

FOGLI DI FILOSOFIA

Fascicolo 4, 2013

Numero monografico: LEIBNIZ E KANT

Prima parte a cura di Stefano Di Bella

*Pubblicazione della Scuola Superiore di Studi in Filosofia
Università di Roma Tor Vergata
Università della Tuscia – Viterbo
Università di L'Aquila*

INDICE

PREFAZIONE – LEIBNIZ E KANT: ESPERIENZE DI LETTURA, pp. 1-5

Stefano Di Bella

KANT E LA MONADOLOGIA DI LEIBNIZ: DALL’“ANFIBOLIA” ALL’“APOLOGIA”,
pp. 7-41

Paolo Pecere

L’INFINITO NELLA COMPOSIZIONE DELLA MATERIA. LEIBNIZ E IL GIOVANE
KANT, pp. 43-60

Marco Santi

LEIBNIZ E LE MANI DI KANT, pp. 61-78

Francesco Martinello

LEIBNIZ E KANT SU POSSIBILITÀ ED ESISTENZA, pp. 79-114

Osvaldo Ottaviani

LEIBNIZ E KANT SU POSSIBILITÀ ED ESISTENZA¹

Oswaldo Ottaviani
(Università di Pisa)

Kant e i mondi possibili

È ben presente nella letteratura secondaria su Kant, specie in quella di origine anglosassone, il tentativo di interpretare la contrapposizione kantiana tra “possibilità logica” e “possibilità reale” facendo ricorso all’idea ‘leibniziana’ di una semantica a mondi possibili. Il ricorso all’apparato dei mondi possibili è dovuto alla difficoltà che questi autori ravvisano nel tentare di spiegare come i giudizi sintetici, che per definizione si riferiscono all’esperienza, traggano la loro validità non dall’esperienza stessa, ossia: non dai dati empirici, ma “a priori”; detto altrimenti, com’è possibile che la “possibilità reale” non si appiattisca sulla “realtà empirica”.

Tra i vari esempi, mi limito a citare la formulazione che di quest’idea ha dato Robert Hanna in un suo importante libro sul rapporto tra Kant e la filosofia analitica. Hanna muove esattamente da questo problema: una volta chiarito che i giudizi sintetici a priori non sono logicamente necessari (cioè non si basano su una necessità di tipo puramente logico), come fa un giudizio vero ad essere necessario e conoscibile per noi a prescindere dall’esperienza sensibile e,

¹ Le opere kantiane sono citate con riferimento al volume e alla pagina dell’edizione dell’Accademia: Ak = *I. Kant’s gesammelte Schriften*, Berlin 1902 sgg., con la sola eccezione della *Kritik der reinen Vernunft*, abbreviata in KrV, citata con riferimento al numero di pagina della prima e della seconda edizione (A e B). Per le citazioni da Leibniz valgono le seguenti abbreviazioni: A = G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin 1923 sgg.; GP = G. W. Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, hrsg. von I. C. Gerhardt, 7 voll., Berlin-Halle 1849-63; Grua = G. W. Leibniz, *Textes inédits*, publiés et annotés par G. Grua, Paris 1948.

tuttavia, a mantenere un legame con detta esperienza? Questo è quello che Hanna chiama il “problema modale” di Kant². Secondo lui Leibniz e Kant sono entrambi dei difensori di una semantica a mondi possibili, però con la notevole differenza che mentre i mondi possibili leibniziani sono reali da un punto di vista metafisico, quelli kantiani sono solo un costrutto di natura concettuale: più dettagliatamente, un mondo possibile kantiano è un «un insieme massimale non-contraddittorio di concetti co-istanziabili – vale a dire, è un *mondo pensabile*, o un insieme concettualmente consistente e completo di circostanze specificabili»³. Ovviamente, non tutti i mondi possibili (o ‘mondi concepibili’) sono accessibili da parte dell’esperienza umana perché la nostra esperienza non implica soltanto la componente discorsiva dell’intelletto ma anche la componente intuitiva (spazio-temporale) che le deriva dalla sensibilità; dunque vi saranno molti mondi possibili differenti che tuttavia condividono la stessa struttura spazio-temporale e che, proprio in virtù di questa struttura comune, sono accessibili a noi. I mondi “empiricamente intuibili”, dunque, sono quelli di cui noi, esseri umani, possiamo avere un’esperienza oggettiva: così, mentre il mondo attuale, composto di individui e fatti empirici, è il fondamento di verità dei giudizi sintetici a posteriori, l’insieme di tutti i mondi oggettivamente esperibili da noi (ai quali possiamo avere accesso diretto tramite le forme dell’intuizione e accesso indiretto tramite le categorie) è il fondamento dei giudizi sintetici a priori⁴.

Se mi sono soffermato a lungo su questa tesi è perché intendo contestarla alla radice, non tanto dal punto di vista storico (non è detto, infatti, che la scelta di spiegare la tesi kantiana ricorrendo a uno strumento, come la semantica a mondi possibili, che ha riscosso molto successo nella logica e nella metafisica contemporanea, sia di per sé scorretta, cioè scorretta perché anacronistica), quanto dal punto di vista squisitamente concettuale. Infatti, anche volendo riconoscere che in Leibniz la dottrina dei ‘mondi possibili’ ha lo scopo di garantire un fondamento ontologico alle nozioni modali (e che, quindi, si tratta di un problema di metafisica e non di logica

² Cfr. R. Hanna, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford 2001, p. 235.

³ Ibid., pp. 241-2.

⁴ Cfr. Ibid., p. 244.

modale propriamente detta); anche riconoscendo ciò, dicevo, resta che il senso dell'operazione compiuta da Kant nella *Critica della ragion pura* si coglie solo se si tiene presente che il suo scopo è esattamente quello di andare *contro* la nozione leibniziana di “possibile” e, quindi, di liberarsi della nozione di “mondo possibile”. Per rendersene conto basta leggere con attenzione il testo kantiano:

Anche se fossero possibili altre forme dell'intuizione (oltre allo spazio e al tempo), o parimenti altre forme dell'intelletto (oltre a quella discorsiva del pensiero o della conoscenza mediante concetti), non potremmo in alcun modo escogitarle e renderle comprensibili [*erdenken und faßlich machen*] e, se pure lo potessimo, esse non apparirebbero all'esperienza quale unica conoscenza in cui ci vengono dati gli oggetti. [...] Sembra di poter elevare il numero del possibile al di sopra di quello del reale, per il fatto che al primo si deve aggiungere qualcosa per costituire il secondo. Io, però, questa aggiunta al possibile non la conosco. [...] Oltre alla concordanza con le condizioni formali dell'esperienza, al mio intelletto potrebbe aggiungersi soltanto qualcosa come la connessione con una qualche esperienza; ma ciò che è connesso con questa secondo leggi empiriche è reale, sebbene non venga percepito immediatamente. *Il fatto, però, che nella connessione completa con ciò che mi è dato nella percezione sia possibile un'altra serie di fenomeni, quindi più di un'unica esperienza onnicomprensiva, non può essere dedotto a partire da ciò che è dato, e ancor meno senza che qualcosa sia dato; poiché senza materia non si può pensare niente in alcun luogo*⁵.

Il lungo brano citato si trova verso la fine della discussione kantiana dei principi della modalità, i “Postulati del pensiero empirico in generale”, e fa parte di un'argomentazione più ampia in cui Kant nega la tesi leibniziana che il numero dei possibili superi quello delle cose reali (in positivo, afferma che il possibile e il reale sono concetti ‘coestensivi’) e, dunque, sembra sostenere apertamente che il possibile si riduca alla realtà. Più che affrontare direttamente questa tesi (su cui conto di soffermarmi alla fine), vorrei prendere in esame i passi sottolineati, nei quali Kant spiega perché –contrariamente a quel che ritengono autori come Hanna – *non c'è un gran numero di mondi compatibili col mondo attuale, non vi sono differenti mondi possibili che condividono la stessa struttura intuitiva e concettuale del nostro: perché tutte le cose, in quanto fenomeni, devono rientrare*

⁵ KrV, A 230-1/B 282-4; trad. italiana di C. Esposito, I. Kant, *Critica della ragion pura*, Milano 2004, p. 437, corsivi aggiunti. Per il riferimento a questo passo in merito alla questione dei ‘mondi possibili’, cfr. E. Benci-venga, *Kant's Copernican Revolution*, Oxford 1987, p. 22.

nell'insieme e nel contesto di un'unica esperienza, di cui ogni percezione è una parte, altrimenti queste percezioni sarebbero per noi pari a nulla.

Detto altrimenti: un'altra esperienza o, più propriamente, altre percezioni che appartenessero a più d'una esperienza possibile o devono, in linea di principio, entrare a far parte della nostra esperienza o, per noi, sono pari a nulla. Questo perché, come Kant aveva spiegato parecchie pagine prima, «l'esperienza si basa sull'unità sintetica dei fenomeni, cioè su una sintesi, secondo concetti, dell'oggetto dei fenomeni in generale, e senza questa sintesi l'esperienza non sarebbe neppure una conoscenza», ma solo una «rapsodia di percezioni», che non potrebbero essere ricondotte sotto l'unità dell'appercezione, cioè «secondo le regole di una (possibile) coscienza tutta quanta connessa» (KrV, A 156/B 195-6). La stessa tesi era stata espressa con molta chiarezza in un passo della deduzione trascendentale della prima edizione:

Non vi è che un'unica esperienza nella quale tutte le percezioni vengano rappresentate come in una connessione completa e conforme a leggi: proprio come esistono solo uno spazio e un tempo, nei quali hanno luogo tutte le forme del fenomeno e ogni relazione dell'essere o del non-essere. Quando si parla di esperienze diverse ci si riferisce solo ad altrettante percezioni, le quali appartengono ad una medesima esperienza universale⁶.

La cosa singolare è che, una volta preso atto del fatto che questo è il tipo di ragionamento con cui Kant chiude la porta alla metafisica leibniziana del possibile (alla dottrina dei 'mondi possibili'), bisogna riconoscere che questo argomento kantiano trova il suo precedente diretto nei testi dello stesso Leibniz. Ad es., si veda nella *Teodicea* il modo in cui Leibniz introduce il concetto di "mondo": «Chiamo mondo tutta la serie e tutta la collezione di tutte le cose esistenti, affinché non si dica che più mondi possono esistere in tempi e in luoghi differenti. Questi, infatti, bisognerebbe contarli tutti insieme come un unico mondo, o, se preferite, come un universo»⁷. E, subito dopo il brano citato, si affretta a precisare che qualora si riempissero tutti i tempi e tutti gli spazi, rimarrebbe pur sempre vero che sarebbe stato possibile riempirli in una infinità di altri modi possibili

⁶ KrV A 110; *Critica cit.*, p. 1221.

⁷ *Essais de Théodicée*, 1710, parte prima, § 8, GP VI, 107; trad. it. di V. Mathieu, *Saggi di Teodicea*, Cinisello Balsamo-Milano 1994, p. 197.

e che, *dunque*, vi è un'infinità di mondi possibili (tra i quali Dio ha scelto il migliore).

