

*Noumenorum non datur scientia.*  
**Kant e la nozione di mondo intelligibile: tra monadologia e  
platonismo**

*Noumenorum non datur scientia.* **Kant and the Notion of  
Intelligible World: Between Monadology and Platonism**

OSVALDO OTTAVIANI<sup>1</sup>

Scuola Normale Superiore, Pisa, Italia

**Sinossi**

In quest'articolo, prenderò in esame i passi in cui Kant descrive la monadologia leibniziana come un "concetto platonico" del mondo, ossia come una descrizione del mondo intelligibile che non ha nulla a che vedere con la spiegazione del mondo fenomenico. In generale, vorrei mostrare che quest'interpretazione non va contrapposta a quella che lo stesso Kant aveva dato nella prima *Critica*, dove la monadologia era caratterizzata come un "sistema intellettuale del mondo". Per fare ciò, risponderò a due domande. La prima riguarda le ragioni che possono aver indotto Kant, in diverse occasioni, a presentare Leibniz come un precursore della teoria della soggettività dello spazio. La seconda riguarda il motivo per cui Kant associa costantemente la monadologia alla teoria platonica delle idee, mostrando come, in entrambi i casi, Kant intenda criticare qualsiasi possibilità di un transito dal mondo sensibile a quello intelligibile (almeno dal punto di vista teoretico). Infine, cercherò di mostrare che, dietro questa lettura deflazionista della monadologia, c'è anche un'implicita autocritica alle tesi che Kant stesso ha sostenuto nella *Dissertatio* del 1770.

**Parole chiave**

Mondo intelligibile; monadologia; Leibniz; Platonismo; spazio; idealismo trascendentale.

**Abstract**

In this paper, I analyse those passages where Kant regards Leibniz's monadology as a "Platonic concept" of the world, i.e. as a description of the intelligible world, which is to be completely detached from any explanation of the world of phenomena. My main aim is to show that such an

---

<sup>1</sup> Scuola Normale Superiore, Classe di Lettere e Filosofia, [osvaldo.ottaviani@sns.it](mailto:osvaldo.ottaviani@sns.it)

interpretation of Leibniz's thought is not opposed to the other one Kant has defended in the first *Critique*, where monadology was introduced as an "intellectual system of the world". In order to do so, I will answer two questions. The first is about the reasons why Kant, in a couple of texts, presented Leibniz as a sort of forerunner of the theory of the transcendently subjective nature of space. The second concerns the reason why Kant is so eager to stress the similarity between monadology and Plato's theory of ideas. My point is that, in both cases, Kant wants to criticize any attempt to allow a transition (from the theoretical point of view) from the sensible to the intelligible world. Finally, I will show that, behind this deflationary account of monadology, there is also an (implicit) self-criticism of the theses Kant himself defended in the 1770 *Dissertatio*.

### **Keywords**

Intelligible world; monadology; Leibniz; Platonism; space; transcendental idealism.

## **0. Introduzione**

Il mio intervento prenderà in considerazione la nozione kantiana di *mondo intelligibile* da un particolare punto di vista. Prenderò le mosse, infatti, da alcune affermazioni kantiane (risalenti al periodo critico) secondo le quali la monadologia di Leibniz sarebbe da intendersi come la rappresentazione di un mondo puramente intelligibile, ossia come una sorta di "concetto platonico del mondo", che è del tutto corretto in sé, ma non serve a spiegare la natura e la composizione del mondo sensibile.

Queste affermazioni kantiane vanno chiarite tanto da un punto di vista storico quanto da uno, diciamo così, storico-filosofico. Dal punto di vista storico, intendo prendere in esame quei testi dove Kant associa la monadologia al mondo delle idee di Platone, cercando di spiegare le ragioni di questa mossa –che, a prima vista, sembra essere in controtendenza rispetto a ciò che lo stesso Kant aveva affermato nella prima *Critica*, nella sezione dedicata all'*Anfibolia dei concetti della riflessione*.

Dal punto di vista storico-filosofico, invece, intendo oppormi a quelle letture che intendono la rivalutazione kantiana di Leibniz come un sincero apprezzamento della monadologia in quanto teoria *metafisica* (nel senso tradizionale del termine), e cercano di mostrare che le cose in sé non sono altro che le monadi leibniziane e che, quindi, la teoria kantiana della distinzione tra fenomeni e cose in sé è interamente sovrapponibile a quella

avanzata da Leibniz tra fenomeni e monadi (o sostanze semplici) –con la sola eccezione della possibilità di conoscere le cose in sé (rifiutata da Kant, accettata da Leibniz).<sup>2</sup>

La mia conclusione è che questo modo di leggere Kant non tiene conto della profonda differenza tra la prospettiva precritica e quella inaugurata dalla *Critica della ragion pura*; anzi, ci sono fondati motivi per ritenere che le osservazioni kantiane sui limiti della monadologia come “concetto platonico del mondo” siano da leggere come una sorta di autocritica rispetto alle tesi sostenute nel periodo precritico (in conclusione, farò un accenno ad alcuni luoghi della *Dissertatio* del 1770 che mi sembrano particolarmente indicativi in tal senso).

### **1. Un testo, due domande**

Il punto di partenza della mia indagine è costituito da un passo tratto dai *Principi metafisici di scienza della natura* (1786). Ci troviamo nel mezzo della seconda Annotazione al IV Teorema della Dinamica, dedicato a provare l’infinita divisibilità della materia.

Nel passo si legge:

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* [Erscheinung] *delle cose esterne*, ma 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 forma soggettiva della nostra sensibilità, secondo la quale ci appaiono gli oggetti del senso esterno, che non conosciamo per come sono fatti in sé [...].<sup>3</sup>

La genesi di tale errore viene attribuita da Kant ad un fraintendimento della monadologia leibniziana, che finisce col fare dello spazio matematico (che è infinitamente divisibile) solo una rappresentazione *confusa* delle cose come sono in sé (o, meglio, come “una

---

<sup>2</sup> Penso soprattutto a Langton (1997), ma anche ai recenti lavori di A. Jauernig, in particolare Jauerneig (2008) e (2011). Sul rapporto tra cose in sé e monadi è da vedere Schneider (2004).

<sup>3</sup> MAN AA 04: 507; Kant (2003), pp. 203.

proprietà costitutiva che apparterrebbe alle cose anche al di fuori della nostra capacità rappresentativa e che il matematico però concepirebbe [...] confusamente”<sup>4</sup>). In questo modo, il metafisico sarebbe libero di comporre lo spazio di punti e, analogamente, la materia di cose in sé, rendendo così *chiaro* un concetto che originariamente era oscuro.

La diagnosi di Kant è la seguente:

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 sé stessa e non come oggetto dei sensi, nel qual caso esso non è che un oggetto dell’intelletto, che però sta a fondamento dei fenomeni dei sensi. Ora non c’è dubbio che *il composto delle cose in se stesse* deve essere costituito dal semplice: in questo caso, infatti, le parti devono essere date prima della composizione. Ma *il composto nel fenomeno* non è costituito dal semplice, perché nel fenomeno, che non si può dare se non come composto (esteso), le parti si possono dare solo con la suddivisione e dunque non anteriormente al composto, ma soltanto in esso. 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 [...] 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.<sup>5</sup>

La mia esposizione si articolerà come una sorta di commento ad alcuni dei passaggi salienti di questi due testi, a cominciare dall’affermazione che la monadologia non ha nulla a che fare con la spiegazione dei fenomeni; affermazione che va compresa insieme all’altra (presente nel passo precedente), ossia che “lo spazio appartiene solo al fenomeno delle cose esterne”.

L’affermazione che lo spazio (come pure il tempo) non è una cosa in sé (o una proprietà delle cose in sé), ma “appartiene soltanto al fenomeno delle cose esterne” (affermazione che era stata enfatizzata in AA04: 507 tramite spaziatura; in corsivo nel testo riportato

---

<sup>4</sup> Ibid.; Kant (2003), pp. 203-5.

<sup>5</sup> MAN, AA 04: 507-8; Kant (2003), pp. 205-7.

sopra) è una di quelle che Kant condivide con tutti gli *idealisti*, come egli stesso ricorda nei *Prolegomeni*.

A differenza di quanti vedono nello spazio una rappresentazione empirica, però, egli lo concepisce come la forma della nostra intuizione sensibile esterna, ossia come qualcosa che può essere conosciuto *a priori*, “poiché esso [lo spazio] è presente in noi anteriormente a ogni percezione o esperienza come forma pura della sensibilità e rende possibile ogni intuizione sensibile e, quindi, tutto il mondo fenomenico”.<sup>6</sup>

Sto citando dall’appendice ai *Prolegomeni*, dove Kant replica alla recensione di Garve e Feder con toni che ricordano (letteralmente) quelli usati nel passo dei *Principi metafisici* riportato sopra. Lo stesso può dirsi della prima Annotazione al paragrafo 13 dei *Prolegomeni*, dove la natura soggettiva (in senso trascendentale) dello spazio è difesa facendo ricorso all’argomento che solo essa è in grado di spiegare come si renda possibile l’applicazione di concetti geometrici agli oggetti del mondo fisico.

Finché si continuerà ad assumere (dice Kant) che lo spazio è una proprietà delle cose in sé –o dei rapporti reciproci tra cose in sé –, non saremo mai in grado di spiegare la piena aderenza della geometria al mondo fisico (ad es., che l’infinita divisibilità dello spazio implica quella della materia), lasciando in tal modo aperto uno spiraglio per la spiegazione *monadologica* della materia. Qui il termine *monadologia* va inteso nel senso della *monadologia fisica*, che sarà criticata e rifiutata da Kant nella Seconda Antinomia e poi, ancora, nella prima Annotazione al IV Teorema della Dinamica.<sup>7</sup>

In particolare, nei *Prolegomeni* Kant osserva:

Rimarrà sempre come un fatto degno di nota nella storia della filosofia che vi fu un tempo nel quale matematici che erano anche filosofi, presero a dubitare non della correttezza delle loro proposizioni geometriche, in quanto concernevano il solo spazio, ma della validità oggettiva e dell’applicabilità di questo concetto stesso e di tutte le sue determinazioni geometriche alla natura: essi temevano che una linea nella natura potesse ben essere composta di punti materiali e quindi il vero spazio oggettivo potesse consistere di parti semplici, sebbene lo spazio che il geometra ha in mente non lo possa affatto.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Prol, AA 04: 375; Kant (1995), pp. 265 (trad. modificata)

<sup>7</sup> Ovviamente, com’è noto, il giovane Kant aveva difeso la monadologia fisica, nel tentativo di conciliare una metafisica di stampo leibniziano-wolffiano con la fisica newtoniana. Cfr. Friedman (1998), pp. 1-52, e Friedman (2013), pp. 143-54.

