. Pecere, *Kant e la monadologia di Leibniz: dall' "Anfibolia" all' "Apologia"*, in *Leibniz e Kant*, cit., pp. 7-41.

<sup>30</sup> «Un grand'uomo, che forse più di ogni altro contribuisce a tenere alta in Germania la considerazione della matematica, ha respinto più volte le pretese metafisiche di abbattere i teoremi della geometria sulla infinita divisibilità dello spazio, richiamandosi alla fondata affermazione secondo cui lo spazio appartiene solo al fenomeno delle cose esterne; ma egli non è stato capito. Si è presa questa affermazione come se egli volesse dire: lo spazio ci appare soltanto, mentre in sé è una cosa o un rapporto tra le cose, ma il matematico lo considera soltanto per come ci appare; mentre si sarebbe dovuto intendere: lo spazio non è una proprietà che appartenga in sé a una qualche cosa al di fuori dei nostri sensi, ma è solo la

se la si interpreta correttamente, non si può che sostenere la tesi sullo spazio dell'estetica trascendentale. In un passo di uno scritto del 1790, un saggio in risposta agli articoli di Eberhard, che avevano attaccato il criticismo kantiano da una prospettiva wollfiana, Pecere trova ribadita questa posizione. Anche qui Kant afferma che la monadologia non è una teoria del mondo corporeo, ma del mondo intelligibile e che la posizione critica dello spazio e del tempo è esattamente quella che avrebbe sostenuto Leibniz se fosse stato fedele in tutto e per tutto al suo sistema<sup>31</sup>. Addirittura poche righe

---

forma soggettiva della nostra sensibilità, secondo la quale ci appaiono oggetti del senso esterno, che non conosciamo per come sono fatti in sé e il cui fenomeno chiamiamo materia. Con questo fraintendimento, si è continuato a pensare lo spazio come una proprietà costitutiva che apparterebbe alle cose anche al di fuori della nostra facoltà rappresentativa e che il matematico però concepirebbe solo secondo concetti comuni, cioè confusamente (perché così di solito si definisce il fenomeno). [...] Il motivo di questa confusione sta nell'aver mal inteso la monadologia, la quale non ha niente a che fare con la spiegazione dei fenomeni, ma è un concetto platonico del mondo, introdotto da Leibniz, che in sé è giusto, fin tanto che si intende il mondo come una cosa in se stessa e non come oggetto dei sensi, nel qual caso esso non è un oggetto dell'intelletto, che però sta a fondamento dei fenomeni dei sensi. [...] Perciò l'intenzione di Leibniz, per quel che capisco, non è stata di definire lo spazio mediante l'ordine di sostanze semplici poste l'una accanto all'altra, ma piuttosto di porre quest'ordine a fianco dello spazio, come ad esso corrispondente ma appartenente a un mondo soltanto intelligibile (per noi ignoto), e di non affermare niente di diverso da quel che io ho mostrato altrove: cioè che lo spazio, insieme alla materia di cui è la forma, non contiene il mondo delle cose in se stesse, ma solo il suo fenomeno, e non è altro che la forma della nostra intuizione sensibile esterna», I. Kant, *Primi Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di L. Galvani, Cappelli, Urbino 1959, pp. 67-68.

<sup>31</sup> «È davvero da credere che Leibniz, un così gran matematico, abbia voluto che i corpi fossero composti di monadi (e con ciò, lo spazio di parti semplici)? Non si riferiva al mondo corporeo, bensì al suo per noi inconoscibile substrato, il mondo intelligibile, che si trova solo nelle idee della ragione, e nel quale dobbiamo indubbiamente rappresentarci come costituito di sostanze semplici cioè che in quello pensiamo come sostanza composta. Egli sembra inoltre attribuire, con Platone, alla mente umana un'intuizione intellettuale originaria (benché adesso non più che offuscata) di questi esseri soprasensibili; ma questa intuizione intellettuale non si riferisce per lui in alcun modo agli esseri sensibili, che egli vuole che si considerino cioè come cose relative ad una specie particolare di intuizione della quale siamo capaci solo in favore di conoscenze per noi possibili, che si considerino cioè come semplici fenomeni nel significato più stretto della parola, come forme (specificamente proprie) dell'intuizione; non ci si deve pertanto lasciar turbare dalla sua definizione della sensibilità come modo confuso di rappresentazione; piuttosto, occorre sostituirla con un'altra, più consona alla sua intenzione: altrimenti, il suo