Dunque, sembrerebbe, delle due l'una: o l'argomento non serve allo scopo per cui Kant ritiene di farlo valere (cioè smantellare la teoria leibniziana dei possibili) o in Leibniz sono presenti due tesi contrastanti relative al rapporto tra possibile ed esistente. D'altronde è cosa nota che Leibniz ha sempre sostenuto queste due tesi: (1) che c'è uno e un solo mondo attualmente esistente e (2) che tuttavia si dà un'infinità di mondi possibili inesistenti (nel senso del mondo attuale) ma comunque sussistenti a livello di idee nell'intelletto divino. È solo per difendere la tesi (1) che Leibniz impiega l'argomento citato sopra, come si evince da un testo risalente al periodo parigino: «Introdurre un altro genere di cose esistenti e un altro mondo che fosse anche infinito non è altro che abusare della parola 'esistenza', dal momento che non possiamo dire ora se esistono quelle cose oppure no»⁸. Quello che si tratta di capire, allora, è se ad avere ragione è Kant oppure Leibniz, ossia se c'è frizione tra le tesi (1) e (2), come ritiene Kant, oppure se esse siano conciliabili, come ritiene Leibniz (in realtà, a voler essere precisi, per Leibniz le tesi (1) e (2) sono anche connesse tra di loro, mentre può darsi che esse siano indipendenti l'una dall'altra). Per svolgere questo compito, però, c'è bisogno di approfondire un po' quali sono le idee di Leibniz in merito al rapporto tra il possibile e l'attualmente esistente, e, solo dopo aver preso in esame i problemi che la trattazione leibniziana solleva, volgerci nuovamente a Kant.

Il possibile leibniziano

La tesi che, almeno in prima battuta, vorrei portare avanti è questa: le difficoltà cui la teoria leibniziana si trova ad andare incontro derivano dalla sua caratterizzazione della *natura* del possibile, vale a dire dall'idea che ciò che esiste attualmente è solo una riproduzione di un possibile già determinato come tale (o, il che è lo stesso, che il

⁸ Principium meum est, quicquid existere potest, et aliis compatibile est, id existere, 2 (12) dicembre 1676, A VI 3, 581. Lo stesso argomento è ripreso più tardi nel *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, 1683-6 (?), GP VII, 321.

“possibile” è solo un duplicato, un doppione del “reale”). In sé questa tesi non è affatto originale. Leibniz, perlomeno, la trovava formulata nelle obiezioni che gli aveva mosso Antoine Arnauld. Arnauld, infatti, prende di petto la tesi leibniziana che esistano degli individui possibili perfettamente determinati prima di passare all’atto o, per dirla con le sue parole, che «le cose possibili sono tali prima di tutti i liberi decreti di Dio: donde segue che, ciò che è racchiuso nella nozione delle cose possibili, vi è racchiuso indipendentemente da tutti i liberi decreti di Dio»⁹. Il rigetto da parte di Arnauld di questa tesi leibniziana è argomentato come segue: dobbiamo guardarci dal sovrapporre il nostro modo di conoscere le cose col modo di conoscere le cose che ha Dio: noi *immaginiamo* soltanto che Dio, prima di creare il mondo, abbia trovato squadernata di fronte a sé un’infinità di cose possibili (ciascuna delle quali perfettamente, anzi, completamente determinata), di cui solo alcune vengono fatte passare all’atto. In altre parole:

riconosco sinceramente di non aver alcuna idea di codeste sostanze puramente possibili, vale a dire, che Dio non creerà mai. E sono fortemente portato a credere che si tratti di chimere che ci formiamo, e che tutto ciò che chiamiamo sostanze possibili – puramente possibili – non possa essere altro che l’onnipotenza di Dio, il quale, essendo un puro atto, non comporta in sé nessuna possibilità. [...] Per conto mio, sono convinto che, sebbene si parli tanto di codeste sostanze puramente possibili, non se ne concepisce mai una se non sotto l’idea di qualche altra cosa che Dio abbia creata. Mi sembra dunque potersi dire che, all’infuori delle cose che Dio ha create o deve creare, non vi è nessuna possibilità passiva, ma solo una potenza attiva e infinita¹⁰.

Il buon conoscitore della storia della filosofia riconoscerà nelle parole di Arnauld e, in particolare, nell’accenno alla «potenza attiva e infinita» di Dio, un richiamo alla tesi classica di Tommaso d’Aquino (e, prima ancora, di Anselmo d’Aosta), secondo la quale, prima della creazione, le “essenze” (cioè quelli che Leibniz chiama “individui possibili”) non sono nient’altro che la *creatrix essentia* divina («ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creanti, ubi non est creatura, sed creatrix essen-

⁹ Arnauld a Leibniz, 13 maggio 1686, GP II, 29; trad. it. di V. Mathieu, in Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, Bari 1963, p. 147.

¹⁰ Ibid., GP II, 31-2; *Saggi filosofici e lettere*, cit., pp. 150-1.

tia»), il che significa che parlare delle essenze prima della creazione è solo un modo (scorretto) di parlare dell'assoluta realtà dell'essenza creatrice di Dio¹¹.

Il conoscitore del pensiero contemporaneo, invece, potrebbe ravvisare nelle parole di Arnauld, più che un'anticipazione della critica di Quine agli oggetti puramente possibili (la famosa questione: quanti signori possibili ci sono nel vano di quella porta?¹²), un'anticipazione della tesi bergsoniana che il possibile è posteriore al reale e non viceversa. In effetti, l'obiezione di Arnauld si basa sul principio che siamo solo noi a concepire sostanze possibili e a farlo sempre «sotto l'idea di qualche altra cosa che Dio abbia creata», il che significa che è solo a partire dall'Adamo attualmente esistente che posso immaginare uno o più Adami possibili (lasciando per il momento da parte il problema dell'identità controfattuale). In un acuto saggio del 1930, dedicato proprio a *Le possible et le réel*, Bergson aveva sostenuto che, se si vuol tener fermo il principio che nella realtà si dà creazione di qualcosa di nuovo, allora bisogna contestare la tesi che il possibile sia qualcosa di *meno* del reale, e che, pertanto, la possibilità delle cose *preceda* la loro esistenza. Il possibile, secondo Bergson, costituisce solo un 'rispecchiamento' del presente nel passato, cioè di ciò che è concretamente dato in una considerazione astratta, e, pertanto, esso presuppone il reale invece che fondarlo; voler invertire le cose, dice sempre Bergson, è un po' come voler ricavare la realtà concreta dallo specchio che la riflette. Inoltre, giudicando che il possibile non presuppone il reale, «si ammette che la realizzazione aggiunge qualcosa alla semplice possibilità: il possibile sarebbe stato là in ogni tempo, fantasma che attende la sua ora; sarebbe divenuto dunque realtà grazie all'aggiunta di qualche cosa»¹³. Come lo stesso

¹¹ Il riferimento è a Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a.5, ad 2^{um}, citato da F. Mondadori, 'Quid sit essentia creaturae, priusquam a Deo producat'ur': Leibniz's View, in A. Lamarra-R. Palaia (a cura di), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Firenze 2000, pp. 185-223. È lo stesso Mondadori (Ibid., pp. 216-7) a riconoscere nelle parole di Arnauld una ripresa di Tommaso.

¹² Cfr. W. V. O. Quine, *On What There Is*, 1948, in Id., *From a Logical Point of View*, New York 1961², p. 4.

¹³ H. Bergson, *Le possible et le réel*, 1930, in Id., *La pensée et le mouvant*, 1938, edizione critica diretta da F. Worms, Paris 2009, p. 111; trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Milano 2000, p. 93.

Bergson non manca di far notare, in questo modo la spiegazione dell'esistenza diventa un problema insolubile.

Se ho aperto il paragrafo con questa digressione apparentemente fine a se stessa, è solo perché ho intenzione di mostrare che questo è esattamente quello che succede nel caso di Leibniz. Anzi, vorrei mostrare che c'è un senso per cui si può dire che Leibniz non riesce a districarsi tra la tesi per cui il reale presuppone il possibile e quella per cui il possibile presuppone il reale.

Prima di procedere in questa direzione, tuttavia, sarà bene mettere in luce perché Leibniz, nonostante la volontà pacificatrice che, almeno in questo caso, traspare nel carteggio¹⁴, non poteva concordare con Arnauld. Se c'è una cosa che Leibniz non avrebbe mai potuto sottoscrivere, infatti, è l'idea di ricondurre i possibili all'onnipotenza divina, perché questo non sarebbe stato molto diverso dall'accettazione della tesi cartesiana sulla creazione delle verità eterne, una tesi che Leibniz vedeva come il fumo negli occhi¹⁵ perché conduceva al più sfrenato arbitrarismo teologico¹⁶. Non ho intenzione di prendere posizione qui sulla maggiore o minore esattezza dell'in-

¹⁴ La risposta di Leibniz, infatti, manca completamente il punto (dolente) sollevato da Arnauld: «Quanto alla realtà delle sostanze puramente possibili, cioè che Dio non creerà mai, voi dite, signore, d'esser decisamente portato a credere che siano chimere. A ciò non mi oppongo se (come credo) lo intendete nel senso che esse non hanno altra realtà che quella che posseggono nell'intelletto divino, e nella potenza attiva di Dio» (Leibniz ad Arnauld, 4 (14) luglio 1686, GP II, 54-5; *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 152). In generale, per la discussione tra Leibniz e Arnauld su questi problemi, cfr. il cap. 4 di R. C. Sleigh Jr., *Leibniz and Arnauld. A Commentary on Their Correspondence*, New Have and London 1990.

¹⁵ Per rendersene conto basta leggere le annotazioni leibniziane alla lettera del cartesiano Arnold Eckhard del maggio 1677, in particolare A II 1 354 nota 92. Per un commento a questo testo cfr. S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli 1986, pp. 197-206.

¹⁶ In realtà Arnauld, pur essendo un difensore delle posizioni cartesiane (e soprattutto della tesi dell'indistinzione in Dio tra volontà e intelletto), non si è mai espresso con nettezza a favore o contro la tesi della creazione delle verità eterne, come ricorda S. Nadler, *Il migliore dei mondi possibili. Una storia di filosofi, di Dio e del male*, trad. it. a cura di F. Piro, Torino 2009, p. 234. Cfr. anche V. Carraud, *Arnauld: A Cartesian Theologian? Omnipotence, Freedom of Indifference and the Creation of the Eternal Truths*, in E. Kremer (a cura di), *Interpreting Arnauld*, Toronto 1996, pp. 91-110.

interpretazione leibniziana di Descartes, mi interessa soltanto introdurre brevemente il tema per capire la ripercussione di questa contrapposizione sulla concezione del possibile. Descartes e Leibniz condividono l'idea che al possibile spiegato in termini di "concepibilità", corrisponda qualcosa sul piano ontologico, cioè un'essenza, ma, a partire da qui, le loro visioni divergono. Descartes ritiene che poiché tutte le cose che esistono dipendono da Dio, anche le essenze, in quanto sono 'qualcosa' e non un puro nulla, dipendono da Dio, più precisamente dalla volontà divina (anche se per lui la distinzione tra volontà e intelletto vale solo nel caso degli uomini, non di Dio).