<sup>8</sup> Prol AA: 04 287-88; Kant (1995), p. 93.

Contro questa opinione di “matematici che erano anche filosofi” (il riferimento è a Wolff e ai wolffiani), Kant propone precisamente quel punto di vista –soggettività trascendentale dello spazio (che fa il paio con la sua realtà empirica) –che nell’esposizione del 1786 metterà in bocca a Leibniz, facendone così un inconsapevole precursore dell’idealismo trascendentale.

A tal proposito, bisogna porsi due domande. La prima riguarda il perché Kant sia stato indotto a proporre un Leibniz *vero precursore* dell’idealismo trascendentale contro i fraintendimenti della monadologia operati dai wolffiani –ossia, in sostanza, quella strategia che, presentata *in nuce* nel 1786, verrà ampiamente sviluppata nello scritto del 1790 contro Eberhard.

La seconda questione riguarda il senso della connessione Leibniz-Platone, ossia se, tramite questa lettura platonizzante di Leibniz, Kant intendesse seriamente riappropriarsi di istanze monadologiche oppure no.

## 2. Tra Eulero e Kästner. Kant e la ‘rivalutazione’ di Leibniz

Rispondere alla prima domanda è relativamente più semplice che rispondere alla seconda. Sul primo punto, in effetti, si hanno a disposizione diversi (e ottimi) studi che prendono in esame il percorso seguito da Kant dalla giovanile *Monadologia physica* fino alla Seconda Antinomia.<sup>9</sup> Bisogna ricordare, infatti, che il IV Teorema della Dinamica è corredato da due Annotazioni. La prima contiene un argomento *fisico* contro la tesi di un riempimento dinamico dello spazio geometrico, che ricorda molto da vicino l’argomento difeso dal giovane Kant nella *Monadologia physica* (o, anche, la versione della monadologia offerta da Boscovich).<sup>10</sup>

Contestualizzare la seconda Annotazione è appena un po’ più complicato. Nella conclusione della prima Annotazione al par. 13 dei *Prolegomeni* (poco sotto il passo citato prima), Kant afferma che, soltanto una volta che si sia stabilita la soggettività trascendentale dello spazio<sup>11</sup>, il geometra “può mettersi al sicuro, per ciò che riguarda

<sup>9</sup>Ai testi di Friedman citati sopra, si devono aggiungere i recenti contributi di P. Pecere, in particolare Pecere (2009) e (2013). Per la genesi della Seconda Antinomia, rimane fondamentale lo studio di Heimsoeth (1960).

<sup>10</sup> Su questo punto, devo rimandare a Friedman (2013), specialmente pp. 161-70.

<sup>11</sup> Ossia, una volta che si sia stabilito che “lo spazio che il geometra pensa è esattamente la forma dell’intuizione sensibile che noi troviamo in noi *a priori* e che contiene il fondamento della possibilità di tutti i fenomeni esterni” (AA 04: 288).

l'indubitabile realtà oggettiva delle proprie proposizioni, contro tutte le *Chicanen* di una metafisica superficiale".<sup>12</sup>

Ora, questa curiosa espressione (*Chicanen*) cade sotto la penna di Kant (almeno) altre due volte: una è nel testo della Seconda Antinomia (dove compare il verbo *chicanieren*) e la seconda è giusto all'inizio della Seconda Osservazione al IV Teorema della Dinamica, dove si legge:

La matematica, per quanto riguarda il suo uso interno, può senza dubbio restare indifferente ai raggiri [*Schikane*] di una metafisica erronea e restare saldamente in possesso delle sue affermazioni evidenti sulla *divisibilità infinita dello spazio* [...]; al contrario, nell'applicare le sue proposizioni sullo spazio alla sostanza che lo riempie, essa si deve affidare a un esame secondo soli concetti, cioè alla metafisica.<sup>13</sup>

Questo lemma è una spia che ci fa comprendere che il riferimento di Kant è agli argomenti di Eulero contro i monadisti, così come si possono leggere nelle *Lettere a una principessa tedesca* (pubblicate nel 1770, ma scritte un decennio prima).

Secondo Eulero, infatti, i monadisti (categoria nella quale egli include Leibniz, Wolff e i wolffiani) ammettono che la divisibilità infinita si applichi all'estensione (e, quindi, allo spazio geometrico), ma negano che questa proprietà si applichi anche alla cosa estesa. Per giustificare la tesi che questa proprietà (infinita divisibilità) non si trasmette nel passaggio dall'astratto (estensione) al concreto (cosa estesa), questi filosofi, "hanno pensato bene di negare che il corpo sia esteso. Essi dicono che è solo un'apparenza [cioè un fenomeno] di estensione a essere percepita nei corpi, ma che l'estensione reale non appartiene affatto a essi". Questo, però, conclude Eulero, è solo un "miserevole cavillo [*une miserable chicane*]", tramite il quale si pensa di negare l'estensione ai corpi.<sup>14</sup>

Kant, dunque, sta dicendo che la confutazione della monadologia operata da Eulero è *incompleta*, perché il passaggio dall'estensione astratta alla materia che riempie lo spazio può essere garantito solo dalla sua metafisica (come la intende la prefazione ai *Principi metafisici*), ossia dalla teoria dell'idealismo trascendentale. Viceversa, se si accetta una

---

<sup>12</sup> Ivi.

<sup>13</sup> MAN, AA 04: 505; Kant (2003), pp.197-9.

<sup>14</sup> Euler (1788), II, p. 203 (Lettera 124). Kant poteva anche far riferimento alla traduzione tedesca: Euler (1773), II, p. 186.

forma di realismo trascendentale riguardo allo spazio, la posizione del monadista può ancora trovare una qualche fonte di legittimazione.<sup>15</sup>

È curioso che, in un certo senso, sia proprio Kant ad attribuire ai monadisti l'idea che lo spazio sia qualcosa non di ideale e fenomenico, bensì di reale, ossia una proprietà da attribuire ai rapporti fra le cose in sé, da cui segue direttamente il *labirinto del continuo* di cui già aveva parlato Leibniz.<sup>16</sup> Nota bene che Kant sostiene (e fa sostenere a Leibniz) che lo spazio appartiene *solamente* al fenomeno delle cose esterne, mentre il metafisico (wolffiano), che compone lo spazio di punti, afferma che lo spazio è qualcosa che ci appare (= fenomeno), benché in sé esso non sia altro che una cosa o, meglio, una relazione tra cose in sé (senza con ciò affermare che tale relazione tra cose in sé abbia carattere spaziale, anzi tutt'altro).<sup>17</sup>

L'evocazione di un Leibniz precursore dell'idealismo trascendentale (e quindi della soggettività dello spazio) si situa appunto a quest'altezza. Per capire in che senso Kant chiami in causa Leibniz e lo contrapponga –in quanto idealista –al realismo trascendentale dei suoi presunti discepoli, è utile tornare sul passo relativo al “grande uomo”, citato all'inizio.<sup>18</sup> Kant dice che questo grande uomo non è stato compreso, perché, in buona sostanza, si è preso lo spazio come un fenomeno in senso empirico e non in senso trascendentale.

<sup>15</sup> Per questo motivo, oltre che per la sua netta opposizione alla monadologia di Leibniz e Wolff, è impossibile ritenere, come fa Heimsoeth (1960), p. 25 nota, che il “grande uomo” di cui parla Kant sia Eulero.

<sup>16</sup> Cf. MAN AA 04: 506: “Per quanto riguarda gli ulteriori attacchi della metafisica contro il *teorema* [...] della infinita divisibilità della materia, il matematico deve lasciarli totalmente al filosofo, il quale con queste obiezioni si caccia comunque in un *labirinto* da quale gli risulta difficile uscire [...]” (Kant 2003, p. 199, secondo corsivo mio). Sul tema del *labirinto della composizione del continuo* in Leibniz, si veda perlomeno Arthur (2001).

<sup>17</sup> Cfr. ancora MAN AA 04: 507. Voglio ricordare che Moses Mendelssohn, nella sua recensione all'opera di Boscovich, aveva criticato quest'ultimo per avere posto le monadi nello spazio. Al contrario, Mendelssohn faceva notare che, anche se talvolta Leibniz e i leibniziani si sono espressi come se le monadi fossero nello spazio (e avessero proprietà spaziali), questo era solo un modo figurato di esprimere relazioni tra sostanze semplici non-spaziali. Il fondamento oggettivo di ciò che noi (soggettivamente) percepiamo come spazialmente esteso va cercato nelle sostanze semplici, ossia nelle percezioni delle monadi. Cf. Mendelssohn (1843-5), IV, pp. 564-65. La *Theoria philosophiae naturalis* di Boscovich uscì nel 1758. Mendelssohn la recensì nel 1759 e la sua recensione uscì a puntate sulla rivista *Briefe, die neueste Literatur betreffend*.

<sup>18</sup> Attribuire una qualche forma di realismo ai leibniziani, infatti, sembra paradossale, perché, come sanno i lettori della corrispondenza tra Leibniz e Clarke, il primo difendeva l'idealità e la fenomenicità dello spazio. Si ricordi, però, che i filosofi della prima età moderna, Leibniz incluso, usavano distinguere tra *spazio* ed *estensione*. È vero che, dal punto di vista leibniziano, anche la seconda è un'astrazione (sicché non può trattarsi di una sostanza come voleva Cartesio), ma essa corrisponde all'astratto dell'esteso, il quale, a sua volta, è qualcosa di reale (o dotato di un fondamento reale). Su questo delicato punto, vedi Gueroult (1946).

L'ipotesi, formulata recentemente da Fichant (2013) e poi ampiamente sviluppata da Di Bella (2016) è che il “grande uomo” in questione altri non sia che il matematico Abraham G. Kästner, autore, tra le altre cose, della prefazione alla prima edizione dei *Nuovi Saggi* di Leibniz, pubblicati postumi da R. E. Raspe nel 1765. Poco importa sapere se, riferendosi al “grande uomo”, Kant avesse in mente Leibniz (come ritengono molti interpreti) oppure Kästner; ciò che conta è che l'influenza di Kästner sembra essere decisiva per capire il modo in cui Kant ripropone l'immagine di Leibniz contro i monadisti.<sup>19</sup>

L'ipotesi mi pare sensata; da par mio, vorrei corroborarla facendo riferimento a un altro indizio, che non mi pare sia stato messo in luce fino ad ora<sup>20</sup>. Lo stesso punto di vista su Leibniz, come dicevo, sarà ripreso nel 1790 nello scritto contro Eberhard.

