

# DALLA SOSTANZA ALLA RELAZIONE: IL PRINCIPIO DELLA *WECHSELWIRKUNG* NELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE KANTIANA

DI LUIGI IMPERATO

## 1. Introduzione

Il concetto di *Wechselwirkung*, ossia dell'azione reciproca tra agente e paziente, viene enunciato da Kant nella prima edizione della *Kritik der reinen Vernunft* con una formulazione che resterà un punto saldo nella successiva tradizione idealistica. Se ci fermiamo alla prima ricezione del concetto, indulgiando esclusivamente sui nomi più noti, troveremo che il primo Fichte<sup>1</sup> lo riteneva uno dei principî cardine del suo pensiero, e allo stesso modo Schelling<sup>2</sup> ed Hegel<sup>3</sup> lo tenevano in alta considerazione; Schopenhauer, al contrario, che pure, sebbene a suo modo, aveva operato un primo «ritorno a Kant», in diretta polemica con i grandi idealisti, lo riteneva addirittura un concetto «vuoto, falso e nullo», che in quanto tale «doveva essere cacciato dalla metafisica»<sup>4</sup>, rifacendosi esplicitamente, in questa polemica, ad un autore come Schulze, notoriamente di orientamento scettico. Dopo la fioritura del grande pensiero idealistico, si può affermare che il concetto di *Wechselwirkung* perda buona parte della centralità che si era guadagnato nella scena filosofica, con alcune debite eccezioni, quali, per esempio,

- 
- 1 In relazione a Fichte sembra, forse, addirittura superfluo rimandare ad un qualche luogo specifico per mostrare l'importanza del concetto. Se si prende in considerazione, per restare alla sua opera più conosciuta, la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, si vedrà che la sua «partita» concettuale è interamente giocata sul sistema degli influssi e delle determinazioni reciproci tra l'Io e del Non-io (come posti, trascendentalmente, e non materialmente, nell'Io), e che senza tale sistema di determinazioni e limitazioni reciproche, la riflessione non potrebbe aver luogo.
  - 2 Cfr. F.W.J. Schelling, *System des transzendentale Idealismus*, Tübingen, Cotta, 1800, tr. it. di G. Boffi, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Milano, Rusconi, 1997, pp. 297-305.
  - 3 Nella *Wissenschaft der Logik*, per esempio, Hegel pone la relazione reciproca come momento di passaggio dalla logica dell'essenza, ancora «oggettuale», alla logica del concetto, «regno della soggettività o della libertà», perché «necessità e causalità son [...] costì scomparse; esse contengono l'una e l'altra cosa, l'identità immediata come nesso e relazione, e l'assoluta sostanzialità dei distinti, quindi l'assoluta loro accidentalità, – l'unità originaria di una diversità sostanziale, dunque l'assoluta contraddizione» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, Band 6, p. 239, tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2004<sup>8</sup>, vol. 2, p. 639).
  - 4 A. Schopenhauer, *Kritik der kantischen Philosophie*, appendice a *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, Band I, hrsg. bei P. Dessen, München, Piper, 1911, p. 544, tr. it. di N. Palanga, intr. di G. Riconda, *Critica della filosofia kantiana*, ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano, Mursia, 1996<sup>8</sup>, p. 500.

quella di Engels, il quale sembra, talvolta, ridurre la stessa dialettica al concetto di interazione<sup>5</sup>, e quella di Simmel, che ne fece il principio fondamentale di tutta la sua sociologia «relazionistica»<sup>6</sup>.

Già sulla base di questa prima, sommaria ricostruzione della fortuna del concetto di *Wechselwirkung*, sembra potersi affermare che di esso si sia appropriato un tipo di filosofia nella quale un ruolo preponderante ha l'*esprit de système*. Eppure, una riflessione più accurata ci mostra quanto parziale possa essere questa lettura: non solo due autori come Engels e Simmel rientrerebbero a fatica in un quadro come questo, ma, bisogna dire, anche un autore come Schopenhauer non sembra del tutto immune da tendenze sistematiche, sebbene in un senso assai diverso rispetto a quello idealistico, con un amore, probabilmente, molto minore per la sistematica corrispondenza tra realtà e concetti, ma pure, con una simile pretesa di dedurre da concetti le determinazioni empiriche del reale (si prenda, per esempio, in considerazione il tentativo di istituire una corrispondenza puntuale tra concetti della fisica, della chimica, della biologia e il concetto metafisico di volontà). D'altra parte, se ci chiedessimo dove, in un tale quadro, dovesse essere collocato lo stesso Kant, cadremmo in una grave incertezza, dato che è, sì, ben vero che egli ha sempre indicato nella sistematicità il carattere peculiare della filosofia, ma che, d'altra parte, mai ha pensato di poter dedurre la realtà da concetti, ragion per cui la filosofia deve, secondo la sua visione, restare sempre aperta al versante dell'esperienza che è *determinabile*, ma non *costruibile* a priori, dall'intelletto.