Per Leibniz questo è inaccettabile, perché significherebbe il trionfo del *sit pro ratione voluntas* e, quindi, la negazione del platonismo (intendendo con 'platonismo' unicamente l'idea, esposta per la prima volta nell'*Eutifrone*, per cui qualcosa non è vero, buono, giusto perché voluto da Dio, ma qualcosa è voluto da Dio perché è vero, buono, giusto). Descartes diceva: se facciamo delle essenze delle cose qualcosa di indipendente da Dio dobbiamo ammettere che Dio, nella creazione, si sottomette a qualcosa di esterno e indipendente da sé, e ciò è in contraddizione con l'onnipotenza divina. La risposta di Leibniz è che la volontà di Dio non è subordinata a qualcosa di esterno a Dio stesso, perché essa si subordina all'intelletto divino, perché le nature o essenze delle cose (il corrispettivo leibniziano delle "idee" platoniche) si trovano nell'intelletto divino come suo contenuto. La concepibilità del "possibile", allora, si basa sull'assenza di contraddizione interna a un concetto, perché il principio di non-contraddizione vincola lo stesso intelletto divino; un concetto privo di contraddizione, cioè "possibile", descrive automaticamente un'essenza¹⁷, la quale, passi o meno all'atto, sussiste sempre come oggetto dell'intelletto divino. In questo modo, Leibniz pensa di

¹⁷ Mentre Descartes riconduce l'assenza di contraddizione alla concepibilità, cioè alla chiarezza e distinzione dell'idea, per Leibniz vale il principio esattamente opposto: la pensabilità può essere spiegata in termini di concepibilità ma non viceversa, perché non tutte le cose a cui pensiamo risultano poi essere realmente possibili (ad es. il numero di tutti i numeri, il moto più veloce di tutti). Com'è noto, è questo il motivo che spinge Leibniz a giudicare incompleta la prova cartesiana dell'esistenza di Dio e a esigere che le sia premessa una dimostrazione di possibilità dell'ente perfettissimo.

chiudere la porta all'arbitrarismo teologico e, al tempo stesso, di trovare una felice conciliazione tra il platonismo delle essenze e l'idea del Dio cristiano:

Platone, nel *Timeo*, sostiene che il mondo ha la sua origine nell'intelligenza congiunta con la necessità; altri hanno congiunto Dio con la natura. A ciò si può dare un senso accettabile: Dio è l'intelletto, e la necessità –cioè la natura essenziale delle cose –è l'oggetto dell'intelletto, in quanto tale oggetto consiste nelle verità eterne. Ma questo oggetto è interiore, e si trova nell'intelletto divino. Appunto qui si trova non solo la forma originaria del bene, ma anche l'origine del male: tale regione delle verità eterne va messa al posto della materia, quando si tratta di ricercare l'origine delle cose¹⁸.

Questa soluzione pare a Leibniz ottimale, perché trasferisce la necessità (il fatto che le cose debbano stare così e non altrimenti) dalla materia, cioè da un principio esterno, all'interno dello stesso intelletto di Dio. Così Leibniz può concludere che la «volontà divina segue dalla necessità delle cose, poiché anche l'esistenza di Dio segue dalla necessità delle cose, ossia dall'essenza di Dio. Infatti *l'essenza di Dio viene a coincidere con la necessità delle cose*»¹⁹. Questa soluzione, se può apparire brillante, presenta un grosso svantaggio: eliminato lo spettro dell'arbitrarismo teologico, Leibniz non si rischia di consegnarsi mani e piedi al necessitarismo? Per evitare di cadere nelle braccia di Spinoza, allora, Leibniz deve mettere l'accento sul fatto che non tutti i possibili si realizzano (perché altrimenti “possibile”, “attuale” e “necessario” verrebbero a coincidere, in quello che oggi si chiama “collasso delle modalità”).

Questo è uno dei motivi per cui Leibniz (dopo averla accarezzata per un breve periodo tra la fine del 1675 e quella del 1676) avverserà sempre duramente la tesi di una pluralità di mondi attualmente esistenti²⁰. Se passa all'atto più di un mondo, allora è veramente difficile arginare il principio della realizzazione di tutti i possibili, dunque: «Non est opus ad augendam rerum multitudinem pluribus

¹⁸ *Essais de Théodicée*, parte prima, § 20, GP VI, p. 115; *Saggi di Teodicea*, cit., p. 207.

¹⁹ Nota al testo di Eckhard, A II 1 352, nota 80 (corsivo mio).

²⁰ Cfr. la ricostruzione di questa vicenda offerta da M. Kulstad, *Leibniz, Spinoza und Tschirnhaus: Multiple Worlds, Possible Worlds*, in S. Brown (a cura di), *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-76)*, Dordrecht-Boston-London 1999, pp. 245-62.

mundis, neque enim ullus est numerus, qui non sit in hoc uno mundo, imo in qualibet ejus parte»²¹. Questo testo è interessante, perché Leibniz tenta di giustificare questa tesi basandosi su un principio che mette insieme non-contraddizione e legge del terzo escluso: «Nihil simul est et non est, vel quidlibet vel est vel non est». Infatti, se si dessero altri mondi disomogenei al nostro, in cui ci fossero cose diverse da corpi e menti quali li percepiamo noi, non saremmo in grado di dire niente su di loro: «Nam si dentur, non poterit dici sintne nunc an non sint. Quod est contra primum principium. Hinc jam sequitur non omnia possible existere»²². È un tentativo interessante di derivare da un principio logico (o, comunque, valido a priori) la tesi propriamente leibniziana che non tutti i possibili sono compossibili. Tentativo tanto interessante quanto debole, soprattutto se si pensa che Leibniz è uno dei filosofi che maggiormente accentuano la preminenza dell'ontologia sull'epistemologia²³. Prima di riprendere questo punto, però, voglio mostrare che rifiutando l'ipotesi di più mondi attualmente esistenti e accettando solo la pluralità dei mondi a livello dei possibili nell'intelletto divino, Leibniz può utilizzare l'argomento della scelta (del migliore dei mondi) per differenziare la propria posizione da quella di Spinoza: «Certum est enim existentiam rerum esse consequentiam Natura Dei, quae fecit, ut non nisi perfectissima eligi possent»²⁴.

Il reale come “precipitato” del possibile

A questo punto, oltre a continuare a tenere ferma la domanda sul perché non tutti i possibili si realizzino, bisogna anche domandarsi cosa significhi per un determinato gruppo di possibili passare all'atto, cioè in cosa consista quel transitto dalla potenza all'atto con

²¹ *Principium meum*, A VI 3, 581.

²² *Ibid.*, 582.

²³ Cfr. le osservazioni di R. M. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, New York-Oxford 1994, p. 3.

²⁴ Nota di Leibniz alla terza lettera di Spinoza a Oldenburg, 1676, GP I, 129. Cfr. anche *ibid.*, 123-4: «Hoc ita explicari debet, Mundum aliter produci non potuisse, quia Deus non potest non perfectissimo modo operari. Cum enim sapientissimus sit, optimum eligit. Minime vero putandum est omnia ex Dei natura sine ullo voluntatis interventu sequi».

cui Leibniz interpreta la creazione del mondo. Il punto di partenza è dato dal principio di ragione: se qualcosa esiste occorre rendere ragione del suo essere piuttosto che del suo non-essere e, inoltre, del fatto che esista questo stato di cose invece di un altro. Per questo motivo, poiché la serie delle cose attualmente esistenti non rende ragione di sé, è necessario risalire al piano delle essenze (cioè dei possibili): qualcuno (ad es. Arnauld) potrà ben dire che «le possibilità o essenze, prima, o a parte dall'esistenza, sono immaginarie o fittizie» e che dunque non si può cercare in esse la ragione di ciò che esiste:

Rispondo che né dette essenze, né quelle che si chiamano le loro verità eterne, sono fittizie: esse esistono in una certa, per così dire, regione delle idee, e cioè in Dio stesso, fonte di ogni altra essenza o esistenza. E questo, perché non sembriamo fare affermazioni gratuite, lo indica l'esistenza stessa dell'attuale serie di cose. Non trovandosi infatti in essa [...] la sua ragione, che va cercata nelle necessità metafisiche o verità eterne, e non potendo gli esistenti venire se non da altri esistenti, [...] occorre che le verità eterne abbiano un'esistenza in qualche soggetto necessariamente o metafisicamente, cioè in Dio, per cui quelle verità, che altrimenti sarebbero immaginarie, siano [...] realizzate²⁵.

Questo riferimento a Dio come essere necessario serve, oltre che per evitare che le essenze (i possibili) siano ridotte a qualcosa di fittizio (a delle “chimere”, come aveva detto Arnauld), per rendere ragione del perché (almeno a livello delle cose create) l'esistenza prevalga sulla non-esistenza, perché, appunto, l'ente necessario è «esistentificante» (*existentificans*):

Ma quella stessa causa che fa sì che qualcosa esista, ossia che la possibilità esiga l'esistenza [*ut possibilitas exigat existentiam*], fa sì che ogni possibile abbia un conato all'esistenza, non potendosi trovare nell'universale una ragione di restrizione a certi possibili²⁶.

Bisogna prestare attenzione a questo punto, perché Leibniz sta facendo una distinzione (implicita) tra il possibile in quanto tale (il possibile definito come concetto privo di contraddizione) e il possibile in quanto tende a passare all'atto. La cosa importante da sottolineare è che mentre per essere concepito di per sé, il possibile non ha bisogno che di sé stesso (cioè di essere ciò che corrisponde a un

²⁵ *De rerum originatione radicali*, 23 novembre 1697, GP VII, 304-5; *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 80.

²⁶ Scritto senza titolo (in 24 tesi), GP VII, 289; *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 85.

concetto privo di contraddizione), perché questo stesso possibile possa passare all'atto è necessario che sia dotato di una tensione o spinta (*conatus*) verso l'esistenza, che gli può essere conferita solo da un ente "esistentificante" (perché gli esistenti non possono venire che da altri esistenti). Per questa nuova caratterizzazione del possibile Leibniz conia anche un nuovo termine: «Pertanto ogni possibile può essere detto *existurire*, in quanto si fonda sull'Essere necessario esistente in atto, senza il quale non vi sarebbe alcuna via per cui il possibile pervenga all'atto»²⁷. L'esigenza di esistere che è propria di ogni possibile è uno dei modi in cui Leibniz solitamente parla dell'esistenza, ma occorre distinguere tra questo *existurire* (questa "esistenzialità"²⁸) del possibile e l'esistenza in atto propriamente detta. L'"esistenzialità" è una disposizione a esistere che è propria solo delle essenze delle cose finite: nel caso di Dio, cioè dell'ente necessario, l'esistenza segue immediatamente dall'essenza, mentre nel caso degli enti contingenti ciò che segue *immediatamente* dall'essenza non è l'esistenza in atto, bensì la loro "esistenzialità", ossia questa tendenza a esistere. In questo modo Leibniz ritiene di salvaguardare il ruolo di Dio nella creazione del mondo.

La *Teodicea*, infatti, spiegherà il rapporto tra essenza, tendenza ad esistere ed esistenza nei termini di un rapporto tra volontà antecedente e volontà conseguente di Dio. La volontà antecedente, spiega Leibniz, consiste nell'inclinazione a fare qualcosa in proporzione al bene (alla perfezione) che la cosa racchiude in sé: si chiama "volontà antecedente" perché considera ciascuna cosa isolatamente. Se Dio operasse solo seguendo tale volontà antecedente, non mancherebbe mai di produrre tutto ciò che si propone, cioè tutte le cose possibili. È la volontà antecedente che pone nei possibili (contenuti nell'intelletto divino) l'aspirazione all'esistenza. La cosa importante da sottolineare è che a questo livello (volontà antecedente, esistenzialità) tutti i possibili sono sullo stesso piano «cum ratio restrictionis ad certa possibilis in universali reperiri non possit», o, come recita un altro scritto, dire «che alcune essenze hanno tale inclinazione e altre no, significa dire qualcosa senza ragione, dal momento

²⁷ *Ivi.*

²⁸ Accolgo il termine *existentiabilité*, impiegato da J. B. J. Vilmer, *Possibilité et existiabilité chez Leibniz*, in «Revue philosophique de Louvain», 104/1, 2006, pp. 23-45.

che l'esistenza risulta generalmente riferita all'essenza sempre allo stesso modo»²⁹. Perché esista qualcosa invece che niente, dunque, occorre postulare una tendenza all'esistenza insita nei possibili stessi, ma poiché questa tendenza appartiene a ciascun possibile, segue, secondo la volontà antecedente di Dio, che ogni possibile dovrebbe passare all'atto. Poiché però non tutti i possibili possono passare all'atto (cioè non sono tutti "compossibili" tra loro), la volontà conseguente di Dio, che determina ciò che passa effettivamente all'atto, risulterà dal conflitto di tutti i possibili, i quali tendono ad esistere con una forza che è proporzionale alla loro perfezione, cioè al loro grado di realtà: «Si può affermare che, non appena Dio decreti di creare qualcosa, si stabilisce un conflitto tra tutti i possibili, che pretendono tutti all'esistenza; e quelli che, connessi insieme, comportano più realtà, più perfezione, più intelligibilità, quelli prevalgono»³⁰.