Qui, a proposito del modo corretto di intendere la monadologia, Kant scrive:

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 composto di sostanze semplici ciò che in quello pensiamo come sostanza composta.<sup>21</sup>

Poco prima, Kant aveva affermato che i seguaci di Leibniz (come Eberhard) lo hanno in realtà frainteso, specialmente per quanto riguarda i tre principi principali del suo sistema (le monadi, l'armonia prestabilita e il principio di ragione):

---

<sup>19</sup> Salvo eccezioni, il “grande uomo” è stato interpretato come Leibniz, per via del riferimento immediatamente successive nel testo. Vedi la discussione nelle note ad AA 04: 507-8. La proposta di riferire l'espressione a Kästner ha il pregio di risolvere un problema testuale che costituiva il principale intralcio nell'identificazione con Leibniz; ossia, il fatto che Kant scriva di un “grand'uomo che [...] contribuisce [*beiträgt*] a tenere alta in Germania la considerazione della matematica”, dove il tempo presente può difficilmente essere attribuito a Leibniz (morto da tempo), mentre è compatibile con Kästner, che era ancora in attività (tanto che egli stesso produsse una breve recensione anonima ai MAN). Inoltre, il fatto che Kästner fosse autore di importanti manuali di matematica (molti dei quali usati da Kant medesimo) sembra collimare con la caratterizzazione che Kant propone del grand'uomo.

<sup>20</sup> Anch'io avevo valorizzato il ruolo di Kästner (senza però identificarlo esplicitamente con il “grande uomo”, ma considerandolo come fonte esplicita della riabilitazione di Leibniz nei MAN) in un mio intervento alla *Leuven Kant Conference* (presso KU Leuven) del 2015, dal titolo “A Platonic Concept of the World. Kant's Different Views on Leibniz's Monadology”; poi ripreso e ampliato in un altro intervento a un Workshop su Kant all'Università di Halle nel 2016 (“The True Apology for Leibniz Reconsidered”). Nel seguito, traggio spunto da alcune considerazioni svolte in quei due interventi, che, per diverse ragioni, non sono mai stati pubblicati.

<sup>21</sup> ÜE AA 08: 248; Kant 1991, pp. 125-6.

A causa di questi tre principi egli è stato tormentato da numerosi avversari che non l'hanno inteso, ma è stato strapazzato anche (*come ha avuto occasione di affermare un suo grande conoscitore e degno panegirista*) dai suoi pretesi seguaci e interpreti.<sup>22</sup>

Nell'inciso Kant si riferisce a un anonimo autore descritto come grande conoscitore e degno autore di un elogio di Leibniz (*Lobredner*). Questo particolare deve far pensare appunto a Kästner, il quale nel 1769 pubblicò per l'appunto una *Lobschrift auf G. W. Freiherr von Leibnitz* (Kästner 1769), nel quale egli riprendeva, in maniera più estesa, ciò che aveva già scritto (in francese) nella prefazione alle *Oeuvres Philosophiques* di Leibniz edite da Raspe nel 1765.<sup>23</sup>

In entrambi i testi, in effetti, Kästner è particolarmente preoccupato di difendere la plausibilità della monadologia contro gli attacchi tanto degli avversari (soprattutto Eulero), quanto contro quella di alcuni seguaci (o presunti tali) di Leibniz, ossia i sostenitori della monadologia fisica.

I primi, infatti, sostennero che “il modo in cui Leibniz ha concepito l'origine dell'estensione è inspiegabile. Essi provano per mezzo di dimostrazioni geometriche come sia assurdo concepire il corpo come una somma di punti. È possibile incolpare di una tale absurdità colui al quale l'intero continente deve l'invenzione del calcolo infinitesimale?” (Notare la somiglianza con il passo kantiano citato prima).

Kästner prosegue poi in questo modo:

Non sono i corpi che Leibniz compone di esseri semplici, ma il fenomeno dell'estensione, del quale egli ritiene di rendere ragione dicendo che noi ci rappresentiamo confusamente un gran numero di esseri non-estesi. Il telescopio ci mostra degli ammassi di stelle là dove l'occhio nudo vede solo delle macchie luminose. Questa macchia non è affatto composta di stelle allo stesso modo in cui il tutto è composto di parti: è un'apparenza che si offre da sé a degli occhi troppo incapaci di distinguere le stelle. Ecco che cosa sono gli esseri semplici di Leibniz. Coloro che li hanno combattuti per mezzo di ragionamenti geometrici, di cui Leibniz era sicuramente

---

<sup>22</sup> Ibid. AA 08:,247, Kant 1991, pp. 123-4 (corsivo aggiunto).

<sup>23</sup> L'editore dell'Accademia (P. Menzer), seguito in questo punto da tutti gli editori moderni, identifica l'anonimo *Lobredner* in Michael Hissmann, facendo riferimento al volumetto di ques'ultimo, *Versuch über das Leben der Freiherr von Leibnitz*, stampato a Münster nel 1783, che contiene un breve schizzo della vita e delle opere di Leibniz (unito a una critica a Wolff). Tuttavia, non mi sembra che questo testo possa essere identificato come la fonte del riferimento kantiano, perché (1) Kant fa esplicito riferimento a un *Lobschrift*, e (2) Hissmann non poteva in nessun senso essere indicato come un “grande conoscitore” di Leibniz (anche se Kant medesimo cita un suo articolo nel testo contro Eberhard). Su Kästner, si veda Baasner (1991).

altrettanto capace, non hanno forse perso tempo? E coloro che hanno preteso di spiegare gli eventi dell'universo visibile per mezzo degli esseri semplici, non avrebbero fatto meglio a chiedere prima di tutto in che modo la sensazione, che è suscitata in noi dalla luce del sole, nasce da un'infinità di sensazioni di colore [...]? Ci si eserciti su questi [...] esempi [...] nel tentativo di spiegare i rapporti tra i fenomeni e le loro cause, dal momento che è infinitamente più semplice che quella che sussiste tra l'universo visibile e quegli elementi.<sup>24</sup>

Dove, si noti, quanti hanno cercato di spiegare i fenomeni fisici per mezzo di enti semplici (cioè le monadi) sono chiaramente i sostenitori della monadologia fisica, i quali, su questo punto, hanno completamente frainteso il fenomenismo leibniziano. In questo senso, ciò che viene rimproverato loro è, per dirla con Kant, credere che la monadologia fungesse da spiegazione dei fenomeni naturali.

Già in una serie di riflessioni sulla fisica, che Adickes data ipoteticamente intorno al 1775 (e che risentono della lettura dei manuali di Kästner), Kant anticipa alla lettera ciò che sosterrà nel passo dei *Principi metafisici* di undici anni dopo: “La monadologia non può servire a spiegare i fenomeni ma solo a distinguere tra ciò che è intelligibile e ciò che appartiene ai fenomeni in generale”.<sup>25</sup> E, nell'elogio di Leibniz scritto da Kästner troviamo scritto a chiare lettere: “Il caposaldo della monadologia di Leibniz è soltanto questo: che il mondo vero è completamente altro da quello che appare”.<sup>26</sup>

È questo il punto di partenza dell'interpretazione platonica di Leibniz che Kant propone, di cui parlerò più espressamente nel prossimo paragrafo. Per il momento, resta ancora qualcosa da dire sul senso in cui la monadologia non può essere una descrizione del mondo fisico. In generale, infatti, bisogna ricordare che le osservazioni critiche di Kästner erano rivolte contro entrambe le fazioni (wolffiani e anti-wolffiani) in lotta nella controversia sulle monadi che ebbe luogo in seguito al concorso dell'Accademia di Berlino del 1747. Non è questo il luogo per ricordare i particolari di quella vicenda, anche perché sarebbe difficile farlo per sommi capi.<sup>27</sup>

Quello che vorrei far notare qui è che quella vicenda sembra aver fatto sorgere un tipo di letteratura interamente dedicata ai (veri o presunti) fraintendimenti di Leibniz.

---

<sup>24</sup> Kästner (1765), pp. iii-iv.

<sup>25</sup> Refl 41, AA 14, 153. Su queste riflessioni si veda Pecere (2009).

<sup>26</sup> Kästner (1769), p. 12: „Der Hauptsatz von Leibnizens Monadologie ist wohl: daß die wahre Welt was anders ist, als die scheinbare“.

<sup>27</sup> Il lettore interessato può fare riferimento a Bongie (1980), pp. 21-35; Palaia (1993); Pasini (1994).

Comincia, se non vado errato, il Maupertuis della *Lettre sur les monades*<sup>28</sup> (che, però, guarda al fenomeno da una prospettiva avversa al monadismo); si prosegue con i testi di Kästner riportati sopra (che, in un certo senso, ribaltano il giudizio di Maupertuis, facendo delle monadi non i primi elementi della materia ma, appunto, degli esseri che si rappresentano il mondo tramite i loro fenomeni), per concludere, verso la fine del secolo, con le parole di Mérian nell' *Éloge de Formey*, scritto nel 1797 ma pubblicato solo nel 1800, dove l'occasione è data dalla necessità di fornire un resoconto sulla polemica berlinese del 1747, dove Mérian torna a far valer il punto su cui aveva già insistito Kästner (e anche Kant), ossia che il rapporto tra sostanze semplici e corpi che non va inteso come rapporto parti/tutto, in cui le monadi siano elementi costitutivi del continuo spaziale.<sup>29</sup>

La natura puramente fenomenica dei corpi e dell'estensione, ossia il fenomenismo leibniziano –che, giova ricordarlo, era stata molto criticata da Wolff e dai wolffiani proprio perché andava nella direzione di una posizione di tipo idealistico<sup>30</sup> –è in tal modo contrapposto all'idea della monadologia fisica.

In positivo, l'intento di Leibniz (stando a questa ricostruzione) consisteva nel sottolineare la differenza tra ciò che noi chiameremmo l' "immagine manifesta" e l' "immagine scientifica" del mondo, ossia tra il mondo come appare a noi e l'idea di un mondo di complessità crescente (addirittura infinita), che oltrepassa la nostra capacità di coglierlo con i nostri sensi (tanto che, parlando delle monadi, Leibniz aveva insistito sulla necessità di passare dal livello dell'immaginazione sensibile a quello dell'intelletto puro).<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Maupertuis (1752), Lettera VII, p. 57: « Il y a apparence que quand Lèibnitz forma & proposa ses premières idées sur les monades, il n'avoit pas prévu jusqu'où elles de voient le conduire : Et je crois qu'il n'y a guères de Système Métaphysique dont . l'Auteur n'ait été dans le même cas. Un homme célèbre propose quelques idées ; Ses sectateurs & ses adversaires travaillent également à en former un Système , les uns en l'attaquant, les autres en suppléant ce qui peut se mettre à l'abri des attaques; & le Système à la fin prend le tour que lui donne le concours fortuit des objections & des défenses. Il en est ainsi sur tout du Système des Monades; Elles pouvoient n'être dans leur principe que les premiers Elèmens de la Matière, doués de perception & de force. Des adversaires opiniâtres ont obligés les Monadistes à dire que les Monades sont des Etres invisibles, mais représentatifs de tout ce que nous voyons dans l'Univers, qui n'est plus qu'un assemblage de Phénomènes: Et les ont réduits jusqu'à se réfugier dans leurs Monades ».