dopo si legge che il criticismo costituisce: «la vera apologia di Leibniz, perfino contro i suoi stessi seguaci, i quali tessono elogi che non lo onorano»<sup>32</sup>. Se come interpreta Pecere, queste parole non sono assolutamente retoriche, ma fondate teoreticamente sul rapporto tra dinamica e metafisica all'interno del criticismo, esse offrono uno spunto per pensare in maniera più complessa di come emerge dalla sola lettura dell'*Anfibolia* l'interpretazione kantiana della metafisica leibniziana.

La seconda questione è relativa ai concetti di riflessione e anfibolia nella e dopo la *Kritik der reinen Vernunft*. Il concetto di riflessione trascendentale, dopo la trattazione dell'anfibolia, compare ancora una volta nella *Kritik*, nel paragrafo d'apertura della *Dialettica trascendentale*<sup>33</sup>, e successivamente nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* nel passo citato in cui si ribadisce la distinzione tra i concetti della riflessione e le categorie. Nella *Critica del Giudizio* la riflessione ricompare in un orizzonte dove l'esperienza non è più solo l'esperienza della natura e della scienza. Dai passi in cui si menziona la riflessione si evince che nulla è cambiato in riferimento alla sua definizione formale nelle pagine dell'*Anfibolia*, ma qui il Giudizio è ora una facoltà molto più ampia e Kant ammette per quei giudizi che non sono determinanti il concetto di una finalità della natura: il giudizio teleologico è quindi sempre un giudizio riflettente mai determinante<sup>34</sup>. Tuttavia tornando alla *Critica della ragion pura* nella *Dialettica* si hanno nella prima edizione cinque occorrenze del termine 'surrezione', che diventano tre nella seconda (A 389, A 402, A 509/B

---

sistema non si accorderebbe con se stesso», I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der eine neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, p. 248, trad. it. di G. De Flaviis, *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 125-126.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>33</sup> «Per distinguere l'operazione peculiare dell'intelletto dalla forza che vi si frammischia, bisogna considerare il giudizio erroneo come la diagonale risultante da due forze che determinano il giudizio in due direzioni diverse, le quali per così dire formano un angolo, e occorre risolvere quell'effetto composto nell'effetto semplice dell'intelletto e in quello altrettanto semplice dalla sensibilità: questo deve avvenire nei giudizi puri a priori per mezzo della riflessione trascendentale, la quale (come è stato già mostrato) assegna ad ogni rappresentazione il luogo che le spetta nella capacità conoscitiva ad essa corrispondente, e con ciò ci fa vedere anche l'influsso di tale capacità conoscitiva sulla rispettiva rappresentazione» (B 351).

<sup>34</sup> Cfr. C. La Rocca, *cit.*, pp. 143-148 e pp. 168-172.

537 A 582-583/B 610-611 e A 619/B 647). In ognuno di questi passi Kant non spende alcuna parola per introdurre il termine al lettore, anzi sembra quasi dare il suo significato per ovvio. Dai passi citati della *Dissertatio* del 1770 si è potuto considerare come esso sia legato al tema dell'anfibolia e della riflessione, il quale, quindi, torna, anche se non esplicitamente, in alcuni luoghi chiave della *Dialettica*.

Alla luce di queste brevi e incomplete considerazioni si comprende la centralità della sezione sull'anfibolia dei concetti della riflessione: non solo il tema è presente almeno dal 1770, ma esso sembra travalicare i confini dell'appendice. L'atto della riflessione, capace di mediare tra sensibilità e intelletto, ci libera dall'illusione dell'uso trascendentale dell'intelletto. Il suo risultato dunque è positivo e negativo allo stesso tempo: mostra la finitezza della conoscenza di fronte a qualsiasi oggetto trascenda la nostra sensibilità e corregge l'uso improprio dei concetti della riflessione. Kant declina in tal modo la critica a qualsiasi ontologia dogmatica, la quale esiste grazie all'equivocità di questi concetti, che si chiamano della riflessione proprio in quanto è solo l'atto del riflettere che mette fine alla loro ambiguità. Essi, che nel paragrafo 39 dei *Prolegomeni* Kant ci dice di aver trovato seguendo il filo conduttore delle categorie, sono in verità i concetti dell'ontologia tradizionale, antica e moderna, rappresentata ai tempi di Kant dal sistema leibniziano-wolffiano. Proprio la riflessione gli permette di andare al di là del bivio tra metafisica intellettualistica e sensualistica e approdare alla sua ontologia critica, che non è altro che un'analitica dell'intelletto puro (B 303). Alla luce di ciò, anche il luogo in cui Kant inserisce la sezione sull'anfibolia appare coerente con il suo intento architettonico. Al termine del percorso dell'*Analitica* Kant si preoccupa di mettere al sicuro i confini della sua isola prima di intraprendere la lunga navigazione dell'oceano della *Dialettica*.