Il quadro brevemente delineato sopra permette di affrontare lo spinoso nodo del rapporto tra "esistenza" e "perfezione". Finora ho provato a mostrare come, per Leibniz, la creazione del mondo sia libera (nel senso minimale per cui Dio avrebbe potuto non creare il mondo), ma, al tempo stesso, non arbitraria, perché una volta che Dio ha deciso di creare, la creazione non può consistere in altro che nel passaggio all'atto dell'insieme più perfetto di possibili. Ma, all'interno di questo quadro, che cos'è l'esistenza (intesa come "esistenza in atto" stavolta)? Se vale che ogni determinazione concettuale si gioca sul piano delle essenze (cioè se, come ho detto sopra, non c'è differenza di contenuto tra "reale" e "possibile") e se, inoltre, la tendenza a esistere è propria di tutti i possibili (sebbene essa sia direttamente proporzionale al grado di realtà di ciascun possibile o di ciascun insieme di possibili), allora che cosa ci guadagna il migliore dei mondi nel passaggio dalla potenza all'atto³¹? Nel passo citato sopra, quello in cui si dice che se fossero solo alcune essenze a tendere verso l'esistenza questo andrebbe contro il principio di ragione, Leibniz, probabilmente in un secondo tempo, aggiunge una nota molto importante:

²⁹ *De veritatibus primis*, 1680 (?), A VI 4b, 1443; *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 76.

³⁰ *Essais de Théodicée*, parte seconda, § 201, GP VI, 236; *Saggi di Teodicea*, cit., p. 346.

³¹ Cfr. G. Grua, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris 1953, p. 344.

Se l'esistenza fosse qualcos'altro che un'esigenza dell'essenza, ne verrebbe che essa stessa dovrà avere una qualche essenza, cioè aggiungere qualcosa di nuovo alle cose: di cui, di nuovo, ci si può chiedere se tale essenza esista o non esista, e perché questa piuttosto che un'altra³².

Ora, ha perfettamente ragione chi fa notare³³ che l'argomento fornito in questa nota è identico a quello che verrà impiegato da Kant per confutare la teoria wolffiana dell'esistenza come *complementum possibilitatis*: per ottenere il reale dal corrispondente possibile dovrevi aggiungervi qualcosa, ma questa aggiunta al possibile, se intesa come un'ulteriore determinazione concettuale, non mi darà il corrispettivo di quell'essenza ma un'altra essenza, ossia farà sì che il possibile non abbia più un contenuto concettuale identico al reale che gli corrisponde: i cento talleri reali non possono contenere una determinazione concettuale in più dei cento talleri possibili, altrimenti non sarebbero la realizzazione di *quel* determinato possibile ma di un *altro*. Da ciò Kant aveva concluso che l'esistenza doveva essere concepita come una *posizione* della cosa stessa con tutte le sue determinazioni concettuali. Mi sembra evidente che Leibniz non possa indietreggiare di fronte a questo esito, anche perché egli era portato a questo dalla sua dottrina dei possibili. Per rendersene conto basta leggere questo passo tratto dalla *Teodicea*:

poiché il decreto di Dio consiste unicamente nella decisione che egli prende, dopo aver paragonato tutti i mondi possibili, di scegliere quello che è il migliore e di ammetterlo all'esistenza con la parola onnipotente di *fiat*, con tutto ciò che quel mondo contiene, è manifesto che tale decreto non muta nulla nella costituzione delle cose e le lascia quali erano allo stato di pura possibilità: in altre parole non muta nulla, né nella loro essenza o natura né nei loro accidenti, già rappresentati perfettamente nell'idea di quel mondo possibile³⁴.

Subito dopo lo si confronti con questo passo di Kant, tratto dal *Beweisgrund* del 1763:

³² *De veritatibus primis*, A VI 4 b, 1443, nota a margine; *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 76.

³³ Cfr. J. B. J. Vilmer, *L'esistenza leibniziana*, in «Archives de Philosophie», 70, 2007, pp. 249-73; cfr. anche O. Nachtomy, *British Journal of History of Philosophy*, 20, 5, 2012, pp. 953-72, che attenua la tesi del primo.

³⁴ *Essais de Théodicée*, parte prima, § 52, GP VI, 131; *Saggi di Teodicea*, cit., p. 225.

Immaginiamo che Dio dica il suo onnipotente *fiat* per un mondo possibile: egli non partecipa nuove determinazioni al tutto rappresentato nel suo intelletto, non aggiunge un nuovo predicato; ma questa serie di cose, nella quale prima ogni cosa era posta solo relativamente a questo tutto, egli pone, con tutti i suoi predicati, assolutamente, semplicemente³⁵.

A parte la distinzione kantiana tra posizione relativa e assoluta, i due passi dicono esattamente la stessa cosa. È vero che, trovandosi a muovere dal punto di vista dei “possibili” (punto di partenza che, non a caso, Kant contesterà dopo il 1763), Leibniz ha spesso lasciato intendere che si potesse pensare l’esistente come un’aggiunta al possibile: nelle *Generales Inquisitiones* si dice chiaramente che l’esistente è un ente, dunque un possibile (perché possibile = ente) con qualcosa di più in aggiunta, ma, non potendo l’esistenza attuale essere la stessa cosa dell’esistenza possibile, l’esistenza deve essere pensata come «aliquid superadditum possibilitati sive essentiae»³⁶.

Tuttavia, se si prescinde da una definizione puramente nominale, diventa difficile capire in cosa consista quest’aggiunta all’essenza; anche perché, come Leibniz stesso nota, se l’esistenza fosse una parte o porzione dell’essenza, allora essa stessa verrebbe ad avere una propria essenza, per cui si potrebbe chiedere nuovamente se l’esistenza esiste oppure no, il che è assurdo. Le incertezze di Leibniz riguardano sempre un unico punto: se l’esistenza non è una proprietà o una perfezione, come si spiega il fatto (indiscutibile) che nell’esistente vi è qualcosa di più che nel corrispondente possibile? Per Kant, già nel 1763, si tratta di un problema risolto: sul piano delle determinazioni concettuali (il leibniziano piano delle “essenze”) non vi è alcuna differenza tra il possibile e l’esistente; una volta stabilito che dire “essere” (*Sein*) è lo stesso che dire “porre” (*Setzen*), rimane da distinguere ciò che è posto dal modo in cui è posto, ossia il *was* dal *wie*: per quanto riguarda il primo, in un esistente non è posto nulla di più che nel corrispondente possibile, ma, tuttavia, se mi domando *in che modo* qualcosa viene posto, trovo la differenza tra il “possibile” e l’“esistente”, cioè non sono poste solo le relazioni

³⁵ *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, 1783, I, 1, § 2, Ak. II, 74; trad. it. di P. Carabellese (et alii), *Scritti precritici*, Roma-Bari 1982, p. 115.

³⁶ *Generales Inquisitiones*, 1686, § 73, A VI 4 a, 762; trad. it. di M. Mugnai, *Ricerche generali sull’analisi delle nozioni e delle verità*, Pisa 2008, p. 90.

concettuali, ma è posta la cosa stessa con tutte le sue determinazioni³⁷.

Ora, per quanto Kant e Leibniz concordino su questo punto (l'esistenza non poter essere che una posizione), il contesto in cui si muove Leibniz è differente. La teoria leibniziana, se posso dir così, è una teoria dell'esistente come *precipitato del possibile*: rispetto a un ventaglio di possibili molto ampio, anzi, infinito, l'esistente è quell'insieme di possibili che *pesa* di più quanto a perfezione (cioè, grado di realtà) e, quindi, quasi per forza di gravità, passa all'atto. L'immagine, d'altronde, è leibniziana:

Come, infatti, tutti i possibili tendono con pari diritto ad esistere in proporzione alla loro realtà, così tutti i pesi tendono con pari diritto a discendere in proporzione al loro peso; e come di qui risulta un moto che contiene la massima discesa dei gravi, così là risulta un mondo per cui ha luogo la massima produzione di possibili³⁸.

Il rapporto tra "esistenza" e "perfezione" può essere precisato nel modo seguente:

Se [...] pensiamo che noi concepiamo qualcosa in più, quando pensiamo che una cosa A esiste, rispetto a quando pensiamo che sia possibile, in base a ciò sembra essere vero che l'esistenza è un certo grado di realtà; oppure, certamente, che è una qualche relazione rispetto al grado di realtà. Tuttavia l'esistenza non è un qualche grado di realtà: infatti di un qualunque grado di realtà si può intendere tanto la possibilità quanto l'esistenza. L'esistenza sarà dunque un eccesso di gradi di realtà di un'unica cosa, al di sopra del grado di realtà della cosa opposta³⁹.

La perfezione è l'unità di misura del grado o della quantità di ogni essenza (da cui deriva l'idea per cui le cose tendono a esistere con una forza proporzionale al loro grado di essenza); tuttavia, l'esistenza non può essere equiparata a uno di questi gradi di realtà, perché l'esistenza di ogni grado di realtà è meramente possibile e Leibniz ritiene che sia possibile un numero infinito di gradi di realtà⁴⁰. L'esistenza, allora, andrà concepita come una qualche relazione rispetto al grado di realtà, cioè come l'*excessus* di gradi di realtà di una cosa rispetto al grado di realtà della cosa opposta, così che ciò che

³⁷ *Beweisgrund cit.*, I, 1, § 3, Ak II, 75; *Scritti precritici*, cit., pp. 116-7.

³⁸ *De rerum originatione radicali*, GP VII, 304; *Saggi filosofici e lettere*, p. 80.

³⁹ *De existentia. An sit perfectio*, 1677 (?), A VI 4 b, 1357; trad. it. di M. Mugnai ed E. Pasini, *Scritti filosofici*, Torino 2000, vol. I, p. 247.

⁴⁰ Cfr. Adams, *Leibniz cit.*, p. 165.

esiste risulta essere ciò che è più perfetto rispetto a una serie di alternative tra loro incompatibili. Ciò dovrebbe spiegare il legame stretto tra esistenza e perfezione (e, quindi, tra esistenza ed essenza), in base al quale si può dire legittimamente che ciò che esiste è più perfetto di ciò che non esiste (essendo questa una conseguenza del fatto che ciò che esiste è ciò che risulta più perfetto rispetto a una serie di possibilità inattuata), e, al tempo stesso, spiegare l'irriducibilità dell'esistenza alla perfezione.

È evidente che, per il modo in cui è stata definita da Leibniz, l'esistenza si porta dietro il grosso problema di giustificare la tesi dell'impossibilità dei possibili, perché solo se vale il principio dell'impossibilità (cioè se non tutti i possibili possono coesistere), ha senso definire l'esistenza come *excessus* dei gradi di realtà.