<sup>29</sup> Mérian (1800), p. 67 : “[...] et en général il semble avoir régné un mal-entendu dans cette dispute [...]. Ce fut d'attribuer à Leibnitz un sentiment qui n'étoit ni ne pouvoit être le sien, celui de composer les corps et la matière, en les prenant pour des êtres réels, de le composer, dis-je, de substances simples, vraiment immatérielles, comme de parties constituantes de ces corps et de cette matière, qui cependant n'ont point d'existence véritable et proprement dite dans la vraie théorie de Leibnitz, où le corps ne sont que des phénomènes, et la matière qu'un terme général pour désigner ce que ces phénomènes ont de commun”.

<sup>30</sup> De Risi (2007), p. 304-10, che cita a questo proposito le opinioni del wolffiano G. B. Bilfinger.

<sup>31</sup> Su questo punto cf. Garber (2009), p. 159. Sui limiti dell'interpretazione data da Kästner (e ripresa da Kant) della nozione leibniziana di fenomeno, vedi Di Bella (2016), pp. 53-6.

Infinte, vorrei anche far notare che, molto probabilmente, la somiglianza (messa in rilievo sopra) tra il passo dei *Principi metafisici* e l'Annotazione al par. 13 dei *Prolegomeni* non è casuale. Basti pensare che Feder (autore, con Garve, della recensione alla *Critica* in cui si accusava Kant di essere un idealista) polemizzerà aspramente, nel suo scritto del 1787, *Über Raum und Causalität*, con il passo kantiano indirizzato contro i “matematici che sono anche filosofi”, osservando che grandi matematici e filosofi come Leibniz, Wolff e Kästner non hanno voluto applicare la dottrina della divisibilità dello spazio anche alla materia; in altre parole, Feder chiama questi autori a sostegno della sua tesi che la divisibilità all'infinito della materia non segue da quella dello spazio.<sup>32</sup>

### **3. Kant, Leibniz e il mondo intelligibile. La risposta a Eberhard del 1790**

Per passare al secondo problema che voglio discutere, ossia l'associazione frequentemente operata da Kant tra Leibniz e Platone, bisogna prendere le mosse da un altro elemento che Kant può aver tratto dall'interpretazione di Leibniz veicolata da Kästner. Nel paragrafo precedente mi sono soffermato maggiormente sulla caratterizzazione del *mondo sensibile*, mentre si tratta di passare a quella del *mondo intelligibile*.

Occorre ricordare però che tanto per Kästner quanto per il Kant del 1786 (e del 1790) il nucleo della monadologia è, per l'appunto, la distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Come intendere, però, la distinzione tra questi due livelli? È noto che, nella prima *Critica*, Kant ha accusato Leibniz e i leibniziani di avere “intellettualizzato i fenomeni”, ossia di aver considerato quella tra mondo sensibile e mondo intelligibile come una distinzione puramente quantitativa (di grado) e non qualitativa.

---

<sup>32</sup> Cfr. Feder (1787), p. 5: „Kein Grund vorhanden zur Folgerung, daß das Reelle im Raume unendlich theilbar sey; wenn auch in einem gewissen Sinn zugegeben würde, daß der Raum ins Unendliche theilbar sey“. E, ancora, pp. 105-6: „Aus allem diesen ist mir also sehr wohl begreiflich, warum die Leibnitze, Wolfe, Kästner, und andere der größten Mathematiker, die aber, nicht bloße Mathematiker, sondern auch Philosophen waren, ihre Lehren vom Raum und dessen Theilbarkeit nicht angewendet wissen wollten. Nicht so begreiflich ist mir es hingegen, wie Kant, der auch Philosoph und Mathematiker ist, dieß für etwas so besonders konnte, was immer ein bemerkungswürdiges Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben müsse (Prol. S. 61)“. Ovviamente, il testo di Feder è successivo ai MAN, ma ciò non significa che Kant non potesse avere in mente una posizione di questo tipo. Per una rassegna dei testi che Kant poteva aver presente si veda l'*excursus* di Vaihinger (1881-92), II, pp. 141-52.

Si tratta di un punto molto delicato, dal momento che diversi studiosi hanno sollevato dubbi sulla possibilità di attribuire realmente a Leibniz l'idea che la sensibilità sia solo una forma confusa di conoscenza intellettuale.<sup>33</sup>

Comunque sia, si può osservare come anche nel passo di Kästner citato sopra, prevalga l'idea della conoscenza sensibile come conoscenza *indistinta* di entità che, per loro natura, sono puramente inestese (dunque, puramente intelligibili), e che, di conseguenza, ci appaiono come un tutto esteso e continuo solo per l'imperfezione o grossolanità dei nostri sensi (come lascia intendere l'esempio della galassia e dell'ammasso di stelle).<sup>34</sup>

Ciò sembra contrastare con l'idea che Kant attribuisce a Leibniz nei *Principi metafisici*: si ricordi il passo dove si attribuisce al metafisico monadista l'idea per cui la matematica concepirebbe lo spazio "solo secondo concetti comuni, cioè confusamente (perché così *di solito* si definisce il fenomeno)".<sup>35</sup> Questo punto, però, sarà chiarito e approfondito nella successiva polemica con Eberhard.

A seguito dell'affermazione di Eberhard, secondo cui spazio e tempo in quanto concreti (ossia, in quanto differenti da spazio e tempo come astrazioni puramente matematiche) consistono di elementi semplici, Kant replica nel modo seguente:

Il semplice [...] tanto nell'ordine temporale quanto nello spazio, è assolutamente impossibile; e se è capitato a Leibniz d'esprimersi in siffatto modo che sarebbe possibile interpretare talora la sua teoria dell'essere semplice come se egli volesse far intendere che la materia ne è composta, è *più giusto interpretarla, fintantoché questo è compatibile con quanto da lui affermato*, come se dicendo 'semplice' egli si riferisse non a una *parte* della materia, bensì al fondamento (posto del tutto fuori dal sensibile e affatto inconoscibile) del fenomeno, che noi chiamiamo materia [...]. Se invece non fosse possibile concordare con la sua teoria, sarebbe necessario dissociarsi da ciò che lo stesso Leibniz aveva sostenuto. Non sarebbe il primo grande uomo, né sarà l'ultimo, a dover soffrire quest'altrui libertà nella ricerca.<sup>36</sup>

Questo passo è rappresentativo del modo che ha Kant di appropriarsi del pensiero dei filosofi del passato, tanto recente quanto remoto. In questo testo, infatti, la stessa strategia

---

<sup>33</sup> Cfr. soprattutto Parkinson (1982) ; Fichant (2014). La questione, però, meriterebbe una discussione più approfondita, che non è possibile riassumere qui.

<sup>34</sup> L'esempio della Via Lattea sarà ripreso da Kant per spiegare la conoscenza confusa nelle sue lezioni di logica, vedi per esempio V-Lo/Blomberg, AA 24: 41 e 119; Log AA 09: 35.

<sup>35</sup> MAN AA 04: 507; Kant 2003, p. 205 (corsivo aggiunto).

<sup>36</sup> ÜE AA 08: 203; Kant 1991, p. 80 (corsivo aggiunto).

che era stata proposta nei *Principi metafisici* è nuovamente applicata a Leibniz (esplicitamente considerato come “grand'uomo” in questo caso).

Qui Kant ci pone di fronte a una disgiunzione nell'interpretazione di Leibniz. O la tesi che il semplice compone lo spazio (e i punti compongono la materia) va interpretata in maniera *caritatevole* (fino a che ciò è possibile). L'interpretazione caritatevole consisterebbe nel conciliare questa tesi (infelicitemente espressa) con l'idea (altrettanto leibniziana) che il semplice non è *parte* della materia bensì suo *fondamento* (“posto tutto fuori dal sensibile e affatto inconoscibile”, la stessa precisazione che Kant aveva sottolineato nel 1786). Oppure ciò non è possibile, e allora bisogna tornare all'interpretazione che di Leibniz avevano dato i wolffiani e che Kant ha attaccato nell'*Anfibolia* (e tornerà ad attaccare nella memoria inedita sui *Progressi della metafisica*), e, con ciò, bisogna “dissociarsi da ciò che lo stesso Leibniz aveva sostenuto”.

Si noti che, contrariamente a quel che potrebbe sembrare, Kant non è per niente interessato a stabilire cosa il Leibniz storico abbia effettivamente sostenuto. Il precetto di fondo, enunciato nella prima *Critica* a proposito di Platone –secondo cui bisogna intendere un autore meglio di quanto questi non abbia inteso sé stesso –sottende l'idea che la natura di per se stessa sistematica e architettonica della ragione ci imponga una ricostruzione sistematica di ciò che un determinato filosofo ha sostenuto.

Come ribadisce in una nota della sua risposta a Eberhard, infatti, la pietra di paragone in base alla quale valutare ogni teoria filosofica non è il sistema di questo o quel filosofo (nel senso della conoscenza storica o *ex datis*), bensì la sistematicità intrinseca alla ragione umana (nel senso della conoscenza razionale o *ex principiis*); ed è questo il motivo per cui “non esistono autori classici in filosofia” (per cui “sarebbe ridicolo lo zelo di chi si meravigliasse che persino in Leibniz ci sarebbe qualcosa da criticare”).<sup>37</sup>

Kant sembra partire dall'assunto che, dal punto di vista della sistematicità della ragione, c'è qualcosa di contraddittorio all'interno del sistema leibniziano (cioè di ciò che emerge dai testi di Leibniz, almeno da quelli che erano disponibili all'epoca). Se si assume che Leibniz avesse in mente che le monadi stanno a fondamento dei corpi in un modo affatto diverso da quello in cui le parti compongono il tutto, allora è possibile conciliare ciò che Leibniz dice con la distinzione trascendentale tra fenomeno e cosa in sé. A questo punto, però sorge un conflitto tra quest'ultima e la sensibilità non sia una facoltà autonoma, ma

---

<sup>37</sup> Ibid., AA 08: 218 nota; Kant 1991, p. 95. Cfr. KrV A 314/B 370 e A 836/B864 ss.

solo un modo di conoscere confusamente ciò che in realtà ha natura puramente intelligibile. Quest'ultima tesi, infatti, richiede che la distinzione tra fenomeni e cose in sé sia empirica e non trascendentale. Di conseguenza, questo pezzo del sistema leibniziano va rimpiazzato con uno più congeniale all'originaria ispirazione (platonica?) che sta alla base della separazione tra mondo sensibile e intelligibile.