#### *Riferimenti bibliografici*

Aristotele, *Organon*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016.

- Brook, A., *Kant's Attack on Leibniz's and Locke's Amphibolies*, in S.R. Palmquist (a cura di), *Cultivating Personhood: Kant and Asian Philosophy*, De Gruyter, Berlin/New York 2010, pp. 140-156.
- Dottori, R., *Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H. G. Gadamer*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006.
- Ewing, A.C., *A Commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, London 1936.
- Fichant, M., *L'Amphibologie des concepts de la réflexion: la fin de l'ontologie*, in V. Rohden (a cura di), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Walter de Gruyter, Berlin- New York, 2008, pp. 71-93.
- Graubner, H., *Form und Wesen. Zur Deutung des Formbegriffs in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Kantstudien Ergänzungshefte, Bd. 104, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1972.
- Heidegger, M., *Kants These über das Sein*, in id., *Wegmarken*, in F.W. von Herrmann (a cura di), *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, pp. 445-480.
- Heidegger, M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927/28, in I. Görland (a cura di), *Gesamtausgabe*, Bd. 25, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- Hess, H.J., *Zu Kants Leibniz-Kritik in der "Amphibolie der Reflexionsbegriffe"*, in I. Heidemann e W. Ritzel (a cura di), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, De Gruyter, Berlin/New York 1981, pp. 200-232.
- Hessbrüggen-Walter, S., *Topik, Reflexion und Vorurteilkritik: Kants Amphibolie der Reflexionsbegriffe im Kontext*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 2/2004, pp. 146-175.
- Kant, I., *Forma e principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*, Ada Lamacchia (a cura di), Rusconi Libri, Milano 1995, pp. 60-63.

- Kant, I., *Primi Principi metafisici della scienza della natura*, a cura di L. Galvani, Cappelli, Urbino 1959, pp. 67-68.
- Kant, I., *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, F. Gonnelli (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1996-2016.
- Kant, I., *Über eine Entdeckung, nach der eine neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, trad. it. di G. De Flaviis, *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 125-126.
- Kant, I., *Vorlesungen über die Metaphysik. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*, Keyser, 1821.
- La Rocca, R., *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e esistenza in Kant*, ETS, Pisa 1999.
- Nerurkar, M., *Amphibolie der Reflexionsbegriffe und transzendente Reflexion. Das Amphibolie-Kapitel in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012.
- Pecere, P., *Kant e la monadologia di Leibniz: dall' "Anfibolia" all' "Apologia"*, in *Leibniz e Kant*, «Fogli di filosofia. Materiali di ricerca della Scuola Superiore di Studi di Filosofia», 4/2013, pp. 7-41.
- Reuter, P., *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.
- Santi, M., *Kant and Leibniz on relations and their place in the Monadology*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (a cura di), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. 2, De Gruyter, Berlin 2013, pp. 391-403.
- Santi, M., *L'infinito nella composizione della materia: Leibniz e il giovane Kant*, in *Leibniz e Kant*, cit., pp. 43-60.
- Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, a cura di O. Tescari, Laterza, Roma-Bari 1926.



Kant e la questione dei concetti della riflessione nella *Critica della ragion pura*

Smith, K., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, London 1918-2003.

Stefanov, P., *The Concept of Reflexion in Immanuel Kant's Critique of the Pure Reason*, «Annals of the University of Bucharest, Philosophy Series», 1/2012, Bucharest, pp. 69-82.

Willaschek, M., *Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe*, in G. Mohr und M. Willaschek (a cura di), *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 325-351.