Prima di discutere direttamente questo punto, occorre dire ancora qualcosa sul rapporto con Kant. Risulta abbastanza evidente perché la teoria di Kant non è del tutto equivalente a quella di Leibniz. Per Leibniz, a differenza che per Kant, l'esistenza è a tutti gli effetti un predicato che viene attribuito a ciò il cui concetto è più perfetto (o, il che è lo stesso, a ciò la cui essenza contiene il massimo grado di realtà). Così facendo, Leibniz tratta l'esistenza alla stessa stregua delle "denominazioni estrinseche", vale a dire di quelle proprietà che risultano (*superveniunt*) da un certo stato di cose senza essere propriamente proprietà delle cose stesse; detto meglio, l'esistenza sarebbe una proprietà che una cosa (o un insieme di cose) possiede in conseguenza del possesso di altre proprietà "essenziali"⁴¹. Effettivamente, in un testo in cui ribadisce che "esistere" significa far parte della serie di cose più perfetta, Leibniz aggiunge che noi concepiamo allo stesso modo la posizione, cioè come una denominazione estrinseca: «cum revera nihil aliud sit explicabile in existentia, quam perfectissimam seriem rerum ingredi; ita eodem modo concipimus positionem, ut quiddam extrinsecum, quod nihil addat rei positae, cum tamen addat modum quo afficitur ab aliis rebus»⁴². Non tragga in inganno l'associazione esistenza-posizione, perché il punto è che, per Leibniz (a differenza che per Kant), anche

⁴¹ È la tesi di E. M. Curley, *The Root of Contingency*, in H. G. Frankfurt (a cura di), *Leibniz. A Collection of Critical Essays*, London 1976, pp. 69-97.

⁴² *Opuscula et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. Couturat, Paris 1903, 9 (Couturat intitola lo scritto *Sur le principe des indiscernibles*).

la posizione occupata dalle cose è solo una conseguenza di alcune proprietà delle cose stesse, e, dunque, è solo qualcosa di derivato. Detto altrimenti, se due cose differiscono per la posizione (o per l'esistenza), allora non possono differire solo per quello, ma deve essere presente in loro qualche differenza ulteriore che sta alla base della prima⁴³. È perlomeno ironico che il passo in cui Leibniz sembra maggiormente avvicinarsi all'idea kantiana dell'esistenza come posizione si trovi all'interno di uno scritto che, fin dall'inizio, è dedicato al tema dell'inesistenza di denominazioni puramente estrinseche, che è uno dei punti della filosofia leibniziana che Kant prenderà di mira nel capitolo sull'Anfibolia della prima *Critica*.

Prospettive impossibili

Com'è dunque che non tutti i possibili sono componibili? Nel *De rerum originatione radicali* Leibniz non offre una risposta diretta, ma dice lo stesso qualcosa di molto interessante:

tra le infinite combinazioni di possibili e serie possibili, esiste quella che porta all'esistenza la massima quantità di essenza o di possibilità. Sempre infatti vi è nelle cose un principio di determinazione, che va cercato nel massimo e nel minimo, cioè nel raggiungimento del massimo effetto, per dir così, con la minima spesa. Sotto questo riguardo *il tempo e il luogo, o in una parola, la recettività o capacità del mondo, si possono considerare come la spesa o come il terreno su cui si tende a edificare nel modo più vantaggioso* [...]. Così, una volta posto che l'ente prevalga sul non ente, cioè che vi sia una ragione perché qualcosa esista piuttosto che nulla, o che dalla possibilità si debba passare all'atto, di qui, anche senza che sia data alcun'altra determinazione, ne segue che dovrà esistere quanto è più possibile, *in relazione alla capacità di tempo e di luogo (cioè all'ordine possibile dell'esistere)*, esattamente come si mettono insieme i tasselli per ottenere che ve ne sia il massimo possibile in un'area data⁴⁴.

Leibniz immagina il meccanismo che presiede alla creazione del mondo come un calcolo dei massimi e dei minimi, come una sorta di algoritmo che consenta di avere il massimo risultato possibile col

⁴³ Cfr. Curley, *The Root of Contingency*, cit., p. 87.

⁴⁴ *De rerum originatione radicali*, GP VII 303-4; *Saggi filosofici e lettere*, cit., p. 79 (corsivi aggiunti).

minimo sforzo; ma la cosa più interessante è l'esempio dei tasselli, perché aiuta a capire l'equivoco leibniziano.

Prima, infatti, Leibniz dice che posto che debba esistere qualcosa (ossia, posto che Dio si sia risolto a creare il mondo), segue che dovrà esistere quanto più è possibile «*etsi nihil ultra determinetur*», ma poi aggiunge subito che deve esistere quanto più è possibile «*pro temporis locique ... capacitates*», come nell'esempio dei tasselli, che vengono messi insieme allo scopo di ottenere che ve ne sia il massimo possibile *in un'area data*. L'esempio zoppica perché, nel caso dei tasselli, il calcolo dei massimi e dei minimi può essere impostato proprio perché si presuppone un'area data; nel caso dei possibili che debbono passare all'atto, invece, come si fa a dire che ne dovrà esistere il maggior numero possibile in relazione alla capacità di tempo e di luogo, se spazio e tempo non sono qualcosa di originariamente dato ma qualcosa di derivato (l'ordine delle cose coesistenti e di quelle successive), se, come dicono i *Nuovi Saggi*, «il luogo o il tempo, ben lungi dal determinare di per sé, hanno bisogno anch'essi di essere determinati dalle cose che contengono»⁴⁵?

E che Leibniz pensi veramente che questa possa essere una spiegazione del perché non tutti i possibili coesistono lo si può vedere da quest'altro passo: «Pro certo habendum est non omnia possibilis ad existentiam pervenire; alioqui nullus fingi potest Romaniscus, qui non alicubi aut aliquando existeret; imo non videtur fieri posse, ut omnia possibilis existant, quia se mutuo impediunt»⁴⁶.

È evidente che, dicendo che i possibili sono limitati dal tempo e dallo spazio, Leibniz sta *presupponendo* quell'esistenza che avrebbe dovuto derivare dalla semplice possibilità. Se spazio e tempo non sono forme originarie che condizionano la nostra esperienza degli oggetti, è perfettamente lecito pensare che Dio possa creare un numero infinito di mondi, ciascuno dei quali collocato in un determinato ordine spazio-temporale e ciascuno indipendente dagli altri. Che, poi, non è altro che la tesi avanzata dal giovane Kant nella sua prima opera, i *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (1747), in cui egli fa propria la tesi leibniziana della natura derivata dello spazio rispetto alle sostanze, che per loro natura sono inestese, per arrivare,

⁴⁵ *Nouveaux Essais*, III, 3, § 6, A VI 6, 289; *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 265.

⁴⁶ *De contingentia*, 1686, Grua, 305 (Grua legge *aliquando* invece di *aliquando*, il testo corretto si può leggere in A VI 4b, 1651).

coerentemente, alla conclusione che è possibile che Dio abbia creato milioni di mondi dinamicamente e metafisicamente indipendenti l'uno dall'altro (§ 8, Ak. I, 22).

Chiarito questo, non basta prendere atto dell'equivoco, ma, anzi, occorre arrivare a comprendere dove esso abbia avuto origine. La risposta che vorrei proporre dice: da una indebita commistione tra il punto di vista assoluto (dei possibili *in mente Dei*) e il punto di vista del nostro mondo attuale. Se presupponiamo come dato il mondo attuale, infatti, è legittimo pensare all'insieme delle possibilità come a un ventaglio di variazioni possibili di uno stato di cose appartenente a questo mondo, e, così, immaginare delle alternative a esso impossibili (ad es., se io, che vivo nel mondo M scrivo un saggio su Leibniz, non posso, nel medesimo tempo, leggere un saggio su Kant, le due cose sono incompatibili). Dal punto di vista dei possibili, però, questo non ha senso, perché è perfettamente concepibile un mondo possibile M_1 in cui io sto scrivendo un saggio su Leibniz ed è altrettanto perfettamente concepibile un mondo possibile M_2 in cui un individuo molto simile a me (sebbene non identico) sta leggendo un saggio su Kant e, quel che è più importante, le due situazioni possibili stanno l'una accanto all'altra nell'insieme dei possibili contenuto nell'intelletto divino.

Perché Leibniz confonderebbe i due punti di vista? Da un lato c'è il punto di vista assoluto (l'intelletto divino) che non appartiene a nessun mondo particolare, dall'altro l'individuo o il mondo attualmente esistente (per Leibniz, com'è noto, tra individuo e mondo c'è un rapporto uno a uno). Da questo secondo punto di vista (relativo), i mondi possibili sono concepiti solo come variazioni rispetto a una determinata situazione *data* (pensiamo al caso di Sesto nel mito finale della *Teodicea*, che immagina come sarebbe stata la sua vita se non avesse fatto quello che ha fatto). Se aggiungiamo la clausola che la nozione di un individuo racchiude in sé tutti i suoi predicati (è individuata dal suo *concetto completo*) e che, in conseguenza di ciò, nessun individuo è in due mondi differenti, possiamo descrivere nel modo seguente il conflitto tra i due punti di vista sul possibile. Per me che scrivo un saggio su Leibniz non ha alcun senso dire che avrei potuto leggere un saggio su Kant, perché questa ipotesi avrebbe senso solo se si trattasse di un'alternativa relativa al medesimo individuo (me stesso), non un individuo differente, per quanto simile a me, che abita un altro mondo possibile. Dal nostro punto di

vista, siamo indotti a pronunciare proposizioni controfattuali (il solito esempio di Sesto o quello di Davide che domanda all'oracolo se gli abitanti di Kegila lo consegnerebbero a Saul se questi assediassero la città) solo perché vogliamo provare a vedere cosa succede mutando un determinato stato di cose, a condizione però che il contesto (il "mondo") rimanga invariato. Ma questo, come si è visto sopra, ha senso solo dal nostro punto di vista, mentre dal punto di vista assoluto, poiché non si tratta più di *esistenze* ma solo di determinazioni *essenziali*, un'altra situazione non è una variazione possibile ma un altro stato di cose, cioè un'altra essenza (non è il medesimo Sesto con tutte le sue vicende, ma un altro, e così via).

Se queste due prospettive non vengono sciolte, il problema dell'impossibilità non può avere soluzione. Il problema di Leibniz, invece, è la sovrapposizione delle due prospettive: quando dice che un altro ordine di possibili potrebbe esistere *al posto di questo*, non sta facendo altro che presupporre l'esistenza di una condizione invariante (come lo spazio-tempo) che sta alla base di ogni possibile variazione, mentre nel caso dei possibili *in mente Dei* l'espressione "questo al posto di quello" non ha senso, perché tutte le essenze sono presenti e l'una non sta *al posto dell'altra* ma accanto a essa⁴⁷.

La rivoluzione copernicana

È un luogo comune sostenere che Kant abbia portato avanti una concezione *epistemica* delle modalità (in particolare della "possibilità") in contrapposizione alla concezione *ontologica* del possibile che

⁴⁷ Questa osservazione risolutiva è di V. Mathieu, *L'equivoco dell'impossibilità e il problema del virtuale*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 1950, pp. 206-29. Cfr. in particolare pp. 214-5: «due diverse possibilità possono essere dichiarate "impossibili" solo quando le si voglia incorporare in un solo e identico sostrato. Questo accade precisamente a Leibniz quando parla di mondi possibili e tuttavia impossibili. [...] Allo stato di possibilità sussistono infinite serie di avvenimenti, indipendenti l'una dall'altra: se davvero queste serie sono possibili e indipendenti, l'esistere dell'una non può togliere la possibilità di esistere all'altra. [...] Ora, il Leibniz parte già senza avvedersene dal presupposto che una sola serie possa esistere, e che quindi le altre, per esistere anch'esse, dovrebbero fondersi con quella, ciò che è impossibile».

era propria di Leibniz e della filosofia leibnizio-wolffiana. Se però ci si limita a dire questo, non si fa altro che dare un nome alla questione senza capire veramente qual è la posta in gioco (un po' come dire che la "rivoluzione copernicana" dello stesso Kant consiste nell'invertire il rapporto tra soggetto e oggetto, senza provare a spiegare cosa questo comporti effettivamente in termini di teoria della conoscenza).