Questo è ciò che emerge in un altro passo della risposta a Eberhard, che si colloca immediatamente dopo quello citato più su. Dopo aver detto, infatti, che la monadologia non si riferisce al mondo fisico, ma a un mondo puramente intelligibile, Kant aggiunge:

Egli [Leibniz] sembra inoltre attribuire, con Platone, alla mente umana un'intuizione intellettuale originaria (benché ora 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 come cose relative a una specie particolare di intuizione della quale siamo capaci solo in favore di conoscenze per noi possibili, che si considerino perciò come 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, infatti, il suo sistema non si accorderebbe con se stesso.<sup>38</sup>

Si tratta di un passo centrale per intendere il modo in cui Kant concepisce l'associazione tra Leibniz e Platone. Tuttavia, occorre notare che qui Kant sembra suggerire che la tesi leibniziana sulla sensibilità come conoscenza confusa è un portato del suo *platonismo*, ossia deriva da una sorta di riproposizione della teoria platonica della reminiscenza. Secondo quest'ultima, noi abbiamo solo una conoscenza offuscata di quella che (originariamente) era un'intuizione intellettuale originaria del soprasensibile (le idee, il mondo intelligibile).

Allo stesso modo, insiste Kant, la difesa leibniziana dei concetti innati (contro Locke) è da intendere non alla lettera bensì come “un'espressione che serve a esprimere una *facoltà fondamentale* riguardo ai principi a priori della nostra conoscenza”.<sup>39</sup>

L'idea, se ben capisco, è che l'intuizione leibniziana, che, per spiegare l'origine a priori delle nostre conoscenze, faceva riferimento a un'originaria intuizione intellettuale (analoga

---

<sup>38</sup> ÜE, AA 08: 248-49; Kant 1991, pp. 95-6.

<sup>39</sup> Ivi.

all'anamnesi platonica), abbia finito con l'essere presa troppo sul serio dai suoi seguaci (i wolffiani), i quali, nel tentativo di sistematizzarla, hanno finito col difendere la tesi che la conoscenza sensibile consiste solo nella confusione delle nostre note rappresentative.<sup>40</sup>

#### 4. Kant e l'innatismo leibniziano. Intuizione intellettuale e armonia prestabilita

Il riferimento alle idee innate (e alla polemica con Locke) fa capire che Kant sta pensando alla posizione espressa da Leibniz nei *Nuovi Saggi*. La stessa interpretazione di Leibniz come un *platonico*, del resto, era stata avallata da Leibniz medesimo nella prefazione a quest'opera, dove l'opposizione tra il razionalismo e l'empirismo lockiano è ricondotta a quella tra le filosofie di Platone e Aristotele.<sup>41</sup>

Un altro testo che Kant poteva aver presente (e che avalla questa lettura di Leibniz) è la lettera a Michael G. Hansch del 1707 (dunque, di poco successiva alla stesura dei *Nuovi Saggi*), che Hansch stesso pubblicò come prefazione a un suo scritto del 1716, *Diatriba de entusiasmo platonico*. Il particolare non è irrilevante, perché per Kant l'idealismo platonico, nella sua forma deteriore, è destinato a sfociare nell'entusiasmo o *Schwärmerei*.<sup>42</sup>

In questa lettera, tra le altre cose, Leibniz afferma che:

[...] tra le dottrine di Platone che tu menzioni, ce ne sono di molto belle: che la causa di tutte le cose è unica; che esiste un mondo intellegibile nella mente divina, che anche io son solito chiamare la regione delle idee. Che l'oggetto della saggezza è ciò che è veramente reale [τὰ ὄντως ὄντα], ossia le sostanze semplici, che io chiamo monadi e che, una volta che cominciano a esistere, persistono per sempre [...]. Le scienze matematiche, inoltre, le quali hanno a che fare con le verità eterne (radicate nella mente divina) ci preparano alla conoscenza delle sostanze. Le cose sensibili, tuttavia, e le cose composte in generale, o, come li chiamo io, i sostanzati

---

<sup>40</sup> Interpreto in questo senso il seguente passo di Anth, AA 07: 141 nota: "La scuola leibniziana-wolffiana commise il grave errore di far consistere la sensibilità soltanto nelle rappresentazioni indistinte, stabilendo una differenza esclusivamente formale (logica) nella coscienza [...], cioè concernente la sola forma e non anche il contenuto del pensiero. [...] Il vero colpevole è Leibniz. Rifacendosi alla scuola platonica, ammetteva intuizioni intellettuali pure e innate, dette idee, che si troverebbero nell'animo umano semplicemente oscurate e che, analizzate e illuminate mediante l'attenzione, ci darebbero la conoscenza degli oggetti come sono in se stessi" (Kant 1970, p. 561). Ciò di cui Leibniz è colpevole è aver fornito le basi sulle quali la scuola leibnizio-wolffiana ha costruito la tesi della sensibilità come conoscenza confusa, mentre originariamente Leibniz aveva in mente una teoria della conoscenza innata di tipo platonico.

<sup>41</sup> Sulla prima diffusione dei *Nuovi Saggi* in Germania è ancora da vedere Tonelli (1974).

<sup>42</sup> Come egli sosterrà chiaramente nel tardo scritto contro Schlosser, VT AA 08, 387 e ss. Sull'entusiasmo platonico sono da vedere le Refl. 6050 e 6051, AA 18: 434-7 e 437-8.

[*substantiata*], sono in un continuo flusso e divengono piuttosto che esistere. Inoltre, come ha detto giustamente Plotino, ciascuna mente contiene una sorta di mondo intellegibile entro di sé; in effetti, secondo la mia opinione, essa si rappresenta anche questo mondo sensibile. Ma c'è una differenza infinita tra il nostro intelletto e quello divino, poiché Dio vede simultaneamente tutte le cose in maniera adeguata; in noi, invece, solo pochissime cose sono conosciute in modo distinto, mentre tutte le altre restano nascoste in modo confuso, ossia, per così dire, nel caos delle nostre percezioni. E tuttavia in noi sono presenti i semi di tutte le cose che apprendiamo, ossia le idee e le verità eterne che sorgono da quelle. [...] Le conoscenze innate di Platone, che egli ha celato dietro il nome di 'reminiscenza', sono di gran lunga da preferire alla *tabula rasa* di Aristotele, Locke e altri pensatori più recenti.<sup>43</sup>

In particolare, svetta l'idea di un mondo puramente intelligibile di vere sostanze (che esistono), contrapposto al mondo sensibile dei corpi (che sono sottoposti al divenire), un'idea che Leibniz attribuisce più propriamente a Plotino.<sup>44</sup>

È da segnalare, inoltre, la contrapposizione tra la conoscenza puramente adeguata di Dio e quella, offuscata, propria dell'intelletto umano (il "caos delle percezioni" è un riferimento alla dottrina delle *piccole percezioni*). Inoltre, si dice che l'innatismo è una ripetizione più sensata (meno misticheggiante) della dottrina platonica della reminiscenza.

Per quanto riguarda l'idea di un mondo puramente intelligibile che però sta a fondamento del mondo sensibile, si può fare riferimento a un passo dei *Nuovi Saggi*:

Bisogna riconoscere che la materia intesa come un essere completo [...] non è che un ammasso, o ciò che ne risulta, e che ogni ammasso reale presuppone delle sostanze semplici o unità reali. E quando si considera approfonditamente ciò che appartiene alla natura di tali unità reali, vale a dire *la percezione e le sue conseguenze*, ci si trova trasportati, per così dire, in un altro mondo, vale a dire nel *mondo intellegibile* delle sostanze, mentre prima non ci trovavamo che tra i fenomeni dei sensi.<sup>45</sup>

Il contesto di questo passo è molto importante per gli scopi del mio discorso. Innanzitutto, Leibniz afferma chiaramente che la divisione all'infinito dell'estensione e della materia non terminerà mai con delle unità semplici (atomi), ma ci proporrà continuamente nuovi

---

<sup>43</sup> Leibniz (1768), II, p. 223.

<sup>44</sup> Su Leibniz e Plotino, si può vedere De Risi (2012).

<sup>45</sup> Leibniz (1990), p. 379; Leibniz (2011), p. 973.

fenomeni, mentre le vere unità (le monadi) si collocano su un altro piano, metafisico e non più fisico.<sup>46</sup>

In secondo luogo, spazio e tempo sono caratterizzati non come idee confuse ma distinte, al contrario delle idee delle qualità secondarie (che sono chiare ma confuse), benché vengano attribuite all'intelletto e non alla sensibilità come facoltà autonoma (ed è questa la grande differenza con la posizione del Kant critico).

Infine, il passo spiega che il punto di accesso alle vere unità (o monadi) passa necessariamente per una considerazione di ciò che appartiene alla natura di tali unità, ossia *la perception et ses suites*.

Quest'ultimo, com'è noto, è un punto della filosofia leibniziana che non era stato accettato, anzi, esplicitamente rifiutato, da Wolff, il quale trovava incomprensibile l'idea di estendere la percezione a tutte le sostanze, anche a quelle (apparentemente) inanimate, rifiutando in questo modo l'armonia prestabilita a vantaggio dell'influsso fisico.<sup>47</sup> I wolffiani, dunque, sostenevano che le sostanze semplici fossero da porre nello spazio e che la materia fosse da concepire come un aggregato di sostanze semplici proprio perché, altrimenti, la monadologia sarebbe stata indistinguibile da una posizione di tipo idealista.

La posizione di Kant su questo è diametralmente opposta a quella di Wolff, come si evince dalle Osservazioni alla Tesi della Seconda Antinomia, dove la posizione dei monadisti è già chiaramente contrapposta a quella dell'autentica monadologia leibniziana.<sup>48</sup>

Se, tenendo conto di quest'avvertimento, si va a rileggere la deduzione della monadologia proposta nell'*Anfibolia*, si può notare che il *semplice* qui considerato come “fondamento dell'interno delle cose in sé” è esattamente ciò che viene dato (immediatamente) nell'autocoscienza, giacché “non ci è possibile attribuire alle sostanze altro stato interno che non sia quello mediante il quale determiniamo il nostro senso stesso, ossia lo stato

---

<sup>46</sup> Occorre notare, però, che in FM 20: 278, Kant tornerà a ripetere che per Leibniz i corpi sono aggregati di monadi, così che, a rigore, la proposizione “i corpi sono aggregati di monadi” potrebbe essere dimostrata come vera ricavandola dall'esperienza tramite semplice analisi delle percezioni (se queste fossero a grana sufficientemente fine). Sul senso in cui i corpi possono essere detti *aggregati di monadi*, rimando a Garber (2009), in particolare l'ultimo capitolo.

<sup>47</sup> Su questo punto si veda Watkins (2006)

<sup>48</sup> Cfr. KrV, A 441-2/B 469-70: “L'autentico significato del termine *monade* (come lo usa Leibniz) non dovrebbe avere altro riferimento se non al semplice che è dato *immediatamente* come sostanza semplice (ad esempio nell'autocoscienza), non quindi come elemento del composto, che risulterebbe meglio indicato come *atomus*. E poiché è soltanto in relazione al composto che intendo dimostrare le sostanze semplici quali suoi elementi, potrei dare alla tesi della seconda antinomia il nome di *atomistica trascendentale*” (Kant 1967, p. 380).

delle rappresentazioni”.<sup>49</sup> Da ciò segue che i rapporti tra sostanze semplici possono essere intesi solo in termini di armonia prestabilita e non di influsso fisico.

In una *Reflexion* scritta probabilmente verso il 1773-75, Kant osserva:

La prova della facoltà rappresentativa [*Vorstellungskraft*] delle monadi che è stata fornita da Leibniz, il quale prende il mondo *intellectualiter*, non è cattiva, salvo il fatto che essa prova più di ciò che dice espressamente: infatti conduce a una forma di idealismo.<sup>50</sup>

E, in un testo scritto almeno un decennio più tardi, torna a discutere dell’armonia prestabilita nei seguenti termini:

L’armonia prestabilita di Leibniz è forse solo l’idea di un mondo intelligibile privo di spazio e tempo, in cui la presenza divina universale è il principio del *nexus* reale come una causa intelligente, per mezzo della quale le relazioni in cui gli enti finiti intuiscono se stessi (come la forma del fenomeno) sono già prestabiliti fin dalla creazione in maniera regolata per mezzo di una completa armonia col mondo intelligibile, in cui soltanto risiede la verità immediata.<sup>51</sup>

Da quest’ultima citazione si può intravedere il motivo principale per cui, a mio parere, non si dovrebbe vedere l’idea della monadologia come *concetto platonico del mondo* come se si trattasse di una rivalutazione positiva della monadologia da parte di Kant (come una sorta di *monadologia critica*).

## 5. Monadologia, metafisica e platonismo: Kant e il caso Mendelssohn

Innanzitutto, giova ricordare che il *concetto platonico del mondo* è, più o meno, la stessa cosa del “sistema intellettuale del mondo” di cui parla l’*Anfibolia* (e, anche, del “mondo incantato” su cui ironizzano i *Progressi della metafisica*). In questo senso, sono d’accordo che il contrasto tra i diversi modi in cui la filosofia di Leibniz viene presentata da Kant sia più apparente che reale (e che le differenze vadano spiegate facendo riferimento al modo di procedere disgiuntivo che ho indicato sopra). Tuttavia, ciò non mi porta a concludere che il

---

<sup>49</sup> Ibid., A 274/B 330 (Kant 1967, p. 289).

<sup>50</sup> Refl 4716, AA 17: 685.

<sup>51</sup> Refl. 5961, 1785-9 (?), AA 18: 405.

riferimento alla monadologia come concetto platonico del mondo (in sé corretto) vada interpretato come una prova del fatto che la distinzione tra fenomeni e cose in sé sia sostanzialmente identica a quella, leibniziana, tra fenomeni e monadi (unità sostanziali).

Se dovessi spiegare il mio punto di vista con una battuta, direi che la distinzione tra la metafisica dei monadisti e la monadologia come concetto platonico del mondo è il modo kantiano di distinguere tra la monadologia di Wolff e quella di Mendelssohn; il che non implica che, il rifiuto della monadologia fisica, obblighi Kant a ricadere nella posizione adottata da Mendelssohn.

Faccio riferimento a Mendelssohn, perché nel vecchio (ma sempre utile) volume di Benno Erdmann, il passo sulla monadologia come concetto platonico era segnalato come un chiaro riferimento polemico alle posizioni di Mendelssohn.<sup>52</sup>

Ora, che tale riferimento fosse così chiaro a me non pare, tanto più che lo stesso Erdmann non porta ulteriori argomenti a sostegno della sua intuizione. È però vero che la deduzione della monadologia come viene presentata nell'*Anfibolia* presenta più di una somiglianza con quella che lo stesso Mendelssohn aveva fornito nel suo scritto del 1763 su *L'evidenza nelle scienze metafisiche*. Questa stessa impostazione monadologica, poi, sta alla base del tentativo di dimostrare l'esistenza dell'anima nella prima edizione del *Fedone* (1767), dove, per l'appunto, l'ambientazione platonica era sottesa a un argomento di tipo monadologico.<sup>53</sup>

Nell'*Anfibolia*, poi, Kant osserva che ciò che la monadologia dice “non mancherebbe di una sua esattezza, se nelle condizioni che sono richieste affinché gli oggetti possano venirci dati nell'intuizione esterna [...] non venisse richiesto qualcosa di più del concetto di una cosa in generale”.<sup>54</sup> Da questo stesso principio –che noi possiamo conoscere la sostanza solo per mezzo di una percezione esterna (e mai tramite puri concetti) –, Kant propone una prima critica della prova di Mendelssohn della sostanzialità e della permanenza dell'anima nell'Annotazione al Teorema II della Meccanica (senza però mai citare l'interessato).<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> Vedi Erdmann (1878), pp. 139-40. Vedi anche Pecere (2013).

<sup>53</sup> Sul *Fedone* di Mendelssohn si veda Vieillard-Baron (1974). Sulla *Preisschrift* del 1763, vedi Guyer (1991). Callanan (2014) ha mostrato in modo convincente che la filosofia della matematica che Kant critica nella *Dottrina del metodo* della KrV è ascrivibile a Mendelssohn.

<sup>54</sup> KrV, A 283-4/B 340 (Kant 1967, p. 295).

<sup>55</sup> Cfr. MAN, AA 04: 542-3 (Kant 2003, p. 303-5). È da notare che, come mostrato da De Vleeschauwer (1934-37), II, pp. 579-94, nella fase di lavorazione dei MAN Kant aveva pensato di scrivere un'appendice sulla psicologia trascendentale, ma aveva poi cambiato idea, arrivando a decretare (nella Prefazione, vedi AA

In particolare, Kant conclude l'Annotazione affermando che dal pensiero dell'Io, l'autocoscienza –che per Leibniz e Mendelssohn, costituiva la via d'accesso alla metafisica delle vere sostanze (e, per così dire, il modello della monade), mentre per Kant è una semplice percezione interna –non può essere ricavato alcunché per quanto riguarda la persistenza dell'anima come sostanza (eccetto, dice Kant, “la totale distinzione dell'oggetto del senso interno da ciò che è pensato semplicemente come oggetto del senso esterno”).<sup>56</sup>

È dunque vero che, come dice Kant, la monadologia, di per sé, sarebbe un sistema perfettamente corretto *qualora* si potesse disporre di una conoscenza puramente intellettuale delle cose. Ora, prendiamo in considerazione il passaggio da questa premessa (che è valida solo se si quantifica, per così dire, su un dominio di puri *concetti*) a una conclusione metafisica in senso sostanziale, ossia tale da valere come quantificazione su un dominio di *oggetti* in senso proprio, e, in particolare, di sostanze puramente intelligibili (dotate di proprietà intrinseche).<sup>57</sup>

Una simile conclusione potrebbe esser accettata da Leibniz o da un leibniziano, per il quale, ad es., l'esistenza di concetti completi che corrispondono alle sostanze individuali è assolutamente certa *anche se* noi non saremmo mai in grado di conoscerne uno pienamente (data l'infinità del contenuto del concetto stesso; ecco perché spesso l'esistenza della sostanza semplice viene provata con riferimento all'esperienza dell'autocoscienza). Questa conclusione, però, sarebbe interamente rigettata da Kant come un passaggio illecito da una premessa vera a una conclusione falsa. Lo stesso tipo di passaggio illecito che, come intendo mostrare brevemente, Kant imputa a Platone nelle sue lezioni di metafisica.

## **6. Noumenorum non datur scientia. Kant e i due volti del platonismo**

---

04, 471) l'impossibilità della psicologia come scienza. Questo elemento andrebbe messo in connessione con l'intensificarsi del confronto critico con Mendelssohn, quale emerge dai riferimenti impliciti nella Meccanica e da quelli, espliciti, della seconda edizione della KrV. Vedi anche AA 08: 153-4, dove la connessione tra quanto Kant dice nei MAN e la polemica con Mendelssohn viene resa esplicita.

<sup>56</sup> AA: 04: 543 (Kant 2003, pp. 305). È noto che, per Mendelssohn, i due punti d'accesso alla metafisica (quei punti in cui il passaggio dal pensiero all'essere è legittimo) sono costituiti dal *cogito* cartesiano e dall'argomento ontologico per l'esistenza di Dio. Non a caso, si tratterà di due dei bersagli principali della critica kantiana alla metafisica tradizionale. Le opinioni che Mendelssohn aveva originariamente esposto nel 1763 saranno da lui riprese nelle *Morgenstunden* (1785). Kant non replicherà direttamente, ma si limiterà ad aggiungere una breve nota alla confutazione di Mendelssohn pubblicata da Jakob nel 1786, cf. AA 08: 149-55.

<sup>57</sup> Il riferimento (volutamente polemico) è alle tesi di Langton (1997).

La stessa duplicità che emergeva dai passi su Leibniz considerati sopra, infatti, emerge da un esame abbastanza cursorio di ciò che Kant dice a proposito di Platone.<sup>58</sup> Nel passo trattato dallo scritto contro Eberhard che ho citato sopra, Kant scrive espressamente che Leibniz (proprio come Platone) attribuì alla mente umana un'intuizione intellettuale originaria, dalla quale, però, non inferì nulla per quanto riguarda il mondo sensibile.

La preoccupazione maggiore di Kant, infatti, non è che la monadologia ponga l'intelligibile a fondamento del sensibile, perché questo, in un certo senso, è richiesto da Kant medesimo; ciò che non può essere ammessa è la possibilità di utilizzare la monadologia come un ponte per passare da un concetto meramente *negativo* di ciò che è il soprasensibile a uno *positivo*, ossia a una conoscenza positiva di enti soprasensibili.

Nelle lezioni di metafisica, parlando di Platone, Kant afferma che il filosofo greco “aveva assunto che l'intelletto umano non derivava questi concetti e proposizioni [si sta parlando dei concetti matematici] dall'intuizione sensibile, ma, piuttosto, sosteneva che era presente negli esseri umani una facoltà conoscitiva soprasensibile”. Questa ipotesi viene tacciata di *misticismo*, poiché Platone “assunse come fondamento un'intuizione pura del non sensibile ovvero =un'intuizione soprasensibile, e assunse anche che l'anima, prima di essere trasferita nella condizione corporea, aveva la capacità di intuire la divinità”.