Può essere utile, a questo proposito, riportare le parole di un'autorevole interprete di Kant, Béatrice Longuenesse, la quale, dopo aver ricordato giustamente che dietro la polemica kantiana sulla natura dello spazio e del tempo si nasconde una polemica riguardante la natura del possibile, scrive: «Al possibile considerato come un *ens*, un *ente*, dato nel pensiero in virtù di puri concetti, Kant oppone l'esperienza possibile, la natura e i limiti della quale egli ha definito nell'Estetica e nell'Analitica Trascendentale»⁴⁸. In quel che segue vorrei spiegare il senso di questa 'svolta' kantiana.

Invece di introdurre direttamente la contrapposizione tra "possibilità logica" e "possibilità reale", vorrei, prima di tutto, discutere un attimo sul rapporto tra "possibilità condizionata" e "possibilità incondizionata" (o "assoluta"). L'errore dei filosofi dogmatici, secondo Kant, è stato quello di aver confuso la semplice possibilità logica, garantita dall'assenza di contraddizione, con la possibilità assoluta. Il tratto fondamentale della concezione kantiana, invece, è il carattere relazionale (e perciò sempre 'condizionato') del "possibile", o, come dice Kant stesso, il fatto che la possibilità è sempre una «*respektive Position*» (*Reflexion* 3813, Ak. XVII, 301): alla base di ogni possibilità c'è una relazione di 'condizionamento', perché il possibile è sempre tale in relazione a certe condizioni, per cui ciò che sottostà a queste condizioni, la cosa che si accorda con la condizione *C*, si dice "possibile" rispetto a *C*. Tutto ciò è abbastanza pacifico, tuttavia ci potrebbero essere motivi di insoddisfazione nei confronti di questa tesi.

Qualcuno, ad es., per sfuggire a questa relatività del possibile, potrebbe andare in cerca di una condizione dalla quale è impossibile uscire, come è il caso dell'assenza di contraddizione, così da poter

⁴⁸ B. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Princeton and Oxford, 1998, p. 148.

garantire una fondazione ‘assoluta’ del possibile. Questo, se non lo si fosse capito, è il tentativo di Leibniz: poiché la contraddizione designa un’impossibilità di tipo assoluto, Leibniz aveva concluso che il possibile, come tale, è definito dall’assenza di contraddizione. Invece di vincolare la possibilità a qualcosa di dato o di esistente (che ne farebbe sempre qualcosa di relativo), Leibniz cerca una fondazione assoluta della possibilità proprio perché non vuole vincolarla a qualcosa di dato, come l’esistenza degli individui o quella del mondo attuale, e, perciò, la vincola all’esistenza dei concetti primitivi, enti possibili in sé (cioè ‘assolutamente’) proprio perché hanno una natura non-contraddittoria. Si tratta di una concezione della possibilità *in absentia* degli oggetti reali, come sarebbe data a Dio prima della creazione⁴⁹, cioè tale da non dover vertere su un oggetto dato, perché ogni ente è definito esclusivamente dalla sua nozione (o essenza). Per questo motivo Leibniz non poteva fare a meno del punto di vista ‘assoluto’ sul possibile.

Ovviamente, per fare in modo che la cosa funzioni, non bisogna relativizzare il possibile all’assenza di contraddizione, cioè dire che il possibile in senso logico è relativo al principio di non-contraddizione, perché in tal modo si farebbe del principio di non-contraddizione una condizione come le altre (solo più generale) e si finirebbe col perdere il carattere incondizionato della fondazione: poiché, invece, il principio di non-contraddizione è quella condizione tolta la quale qualunque affermazione diventa “impossibile”, non si tratta di una condizione qualsiasi, che possa essere assunta a piacimento, ma diventa l’enunciazione stessa di una (im)possibilità di principio. Il modo migliore per caratterizzare tutto questo, allora, è di saldare logica e ontologia: cioè dire che, poiché il possibile in senso logico è assolutamente possibile, esso è, perciò stesso, un ente.

Ora, Kant ha chiara coscienza di quello che non va in questa posizione, vale a dire che la semplice assenza di contraddizione è del tutto insufficiente a stringere in sé qualcosa di determinato e di reale, perché

il principio che le realtà (come semplici affermazioni) non si oppongono mai logicamente tra loro è una proposizione del tutto vera circa la rela-

⁴⁹ Cfr. R. De Monticelli, *Esistenza e mondi possibili: Leibniz e i moderni*, in R. De Monticelli-M. Di Francesco, *Il problema dell’individuazione: Leibniz, Kant e la logica modale*, Milano 1983, pp. 9-95, in particolare p. 23.

zione dei concetti, ma non significa assolutamente nulla né rispetto alla natura, né in generale rispetto a una qualche cosa in sé stessa⁵⁰.

In altre parole, la semplice opposizione per contraddizione non basta a garantire quel ‘passaggio’ dal possibile al reale di cui i leibniziani andavano in cerca: «nel concetto di una cosa non v'è alcuna contraddizione, se nulla di negativo sia stato congiunto con qualcosa di affermativo, e concetti semplicemente affermativi congiunti fra loro non possono causare alcun annullamento»⁵¹. Il difetto di questa impostazione sta tutto nel presupposto per cui la realtà è completamente trasparente all'intelletto puro (che è il punto criticato da Kant nell'Anfibolia), il quale fa sì che vengano considerate *simpliciter* come valide per le cose in sé quelle che sono solo le condizioni del nostro pensiero; per di più, poiché per i leibniziani l'unica condizione che il pensiero puro impone è quella di non cadere in contraddizione, è chiaro che, a meno di non introdurre surrettiziamente qualche forma di negazione o di opposizione (come avveniva nel caso della dottrina leibniziana dell'impossibilità), l'unica conclusione che si può trarre dal pensiero puro è che esiste tutto quello che non si contraddice (cioè esiste tutto, perché una contraddizione è il puro nulla nel senso del *nihil negativum*).

In netto contrasto con questo modo di pensare, Kant opera, anche a livello modale, la sua ‘rivoluzione copernicana’, nel senso che, mentre i leibniziani riflettevano sulla *conoscenza della possibilità*, cioè dei possibili intesi come enti, Kant decide di muovere dal problema della *possibilità della conoscenza*, nel senso che l'oggetto (o, meglio, l'oggettività) viene a essere il problema principale:

Il concetto supremo dal quale si è soliti far cominciare una filosofia trascendentale è comunemente la divisione in possibile e impossibile. Ma, poiché ogni divisione presuppone un concetto diviso, deve esserne dato uno più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (assunto problematicamente, e senza stabilire se sia qualcosa oppure nulla)⁵².

Com'è noto, il principio kantiano recita che «le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale sono al tempo stesso condizioni di possibilità degli oggetti d'esperienza»; ma, poiché la *possibilità dell'esperienza* riposa sulle forme pure dell'intuizione e del pensiero,

⁵⁰ KrV, A 272-3/B 328-9; *Critica cit.*, p. 499.

⁵¹ KrV, A 282/B 338; *Critica cit.*, p. 511.

⁵² KrV, A 290/B 346; *Critica cit.*, p. 521.

è chiaro che Kant deve arrivare a stabilire il primato della forma sulla materia e a definire il possibile come «ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (secondo l'intuizione e secondo i concetti)»⁵³. Quindi, contro il primato della materia intelligibile sulla forma (cioè contro il primato dei “concetti semplici”, che esprimono le essenze, sulla combinazione di questi stessi concetti secondo leggi logiche), Kant afferma il primato della forma, in particolare (e questo è il secondo elemento che lo differenzia da Leibniz), il primato della forma dell'intuizione sensibile sulla materia nel caso dei fenomeni, che sono gli unici oggetti di cui possiamo avere esperienza. E poiché l'*esperienza possibile* è definita innanzitutto dalla forma spaziotemporale, è ragionevole che l'attenzione di Kant si concentri soprattutto su questo punto:

se [spazio e tempo] sono soltanto intuizioni sensibili, nelle quali determiniamo tuttigli oggetti unicamente come fenomeni, allora la forma dell'intuizione precede (in quanto costituzione soggettiva della sensibilità) ogni materia (le sensazioni) – quindi spazio e tempo precedono tutti i fenomeni e tutti i *data* dell'esperienza –, rendendola in primo luogo possibile. 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 conosciamo le cose come esse sono [...]. Ma poiché l'intuizione sensibile è una condizione soggettiva del tutto particolare che sta *a priori* a fondamento di ogni percezione e la cui forma originaria, la forma sarà data soltanto per sé; e non sarà la materia [...] 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 (spazio e tempo) come data⁵⁴.

Kant sta dicendo che spazio e tempo non sono determinazioni delle cose stesse (in tal caso, infatti, la materia precederebbe la forma), ma sono la forma della stessa intuizione sensibile, forma che precede tutti i dati e gli oggetti dell'esperienza, perché è ciò che rende possibile l'esperienza stessa (perciò, per il principio enunciato sopra, anche l'esperienza di quei dati e di quegli oggetti). La portata generale di questa svolta kantiana può essere colta se si pensa che, in questo modo, viene invertito l'ordine di priorità tra il logico e il reale. Però qui per “reale” non si deve intendere l'empirico, cioè Kant non sta dicendo banalmente che la possibilità delle cose deriva dalla

⁵³ KrV, A 218/B 265; *Critica cit.*, p. 415.

⁵⁴ KrV, A 267-68/B 323-24; *Critica cit.*, p. 493.

loro datità empirica: il modo in cui un oggetto è dato a noi è (almeno per il Kant del periodo critico) qualcosa che, in una certa misura ed entro certi limiti, può essere determinato a priori (e sarà questo a costituire l'ambito della "possibilità reale". Come accennato sopra, infatti, Kant muove due critiche distinte a Leibniz, dove la prima dice che nell'ambito degli oggetti d'esperienza, cioè degli oggetti di cui possiamo avere un'intuizione, non è la materia a determinare la forma ma viceversa; la seconda aggiunge che la forma del dato sensibile (e noi non possiamo avere a che fare con oggetti se non per il tramite della sensibilità) è irriducibilmente eterogenea rispetto a ogni forma puramente intellettuale⁵⁵.

Rispetto alle posizioni che aveva nel periodo precritico (ad es. nel *Beweisgrund*), Kant ha ulteriormente arricchito, nella *Critica*, la nozione di "possibilità". Prima, anche per lui, erano sufficienti due condizioni del "possibile", ancora inteso in senso logico, una *formale*, basata sull'assenza di contraddizione nei concetti complessi, e una *materiale* che doveva rendere conto degli elementi (i 'dati') che entrano a far parte dei concetti complessi⁵⁶. Il limite dell'opera del 1763 era che là Kant, per evitare che i concetti che si combinano logicamente fossero vuoti, cioè per fare in modo che si riferissero a qual-

⁵⁵ Sono i due punti evidenziati da Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge* cit., p. 149, cui l'autrice aggiunge un'altra condizione fondamentale, cioè che se il nostro pensiero non è puramente intellettuale (cioè se non disponiamo di una intuizione intellettuale), allora il primato della forma sulla materia vale anche per il pensiero.