I difensori del *noumeno*, ossia i sostenitori delle idee innate, continua Kant, sostennero che “*non si dà conoscenza dei fenomeni delle cose sensibili* [phaenomenorum sensibilium non datur scientia]”.<sup>59</sup> Al contrario, il motto dell'idealismo trascendentale kantiano può essere riassunto nel motto: *noumenorum non datur scientia*, ossia, come spiega Kant, non si dà conoscenza (teoretico-dogmatica) del soprasensibile.<sup>60</sup>

Come Leibniz, anche Platone sembra essere considerato da Kant come un autore *incipite*: da un lato come colui che, con la dottrina delle idee, stabilisce per la prima volta la distinzione tra mondo intelligibile e mondo sensibile e, cosa più importante, ci impedisce di cercare principi empirici per ciò che può avere la sua fonte e il suo archetipo solo nella

---

<sup>58</sup> Per un esame più approfondito del modo in cui Kant discute Platone, si veda Heimsoeth (1965); Vieillard-Baron (1979); Manganaro (2008), pp. 179-204; Siani (2007).

<sup>59</sup> V-Met-K3E/Arnoldt, AA 29: 950. Cfr. KrV A 854/B 882, dove Platone è riconosciuto come il capo dei *noologisti*, e di Leibniz si dice che seguì Platone su questo punto “sia pur tenendosi a ragguardevole distanza dal suo sistema mistico” (Kant 1967, p. 636).

<sup>60</sup> FP, AA 20: 293. La precisazione è rilevante, perché, d'altra parte, l'accesso al soprasensibile sarà garantito proprio dalla conoscenza pratica. L'idea di *mondo intelligibile* acquista nuovamente significato positivo solo dal punto di vista della ragion pratica, ossia come “mondo morale”, come Kant rileva già a KrV A 808/B 836: “Questo mondo [morale] è in tal modo pensato come semplicemente intelligibile, perché in esso si prescinde da tutte le condizioni (fini), e anche da tutti gli impedimenti alla moralità nell'interno di esso [...]” (Kant 1967, p. 609).

ragione.<sup>61</sup> Dall'altro, però, non riuscendo a trovare una spiegazione soddisfacente della natura *a priori* di alcuni concetti (come quelli della matematica), formulò la teoria dell'intuizione originaria dell'intelligibile, aprendo così la strada alla pretesa di accedere al mondo delle cose in sé con il solo intelletto.

Nel caso dell'interpretazione di Leibniz avanzata nel 1790, Kant, non a caso, farà un riferimento implicito ad una distinzione introdotta nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, ossia quella tra noumeno *in senso negativo* e *in senso positivo*, mostrando così che la monadologia può essere accettata solo a patto di considerarla una dottrina dei noumeni in senso negativo, ossia come un equivalente dell'Estetica trascendentale (che è, per l'appunto, ciò che Kant aveva sostenuto nel 1786).<sup>62</sup>

### 7. La nozione di *mondo intelligibile* nel 1770. Un'autocritica kantiana?

Ovviamente, il riferimento a Platone per la distinzione tra mondo fenomenico e noumenico fa subito pensare alla *Dissertatio* del 1770, ed è esattamente con un riferimento alla posizione di Kant in quel testo che vorrei concludere il mio ragionamento. Il riferimento kantiano all'impossibilità di avere una qualsiasi conoscenza del mondo intelligibile (nel campo teoretico), infatti, potrebbe anche essere letto come una specie di auto-critica per la posizione ancora troppo dogmatica assunta nella *Dissertatio*.<sup>63</sup>

Per chiarire ciò che intendo, prenderò le mosse dal testo di una riflessione successiva alla *Dissertatio* ma precedente la stesura della *Critica*:

L'opinione di Leibniz che i corpi sono dei fenomeni, non indica nient'altro se non che l'idea del corpo è di origine sensibile, laddove il suo sostrato intellegibile ci è ignoto, ossia non esprime se non un concetto che sorge dalla relazione di sostanze ignote con la modalità della conoscenza

---

<sup>61</sup> Così Refl. 4862, AA 18: 13 (datata 1776-78), ma il tema è sviluppato soprattutto nella *Dissertatio* del 1770, cf. MSI § 9, AA 02: 395-96.

<sup>62</sup> Ho in mente in particolare il passo di ÜE AA 08: 209, da confrontare con quanto Kant dice a KrV B 307-8: "La dottrina della sensibilità è dunque nel contempo dottrina dei noumeni in senso negativo ossia di cose che l'intelletto deve pensare senza questa connessione col nostro modo di intuire e quindi deve pensare non semplicemente come fenomeni, bensì come cose in sé; ma, al tempo stesso, l'intelletto sa, a proposito di queste cose, che da una tale astrazione deriva un modo di considerarle tale da impedire qualsiasi uso delle proprie categorie [...]" (Kant 1967, p. 275).

<sup>63</sup> Un'autocritica di questo tipo è chiaramente svolta nella KrV, A 255/B 311, ma essa era già all'opera nella prima versione, cfr. A 249. In entrambi i passaggi si prende posizione contro una lettura troppo realistica dell'immagine dei due mondi.

sensibile. Se questa nozione viene presa come intellettuale, allora il fenomeno sarà detto sostanziato [*substantiatum*]. Se però si fa a meno di questo, allora i corpi in quanto fenomeni non saranno composti di parti semplici, ossia se uno divide secondo il concetto di spazio, la divisione non avrà un termine ultimo. Vero è che se questo concetto è preso in senso intellettuale, allora esso sarà costituito da monadi. Ma questa tesi non determina conseguenza alcuna, ossia non è un principio di conoscenza empirica. [...].Lo spazio tuttavia è l'elemento formale dei fenomeni: se, invece, viene preso come il modo di concepire realmente il nesso tra le sostanze, allora sarà detto fenomeno intellettato [*phaenomenon intellectuum*], e, in questo caso, sarà esteso ben oltre ciò che pertiene al modo di conoscere proprio della sensibilità. Se la conoscenza sensibile viene estesa all'infinito senza cambiare la sua specie, rimarrà comunque sensibile, e non sarà mai dato di trovare empiricamente che i corpi constano di elementi semplici; di conseguenza le monadi non hanno alcuna utilità in fisica, e anche in metafisica avranno un'utilità soltanto negativa, come avvertimento a non prendere i fenomeni per la reale costituzione degli oggetti, e a non considerare gli assiomi della sensibilità come se fossero intellettuali.<sup>64</sup>

Si tratta di un testo occasionale, lo stesso argomento viene ripreso da Kant due volte (la seconda formulazione del suo punto di vista comincia subito dopo la parentesi quadra); la terminologia impiegata fa subito pensare alla *Dissertatio*. Eppure, a leggere bene, si nota una profonda discontinuità con la sua posizione nel 1770.

Nella conclusione egli ripete che la monadologia (1) non ha nessuna utilità in fisica (contro le varie monadologie fisiche), (2) ha un'utilità solo negativa in metafisica (come sosterrà contro Mendelssohn e poi Eberhard), ossia come avvertimento a non cadere in ciò che la *Dissertatio* chiamava "vizio di surrezione metafisico", ossia a non scambiare i principi della sensibilità con quelli dell'intelletto (e viceversa). L'espressione *phaenomenon intellectuum*, poi, è una chiara eco del § 24 della *Dissertatio*, dove, appunto, si denuncia lo scambio di elementi intellettuali in luogo di elementi sensitivi.

Tuttavia, un confronto molto istruttivo può essere stabilito con ciò che Kant dice nel paragrafo di apertura della *Dissertatio*, dove la nozione di *mondo* viene introdotta proprio in quei termini mereologici che verranno successivamente rifiutati (tanto nel 1786 quanto nel 1790) come modo corretto di intendere il fondamento intelligibile del mondo sensibile. Il primo paragrafo della *Dissertatio*, infatti, si apre con una duplice definizione del

---

<sup>64</sup> Refl. 4500, AA 17: 574-75. (corsivi aggiunti). L'importanza di questa riflessione (scritta in latino) è stata giustamente enfatizzata da Di Bella (2016).

*semplice*, identificato come il punto di arrivo di un processo di analisi (come una parte non ulteriormente scomponibile), e di *mondo*, identificato come punto di arrivo di un processo di sintesi (come un tutto che non è parte di qualcos'altro).

Queste due nozioni, stando a ciò che dice la *Reflexion* citata sopra, valgono solo se il concetto di spazio è preso in senso intellettuale, altrimenti la divisione non avrà mai un termine ultimo (non si raggiungerà mai il semplice), né, si può aggiungere, la composizione raggiungerà mai un tutto che non è a sua volta parte di un intero più comprensivo. Il Kant critico aggiungerà che, in quanto concetti intellettuali, tanto *semplice* quanto *mondo* possono essere solo *idee della ragione*.

Non è però questa la posizione assunta nella *Dissertatio*. Già a quest'altezza Kant distingue tra una nozione di composizione (o sintesi) in generale, operata dall'intelletto facendo astrazione dalla sensibilità, e una nozione più ristretta che poggia sulla nostra intuizione del tempo. Al fatto che il completamento dell'analisi sia irrepresentabile dal punto di vista dell'intuizione, Kant oppone la sua possibilità dal punto di vista dell'intelletto (dove, si noti, la funzione dell'intelletto non è stata ancora ben distinta da quella della ragione).