⁵⁶ Brevemente, la tesi del *Beweisgrund* era che se non è dato niente di pensabile (condizione materiale di possibilità), allora non c'è nemmeno qualcosa di logicamente possibile (condizione formale di possibilità) perché la stessa possibilità logica presuppone qualcosa di esistente; da ciò Kant concludeva che deve esistere necessariamente qualcosa di reale (esistente) in cui e per mezzo di cui è dato ogni pensabile (perché se questa realtà venisse meno, verrebbe meno ogni possibilità logica), potendo così concludere all'esistenza di Dio come fondamento di ogni possibilità. Cfr. *Beweisgrund*, I, 2, §§ 1-4, Ak. II, 77-81, *Scritti precritici*, cit., pp. 118-23. Di recente si è assistito a una ripresa dell'interesse per questo testo, come testimoniano i lavori di M. Fisher-E-Watkins, *Kant on the Material Ground of Possibility*, in «The Review of Metaphysics», 52, 2, 1998, pp. 369-95; R. M. Adams, *God, Possibility, and Kant*, in «Faith and Philosophy», 17,4, 2000, pp. 425-40; A. Chignell, *Kant, Modality and the Most Real Being*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 91, 2, 2009, pp. 157-92.

cosa, ricorreva all'esistenza di Dio come condizione in assenza della quale niente sarebbe possibile (il che richiamava ancora posizioni leibniziane). Ciò che rendeva illegittima (agli occhi del filosofo trascendentale) la posizione di Leibniz e del Kant precritico era la pretesa che le condizioni di *pensabilità* delle cose potessero valere come condizioni di *possibilità* delle cose in sé; ciò che rende solida la posizione del Kant critico, invece, è il fatto che le condizioni di conoscibilità degli oggetti valgono al tempo stesso come condizioni di possibilità di questi oggetti, ma solo perché questi oggetti non sono più cose in sé ma semplici *fenomeni*.

Breve storia della possibilità reale

Il riferimento al saggio precritico non è peregrino perché sebbene non abbia intenzioni di formulare ipotesi (peraltro difficilmente verificabili) sull'evoluzione del pensiero kantiano tra il 1763 e il 1781, è possibile notare come le discussioni sulla natura dell'*ens realissimum*, di cui Kant credeva di aver dimostrato l'esistenza necessaria nel *Beweisgrund*, sono spesso associate (dopo la gran luce del 1769) a ipotesi sulla natura di spazio e tempo come condizioni di possibilità dei fenomeni (il che non è stranissimo, se si pensa che la funzione giocata dall'*ens realissimum* nel saggio precritico era appunto quella di una condizione di possibilità di ciò che è dato). L'idea che emerge da alcune *Reflexionen* della seconda metà degli anni '70 è che la necessità assoluta, casomai si desse, non può essere però la necessità interna di un concetto, perché noi possiamo sempre porre e togliere il concetto di una cosa senza timore di cadere in contraddizione, ma può essere soltanto la necessità di un presupposto o di una condizione. In particolare, può essere solo la «necessità di un presupposto (*hypothesis originaria*) in relazione a ogni pensabile», dove «la *hypothesis originaria* non è una necessità sotto *hypothesi*, ma una necessità come *hypothesis*»⁵⁷. Detto altrimenti, non si tratta di una «necessità condizionata», bensì della «necessità di una condizione».

⁵⁷ *Reflexion* 5262, 1776-78, Ak. XVIII, 134-5. Cfr. anche la *Reflexion* 5570 (Ak. XVIII, 236): «La necessità ipotetica deve essere distinta dalla necessità di un'ipotesi [...]. La prima è la necessità come premessa, la seconda come principio di conoscenza».

Ora, anche lo spazio, inteso come pura forma dell'intuizione, è una condizione necessaria della nostra esperienza di oggetti, e, in questo senso, è il presupposto di ogni nostra esperienza (non di questa o quella esperienza in particolare); lo spazio (come il tempo) è la condizione di possibilità degli oggetti d'esperienza senza però essere esso stesso un oggetto d'esperienza diretta. Anzi, la *Critica* mette in chiaro come spazio e tempo puri « sono sì qualcosa come forme per intuire, ma non sono affatto esse stesse degli oggetti che vengano intuiti » (A 291/B 347). La distinzione tra lo statuto dello spazio critico, allora, si differenzia nettamente da quella del fondamento di possibilità visto come “ente necessario”:

Lo spazio non è nient'altro che l'intuizione della mera forma anche senza la materia data, dunque è intuizione pura. È una rappresentazione singolare a causa dell'unità e della capacità del soggetto, in cui tutte le rappresentazioni degli oggetti esterni possono essere poste l'una accanto all'altra. È infinito, poiché non ci sono limiti nella capacità di ricevere. È necessario poiché è la prima condizione di possibilità delle rappresentazioni esterne; di conseguenza è il fondamento della capacità delle rappresentazioni esterne, e non possiamo rappresentarci l'opposto, perché altrimenti dovremmo disporre di una capacità ancor più elevata. È qualcosa di reale, che non dipende dall'esistenza delle cose; perché la capacità di intuire non dipende dall'esistenza delle cose e può pertanto essere conosciuta a priori. Lo spazio non è un oggetto delle intuizioni [...], ma l'intuizione stessa, che precede tutti gli oggetti e in cui, se questi ultimi vengono posti, allora l'apparizione [*Erscheinung*] degli oggetti è possibile⁵⁸.

Nella parte evidenziata emerge il tentativo di dimostrare la necessità dello spazio (come “necessità di una condizione”) a partire dall'impossibilità dell'opposto, ma non più perché l'opposto sia contraddittorio, bensì perché, per potermi rappresentare un'altra capacità di intuire, io dovrei disporre di una capacità più ancor più elevata che le contenga entrambe. Per questo motivo, per l'impossibilità di rappresentarsi l'opposto, lo spazio è la condizione ultima di ogni nostra intuizione. Se così non fosse, esso decadrebbe da condizione ultima allo stato di un oggetto d'intuizione, ma esso non è un oggetto di intuizione bensì quell'intuizione stessa che precede tutti gli oggetti rendendoli possibili (meglio: rendendo possibile l'esperienza di quegli oggetti).

Tuttavia, bisogna intendersi su un punto. Lo spazio (ma lo stesso vale per il tempo), in quanto condizione trascendentale dell'in-

⁵⁸ *Reflexion* 4673, 1773-75, Ak. XVII, 638-9, corsivo aggiunto.

tuizione, non può a sua volta essere un oggetto d'intuizione, però esistono certamente condizioni più ampie, quelle del pensiero, in virtù delle quali noi possiamo pensare non solo il nostro peculiare modo di intuire le cose, ma anche pensarlo come semplicemente possibile. In altre parole, possiamo certamente *pensare* altre forme dell'intuizione (ad es. altri spazi con un numero diverso di dimensioni), ma questo vale solo dal punto di vista del puro pensiero; dal punto di vista dell'intuizione, invece, il nostro spazio è una condizione necessaria, all'infuori della quale nessun oggetto può essere dato. Si tratta di distinguere il puro pensiero dall'uso che possiamo fare delle nostre capacità conoscitive. Nel caso dell'intuizione questo è abbastanza evidente: possiamo *pensare* diversi modi d'intuire, ma *disponiamo* soltanto della nostra struttura spazio-temporale (delle tre dimensioni dello spazio e dell'unica dimensione del tempo). Il fatto che la nostra intuizione sensibile sia qualcosa di determinato in un certo modo e una volta per tutte, è ciò che ci consente di poterla considerare a prescindere da ciò che è dato in essa, come una "forma" distinta dalla "materia".

A questo punto la possibilità risulta determinata dalle ed entro le forme dell'intuizione (spazio e tempo), dunque si tratta sempre e soltanto di una "possibilità condizionata": il fenomeno è possibile a patto che si conformi alle condizioni trascendentali dell'intuizione, cioè allo spazio e al tempo (prescindo qui dalle categorie per evitare che il discorso risulti troppo complicato, ma è ovvio che, in senso proprio, il fenomeno deve conformarsi anche a queste ultime). Il rapporto tra spazio-tempo e gli oggetti che si dispongono in essi è un rapporto di condizionamento, non empirico ma trascendentale, nel senso che a stare sotto la condizione dello spazio e del tempo non è solo questo o quell'oggetto, bensì la possibilità stessa che un oggetto qualsiasi divenga parte della nostra esperienza (meglio: la possibilità stessa che qualcosa = x venga considerato come un *oggetto* d'esperienza). Perciò Kant mantiene fede al principio enunciato sopra, per cui ogni possibilità, per essere una possibilità *determinata*, deve presupporre qualcosa di dato come sua *condizione*:

Alla stessa impossibilità appartiene qualcosa di dato. I *data* primitivi non sono conosciuti a priori come possibili, ma costituiscono la condizione di tutti i nostri giudizi sulla possibilità, così che è possibile solo ciò che si accorda con le condizioni a priori della conoscenza empirica. La possibilità logica, il *principium contradictionis*, non è oggettivo, ma è solo [un principio?]

della conoscenza. Noi non possiamo pensare nessuna possibilità dell'intuizione, della realtà, della relazione reale, di ciò che è necessario, se non nella misura in cui i principi di queste cose sono dati nell'esperienza⁵⁹.

I dati a priori, ossia le condizioni a priori della conoscenza empirica, sono ciò a partire da cui si può definire la possibilità o impossibilità di un evento o di un oggetto d'esperienza. A loro volta questi dati non sono conosciuti come "possibili", nel senso che non si applica a essi lo stesso concetto di "possibilità" che vale per gli oggetti condizionati.

La datità, insomma, è richiesta da ogni tipo di possibilità. La stessa possibilità logica (o impossibilità del contraddittorio), che sembrava costituire l'unico caso di impossibilità assoluta, presume essa stessa dei dati, senza nemmeno riuscire a rendere conto di come tali dati siano accessibili. La soluzione empirista, invece, consiste nel ritenere che i dati ultimi della conoscenza debbano essere empirici, stati di cose, ovvero posizioni di fatto del tutto arbitrarie. Il difetto di questa posizione è l'esatto opposto di quella 'logicista'. Quest'ultima si basava esclusivamente sulla non-contraddizione, cioè su un criterio di possibilità valido soltanto per il pensiero ma, per il resto, incapace di determinare qualcosa di positivo (a meno di voler ipostatizzare i possibili come avviene nella filosofia leibniziana). Le condizioni empiriche della conoscenza, per contro, sono ben determinate, ma prive di quel carattere di universalità e necessità che costituiscono i contrassegni della conoscenza oggettiva. Si tratta di condizioni che rendono possibile un determinato fatto, ma tali condizioni, essendo esse stesse empiriche, costituiscono a loro volta un fatto, che risulta possibile in base ad altre condizioni empiriche, e così via all'infinito. L'idea kantiana, invece, consiste nell'assumere dei dati non-empirici (irriducibili a posizioni arbitrarie), ma, al tempo stesso, nemmeno riducibili alla semplice assenza di contraddizione. Il carattere proprio di queste condizioni consiste nel non innescare un regresso all'infinito, proprio perché non si tratta più di condizioni ipotetiche ma di condizioni necessarie.

Questo spiega perché, secondo Kant, una condizione è trascendentale se non può essere pensata diversa da quello che essa è (in questo senso, avrebbe detto Cassirer, è una sorta di "invariante" dell'esperienza). Se potesse essere pensata diversa da com'è, infatti,

⁵⁹ *Reflexion* 4483, datazione incerta, Ak. XVII, 569.

sarebbe una condizione empirica, cioè un fatto. Si pensi a una condizione che, pur non potendo venire superata di fatto, rimane puramente empirica: ad es., il fatto che i nostri occhi possono percepire oggetti solo se questi ultimi riflettono la luce di una certa lunghezza d'onda⁶⁰. Si tratta di una condizione per noi inaggrabile (perché la nostra retina, o altre parti del nostro occhio, sono fatte in modo tale da poter percepire onde luminose solo entro una certa scala, ecc.), ma, ciononostante, rimane pur sempre una condizione empirica. Posso immaginare uomini dotati di un sistema visivo differente dal nostro e, ciononostante, tenere fermo tutto il resto. Il punto è esattamente questo: una condizione è puramente empirica se, in linea di principio, può essere superata o tolta (in entrambi i casi, *aufgehoben*), eliminando soltanto quella determinata condizione e tenendo fermo tutto il resto, cioè mantenendo esattamente identico l'insieme delle condizioni rimanenti (per dirla leibnizianamente, posso contrafattualizzare senza aver bisogno di passare a un altro mondo possibile).

Nel caso delle “condizioni trascendentali”, invece, questa sostituzione è propriamente impossibile, non perché contraddittoria, ma perché non verrebbe meno questa o quella determinata possibilità empirica, ma la stessa possibilità dell'esperienza nel suo complesso. Ci sono alcune determinazioni degli oggetti d'esperienza che possiamo benissimo considerare diverse da come sono di fatto; altre invece (tra queste, per Kant, ci sono lo spazio, il tempo, le categorie) no, perché una volta annullate, con esse viene meno la possibilità stessa che un'esperienza qualsiasi sia concepibile. Nel caso dello spazio, in effetti, Kant dice esplicitamente che non si tratta del fondamento di un fatto, ma del fondamento di una possibilità.

L'ordine delle cose che sono l'una accanto all'altra non è lo spazio, bensì lo spazio è ciò che rende un tale ordine (o, meglio, la coordinazione secondo determinate condizioni) possibile. Se fosse un concetto di ordine semplicemente generale, allora bisognerebbe ricercare quanto di esso può essere derivato e come si può arrivare a priori alla necessità di un tale ordine; perché derivarlo a posteriori è, innanzitutto, contrario all'evidenza;

⁶⁰ Riprendo l'esempio da H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and a Defense*, revised and enlarged edition, London 2004, p. 12, che, però, si rifà a un esempio dello stesso Kant, cfr. KrV, A 45/B 63 e ss.

in secondo luogo, sarebbe solo la conseguenza di un'osservazione, ma non una rappresentazione fondamentale [*Grundvorstellung*]⁶¹.

A questo punto, il concetto kantiano di “possibilità reale” ha assunto una connotazione più determinata (per quanto ristretta alle sole forme dell'intuizione). Quando parla di “possibilità reale” o possibilità che un oggetto ha di entrare a far parte della nostra esperienza, Kant intende caratterizzare un concetto di possibilità non meramente logica e, tuttavia, universalmente valida. Se spazio e tempo (ma lo stesso si potrebbe dire, con qualche accorgimento, delle categorie) sono le forme del nostro modo di intuire gli oggetti, allora essi non condizionano la nostra particolare intuizione *hic et nunc* ma la possibilità stessa di intuire un oggetto qualsiasi. Il che significa che un oggetto, per poter entrare a far parte della nostra esperienza, dovrà esser sottoposto a quella determinata struttura spaziotemporale, altrimenti sarà qualcosa di impossibile. Attenzione, non qualcosa di logicamente impossibile e, tuttavia, pur sempre qualcosa di assolutamente impossibile all'interno dell'orizzonte dell'esperienza o, per meglio dire dell'*esperibilità*. Le forme pure, allora, sono “condizioni trascendentali” esattamente perché (e nella misura in cui) costituiscono delle possibilità come tali già determinate a priori e, perciò, pur essendo condizioni vevoli per noi (in questo senso “soggettive”) possono essere considerate come universalmente valide: perché delimitano la forma stessa che il possibile (l'oggetto possibile) può venire ad assumere per noi. Al di fuori del loro raggio d'azione c'è l'impossibile nel senso dell'assolutamente *indeterminato*, perché si tratta di ciò che, per definizione, è al di fuori tanto della possibilità quanto della impossibilità determinata, come dice Kant a proposito del *noumeno*: «il concetto di *noumenon* è un concetto problematico, cioè è la rappresentazione di una cosa, della quale non possiamo dire né che sia possibile né che sia impossibile, in quanto non conosciamo alcuna specie di intuizione diversa dalla nostra, e nessuna specie di concetti se non le categorie»⁶².

⁶¹ *Reflexion* 4673, 1773-75, Ak. XVII, 639.

⁶² KrV, A 286-7/B 343; *Critica cit.*, p. 517. Cfr. anche A 254-5/B 310.

Conclusione

Il discorso del paragrafo precedente si è concentrato esclusivamente sulle forme dell'intuizione, in parte perché l'introduzione delle categorie avrebbe complicato notevolmente il quadro senza, però, apportare modifiche sostanziali al principio di fondo. Tuttavia può essere tranquillamente generalizzato se, invece della "forma dell'intuizione", si prende a considerare la "forma dell'esperienza" in generale o, come Kant ama più spesso dire, la "possibilità dell'esperienza". D'altronde è Kant stesso, in un passo che ho citato nel primo paragrafo, a portare in primo piano l'analogia tra "forma dell'esperienza" e "forma dell'intuizione": proprio come esistono un unico spazio e un unico tempo in cui hanno luogo tutte le forme dei fenomeni e le loro relazioni, così vi è un'unica esperienza nella quale tutte per possibili percezioni devono essere rappresentate come tra loro interconnesse e conformi a leggi generali («L'unità sintetica e completa [*durchgängige*] delle percezioni costituisce appunto la forma dell'esperienza, ed essa non è altro che l'unità sintetica dei fenomeni secondo concetti»⁶³, cioè secondo le categorie).

A questo punto mi sembra evidente che, incentrando la sua concezione delle modalità sulla "possibilità dell'esperienza", intesa come possibilità di un'unica esperienza interconnessa, Kant non ha più alcun bisogno del meccanismo dei mondi possibili leibniziani. Anche volendo ammettere che la spiegazione leibniziana della possibilità reale (o compossibilità) data da Russell⁶⁴, cioè come conformità a leggi generali (perché all'interno del concetto completo di un individuo è contenuto il sistema di leggi del mondo cui esso appartiene), è evidente che si tratta ancora di una nozione 'ontologica' di possibilità reale: i mondi realmente possibili, infatti, sono pur sempre alternative reali al mondo attuale e non rappresentazioni alternative di un unico e medesimo mondo⁶⁵. Questo secondo modo di vedere le cose è quello che si avvicina al tentativo kantiano: pensare la possibilità come il lato "formale" dell'esperienza, in cui la "for-

⁶³ KrV, A 110; *Critica cit.*, p. 1221.

⁶⁴ Cfr. B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 1900, § 29, London and New York 1992, p. 79.

⁶⁵ Cfr. S. Galvan, *Aspetti problematici dell'argomento modale di Anselmo*, «Rivista di filosofia», 3, 1993, pp. 587-609, p. 600.

ma” è ciò che, rimanendo invariato e fungendo da invariante, consente una determinazione puramente a priori del campo dell’esperibilità. Per questo motivo, il nucleo dell’argomento kantiano consiste nel dire che un’esperienza *altra* rispetto a quella di cui noi disponiamo (meglio, che un’altra *forma* dell’esperienza diversa da quella di cui noi disponiamo) non può essere realmente concepibile (per quanto priva di contraddizione), perché o dovrebbe essere compatibile con la nostra, cioè dovrebbe condividere con la nostra almeno alcune strutture fondamentali (le “condizioni trascendentali” di cui ho discusso sopra), ma, allora, propriamente parlando, non sarebbe più un’altra esperienza bensì una parte dell’unica esperienza possibile, oppure sarebbe per noi pare a niente, cioè non potrebbe, per definizione, rientrare nel campo dell’esperienza possibile (e tutti i controfattuali di questo tipo “se si desse un’altra esperienza ...” sono completamente indeterminati). Affinché un concetto designi un oggetto di possibile esperienza, allora, è necessario (è una condizione necessaria) che quest’ultimo sia qualcosa di rappresentabile e identificabile nello spazio e nel tempo in accordo con i principi dell’intelletto. Ad es., i concetti di sostanza, causa e azione reciproca possono benissimo essere pensati senza contraddizione, cioè come concetti solo logicamente possibili, ma questo non basta a farne concetti realmente possibili, mentre «è solo per il fatto che questi concetti esprimono a priori le relazioni delle percezioni in ogni esperienza che si conosce la loro realtà oggettiva», e, precisa Kant, questo avviene «certamente in modo indipendente dall’esperienza, ma non indipendentemente da ogni relazione con la forma di un’esperienza in generale e con l’unità sintetica nella quale soltanto gli oggetti possono essere conosciuti empiricamente»⁶⁶. E questo è sufficiente per mettere fuori gioco l’obiezione da cui il discorso aveva preso le mosse (ossia, il dubbio sul fatto che la “possibilità reale” possa effettivamente distinguersi dalla mera esistenza di fatto).

Ciò che Kant mette in primo piano è l’unicità dell’esperienza, non dell’esperienza di fatto (di un “mondo attuale” che è uno tra tanti “mondi possibili”) ma della stessa esperienza possibile (perché, come la deduzione trascendentale ha messo in luce, l’esperienza *tout court* non è possibile se non a patto di essere *una*). Così, l’attenzione di Kant si sposta dal tema della possibilità, realtà, necessità delle

⁶⁶ KrV, A 222/B 269; *Critica cit.*, p. 419.

cose, cioè degli oggetti d'esperienza, a quello della possibilità (attualità, necessità) della stessa "esperienza possibile". Che una discussione del genere trovi posto all'interno della polemica anti-leibniziana sul *complementum possibilitatis* ha senso, perché si tratta di contestare alla radice la nozione leibniziana di "mondi possibili", cioè di altri possibili complessi di stati di cose indipendenti dal nostro. Mentre è legittimo un discorso che pensa le possibilità come alternative rispetto a particolari oggetti, stati di cose o eventi che avvengono entro i confini dell'unica esperienza possibile, lo stesso discorso diventa illegittimo ("dialettico" in senso kantiano) se intendiamo l'ambito di variazione non più come relativo agli oggetti (stati di cose o eventi) ma ad altri "mondi". Un altro stato di cose o un'altra sequenza di eventi, diversi da quelli attualmente dati, sono "possibili" nella misura in cui essi siano coerenti con (conformi a) la forma dell'esperienza possibile, vale a dire se essi rappresentano variazioni rispetto a quell'invariante che Kant chiama "esperienza possibile". Invece, nel caso di esperienze completamente diverse dalla nostra (basate su altre forme dell'intuizione o su differenti strutture categoriali), dobbiamo riconoscere che si tratta di qualcosa che, per noi, o è pari a nulla (non riusciremmo a concepirle, essendo la nostra capacità di pensare determinata da un certo apparato categoriale) oppure, se anche fosse qualcosa di concepibile, non potrebbe essere conoscibile, perché non sarebbe integrabile nel complesso della nostra esperienza.

Così, dal fatto che i fenomeni possono coesistere solo in un'unica esperienza, Kant trae la conclusione che il dominio del possibile non può essere più esteso di quello del reale, il che non significa che le distinzioni modali cambino da soggetto a soggetto, ma solo che, invece di proiettare le possibilità al di fuori dell'esperienza possibile (nell'intelletto divino, come faceva Leibniz), si tratta di farne il lato, l'aspetto puramente formale della nostra capacità di fare esperienza di oggetti (dove, si noti, il lato formale e quello materiale stanno a indicare una differenza *qualitativa* e non *quantitativa*).