Di più, i limiti della nostra conoscenza intuitiva, che fanno sì che sia impossibile per noi “sviluppare in concreto e il più delle volte tradurre in intuizioni quelle idee astratte che la mente accetta per buone dall'intelletto” –ad es. le idee di *semplice* e *mondo* –, sono chiaramente intesi in senso soggettivo, quasi come una sorta di limitazione cognitiva o psicologica, che non va confusa con una limitazione oggettiva come fanno “gli incauti che identificano i limiti da cui è circoscritta la mente umana con i termini che configurano l'essenza stessa delle cose”.<sup>65</sup>

A ciò si aggiunga che nel testo del 1770 permangono molte ambiguità relativamente all'ambito e alla validità della conoscenza intellettuale. Kant tiene ancora ferma l'idea (leibniziana e, nel senso spiegato sopra, platonica) che i fenomeni “sono rappresentazioni delle cose *come appaiono*”, mentre i noumeni (o *intellectualia*) “sono rappresentazioni delle cose *come sono*”.<sup>66</sup>

Kant ammette ancora, sia pure a livello problematico, un *uso reale* dell'intelletto accanto al semplice *uso logico*, e, soprattutto, sembra annoverare una *conoscenza simbolica* del

<sup>65</sup> MSI AA 02: 389 (Kant 1990, 422-3)

<sup>66</sup> MSI AA 02: 392 (Kant 1990, 428).

mondo intelligibile, che, fin dal termine, richiama le teorie sviluppate dall'amico Lambert.<sup>67</sup> La connessione tra mondo sensibile e intelligibile, inoltre, viene sviluppata nella Sezione IV dell'opera in modo tale da lasciar spazio all'idea che lo spazio fenomenico abbia il suo fondamento in una controparte divina, chiamata *omnipraesentia phaenomenon* (e, in modo simile, il tempo sarebbe fondato in una sorta di *aeternitas phaenomenon*).<sup>68</sup>

L'idea di una conoscenza simbolica dell'intelligibile è, come ho detto, un riferimento alle teorie di Lambert, che condivideva con molti altri contemporanei di Kant l'idea (leibniziana) di una connessione o, meglio, di una corrispondenza *epressiva* tra mondo sensibile e mondo intelligibile.<sup>69</sup> Il punto che separa il Kant critico da Leibniz (e da tutti i leibniziani, compreso, in questo senso, lo stesso Kant pre-critico) è dunque questo: non è possibile stabilire alcun confronto (sia pure non di somiglianza) tra ciò che vale per il fenomeno e ciò che vale per il noumeno. La possibilità di garantire un tale passaggio viene negata in modo più risoluto proprio nei passi in cui egli sembra rivalutare la filosofia di Leibniz.

Il ripensamento della monadologia, e la sua completa separazione dal tema della soggettività dello spazio, iniziato subito dopo la *Dissertatio* e sviluppato durante il periodo critico, può anche essere interpretato come una sorta di autocritica implicita delle posizioni che Kant stesso (più o meno convintamente) aveva sostenuto nel 1770.

Il parallelo è interessante: così come la prima Annotazione al IV Teorema della Dinamica è un'implicita presa di posizione contro la *Monadologia physica*, così la seconda Annotazione al medesimo Teorema può essere letta, *tra le altre cose*, come un'implicita presa di posizione contro i residui metafisici (in senso pre-kantiano) che ancora figuravano nella *Dissertatio*.

## 8. Bibliografia

---

<sup>67</sup> Vedi il § 10 di MSI, AA 02: 396. (Kant 1990, 433). Su Lambert, vedi Basso (1999).

<sup>68</sup> Cf. lo scolio alla sez. IV, AA 02: 409-10.

<sup>69</sup> Cf. la lettera di Lambert a Kant (13 Ottobre 1770, AA 10: 108): "Lo spazio, proprio come la durata, ha una realtà propria, che noi non possiamo spiegare o definire per mezzo di parole che si usano per altre cose senza timore di fraintendimento. [...] L'intero mondo del pensiero [*Gedankenwelt*] non appartiene allo spazio, ma possiede però un *Simulachrum* dello spazio, che è facilmente distinguibile dallo spazio fisico [...]". Idee simili erano patrimonio comune tra i primi critici della nuova impostazione kantiana, come mostrato da Vaihinger (citato sopra, nota 32 ). Cf. anche Ciafardone (1998). Il termine *espressione* è usato da me nel senso attribuitogli da Leibniz.

- Arthur, R. T. (2001), "Introduction" in G. W. Leibniz, *The Labyrinth of the Continuum. Writings on the Continuum Problem (1672-1686)*, edited and with an introduction by R.W. Arthur, New Haven, Yale University Press, pp. i-lxxxviii.
- Baasner, R. (1991), *Abraham Gottelf Kästner, Aufklärer(1719-1800)*, Tübingen , De Gruyter.
- Basso, P. (1999), *Filosofia e geometria. Lambert interprete di Euclide*, Firenze, La Nuova Italia.
- Bongie, L. L. (1980), "Introduction" a E. B. de Condillac, *Les monades*, edited and with an introduction by. L. L. Bongie, The Voltaire Foundation, Oxford.
- Callanan, J. J.(2014), "[Mendelssohn and Kant on Mathematics and Metaphysics](#)", in *Kant Yearbook* 6, pp. 1-22.
- Ciafardone, R. (1998), "Il dibattito tra Leibniziani e Kantiani sulla "Critica della ragion pura"", in C. Esposito, P. Ponzio et alii (a cura di), *Verum et Certum. Studi di storiografia filosofica in onore di Ada La Macchia*, Bari, Levante, pp.143-60.
- Erdmann, B. (1878), *Kant's Kritikismus in der ersten und der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, Voss.
- Euler, L. (1788), *Lettres à une princesse d'Allemagne*, 2 voll., Paris.
- Euler, L. (1773), *Briefe an eine deutsche Prinzessin, aus dem Französischen übersetzt*, 2 voll., Leipzig.
- De Risi, V. (2007), *Geometry and Monadology. Leibniz's Analysis Situs and Philosophy of Space*, Basel, Birkhauser.
- De Risi, V. (2012), "Plotino e la rivoluzione scientifica. La presenza delle Enneadi nell'epistemologia leibniziana dello spazio fenomenico", in R. Chiaradonna-M. De Caro (eds.), *Il Platonismo e le scienze*, Roma, Carocci, pp. 142-63.
- De Vleeschauwer, H. J. (1934-7), *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant* , 3 voll., Paris, Champion.
- Di Bella, S. (2016), "Kant's Reevaluation of Monadology. A Historical-Philosophical Puzzle", *Estudios Kantianos* 4/2, pp. 47-70.
- Feder, J. G. H. (1787), *Über Raum und Causalität, zur Prüfung der kantischen Philosophie*, Frankfurt, Dietrich.
- Fichant, M. (2013), "«Un concept platonicien, en lui-même exact, du monde»: La monadologie selon Kant ", *Studia Leibnitiana* 45, pp. 228-59.

Fichant, M. (2014), “Leibniz a-t-il “intellectualisé les phénomènes“ ? Eléments pour l’histoire d’une méprise”, in *De la sensibilité. Les Esthétiques de Kant*, sous la direction de F. Calori, M. Foessel et D. Pradelle, Presses Universitaires de Rennes, pp.37-70.

Friedman, M. (1998), *Kant and the Exact Sciences*, Cambridge Mass./London, Harvard University Press.

Friedman, M. (2013), *Kant’s Construction of Nature. A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Sciences*, Cambridge, CUP.

Garber, D. (2009), *Leibniz. Body, Substance, Monad*, Oxford, OUP.

Gueroult, M. (1946), “L’espace, le point et le vide chez Leibniz”, *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger* 136, pp. 429-42.

Heimsoeth, H. (1960), *Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung*, Mainz Wiesbaden, Steiner.

Heimsoeth, H. (1965), “Kant und Plato”, *Kant-Studien* 56, pp. 349-72.

Kant, I. (1967), *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET.

Kant, I. (1970), *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET.

Kant, I. (1990), *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese e R. Assunto, Roma-Bari, Laterza.

Kant, I. (1991), *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari, Laterza.

Kant, I. (1995), *Prolegomeni a ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti e M. Roncoroni, Rusconi, Milano.

Kant, I. (2003), *Principi metafisici di scienza della natura*, a cura di P. Pecere, Bompiani, Milano.

Kästner, A. G.,(1765), “Preface”, in *Oeuvres Philosophiques de mr. Leibnitz*, a cura di R. E. Raspe, Amsterdam/Leipzig, pp. iii-viii.

Kästner, A. G. (1769), *Lobschrift an Freyherrn von Leibniz. In der königlichen deutschen Gesellschaft zu Göttingen*, Altenburg.

Jauernig, A. (2008), “Kant’s Critique of Leibnizian Philosophy: *contra* the Leibnizians, but *pro* Leibniz”, in D. Garber-B. Longuenesse (eds.), *Kant and the Early Moderns*, OUP, Princeton and Oxford, pp. 41-63.

Jauernig, A. (2011), “Kant, the Leibnizians, and Leibniz”, in B. Look (ed.), *The Continuum Companion to Leibniz*, Bloomsbury, London/New York, pp. 289-309.

- Langton, R. (1997), *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, OUP, Oxford.
- Leibniz, G. W. (1768), *Opera omnia, nunc primum collecta*, a cura di L. Dutens, 6 voll., Geneva.
- Manganaro, P. (2008), *Saggi e studi kantiani*, Catania, CUECM.
- Maupertuis, P. L. M. de (1752), *Lettre de mr. de Maupertuis*, Dresde.
- Mérian, J. B. (1800), “Éloge de monsieur Formey”, in *Mémoires de l’Académie royale des sciences et belles-lettres*, Berlin, Decker, pp. 49-82.
- Mendelssohn, M. (1843-5), *Gesammelte Schriften*, herausg. von G. B. Mendelssohn, 7 voll., Leipzig, Brockhaus.
- Parkinson, G. H. R. (1982), “The Intellectualization of Appearances. Aspects of Leibniz’s Theory of Sensation and Thought”, in M. Hooker (ed.), *Leibniz. Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 3-20.
- Palaia, R. (1993), “Berlino 1747. Il dibattito in occasione del concorso dell’Accademia delle Scienze”, in *Nouvelles de la République des Lettres*, pp. 91-119.
- Pasini, E. (1994), “La prima recezione della Monadologia. Dalla tesi di Gottsched alla controversia sulla dottrina delle monadi”, in *Studi Settecenteschi*, XIV, pp. 107-63.
- Pecere, P. (2009), *La filosofia della natura in Kant*, Bari, Edizioni di Pagina.
- Pecere, P. (2013), “Kant e la monadologia leibniziana. Dall’anfibolia all’apologia”, *Fogli di filosofia* 4, 2013, pp. 7-41.
- Schneider, M. (2004), “Monaden und Ding an sich. Überlegungen zu Leibniz und Kant“, *Studia Leibnitiana* 36, pp. 70-80.
- Siani, L. A. (2007), *Kant lettore di Platone. Dal mondo delle idee all’idea di mondo*, Pisa, ETS.
- Tonelli, G. (1974), “[Leibniz on innate ideas and the early reactions to the publication of the Nouveaux essais \(1765\)](#)“, *Journal of the History of Philosophy* 12, pp. 437-54.
- Vaihinger, H. (1881-92), *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 voll., Stuttgart-Berlin-Leipzig, Union Deutsche Verlagsgesellschaft.
- Vieillard-Baron, J.L. (1974), “Le “Phédon” de Moses Mendelssohn”, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 79, pp. 99-107.

Vieillard-Baron, J. L. (1979), *Platon et l'idealisme allemand. (1770 - 1830)*, Paris, Beauchesne.

Watkins, E. (2006), "On the Necessity and Nature of Simples: Leibniz, Wolff, Baumgarten, and the Pre-Critical Kant", in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy* 3, pp. 261-314.