## 2. La Wechselwirkung prima di Kant: Leibniz e il sistema dell'influxus

Ricostruire il concetto di azione reciproca all'interno nel pensiero di Kant non è, dunque, operazione priva di interesse per valutarne la reale portata filosofica, perché sarà, in questo modo, possibile illustrare le premesse e le esigenze speculative che stanno alla base della sua prima, compiuta elaborazione. Occorrerà, tuttavia, a tal proposito, in prima istanza ricordare che il principio della *Wechselwirkung* affonda le proprie radici nel pensiero di Leibniz e nel proposito di quest'ultimo di pensare la natura in maniera sensibilmente differente rispetto a Cartesio, che ne aveva dato una fondazione rigorosamente meccanicistica e riduzionistica, dove nessuno spazio potevano avere principî che non fossero direttamente o indirettamente riconducibili a materia e movimento. Leibniz si fa, invece, alfiere di una concezione della natura la

5 «Causa ed effetto sono rappresentazioni che hanno validità in quanto tali solo nell'applicazione al caso singolo, ma [...], nella misura in cui consideriamo il caso singolo nella sua connessione generale con la totalità del mondo, queste rappresentazioni si uniscono e si risolvono nella visione dell'universale azione reciproca, in cui effetti e cause continuamente scambiano la loro posizione [...] Una rappresentazione esatta della totalità del mondo [...] può quindi realizzarsi solo per via dialettica, con la sua costante attenzione all'universale azione reciproca del divenire e del trapassare, dei mutamenti in avanti o all'indietro» (F. Engels, *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft*, in *Marx-Engels Werke*, hrsg. von dem Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Band XX, Berlin, Dietz Verlag, 1975, pp. 21-22; in questo come in tutti i casi in cui non sia segnalata una edizione italiana, la traduzione è mia).

6 Cfr. G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, in *Gesamtausgabe*, Band XI, hrsg. von O. Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, tr. it. di G. Giordano, intr. di A. Cavalli, *Sociologia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1989.

cui caratteristica fondamentale risieda nell'intimo dinamismo di tutto ciò che è. Un tale dinamismo poteva essere garantito, agli occhi del filosofo di Lipsia, soltanto da un principio *interno* del movimento<sup>7</sup>, sicché il movimento stesso non era più visto come un accidente esteriore della materia, ma una proprietà intrinseca della sostanza, la cui legge fondamentale era quella spirituale della percezione e dell'appetizione<sup>8</sup>. Ridotti i corpi a manifestazioni esterne di un principio interno, si poneva però il problema di ripensare il fondamento della relazione tra sostanze, dato che la monade, in quanto semplice, non poteva conoscere né composizione né rapporto. Leibniz risolse questo problema ricorrendo al principio dell'*influsso ideale reciproco* tra agente e paziente<sup>9</sup>, per il quale ogni sostanza reca in sé traccia di quanto avveniva in tutte le altre, secondo un principio di regolazione, posto da Dio, tale da rendere possibile la comunicazione ideale di ciascuna con tutte<sup>10</sup>, tanto che ogni cosa è in collegamento, non solo perché nell'universo tutto è pieno e dunque ogni parte comunica, direttamente o indirettamente, con tutte le altre, ma anche perché l'universo ha la forma di un immenso organismo dove ciascuna cosa è *in funzione* della totalità, e viceversa<sup>11</sup>. All'immagine della materia inerte di Cartesio, che passivamente subisce i cambiamenti sulla base di urti e di comunicazione di movimento, Leibniz sostituisce dunque quella di una natura costituita di parti capaci di *influire* le une sulle altre in virtù del loro dinamismo, sicché non esiste passività assoluta, ma quel che, da un punto di vista, è passivo, è, sotto un altro punto di vista, attivo, il che vuol dire, ancora, che ogni cosa è capace di entrare in rapporto attivo con le altre e che anche quelle cose che sembrano semplicemente subire il cambiamento, se osservate da un altro punto di vista sono, anch'esse, attive<sup>12</sup>.

- 
- 7 Leibniz espone l'«errore memorabile di Cartesio» nella *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem* del 1686 (si veda a tal proposito, *Die mathematische Schriften*, Berlin-Halle, 1849-1863, Bd. VI, pp. 117-123), «che riassume i risultati di una serie di indagini svolte dal 1676 al 1678 e che mostra come, contrariamente al parere di Descartes, la *quantità di moto* in un dato sistema fisico debba esser distinta dalla *quantità della forza motrice*» (M. Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 12-13), affermando che ciò che si conserva immutata non è la prima, ma la seconda. Su ciò, tra i molti luoghi possibili, anche *Discours de métaphysique*, §§ 17 e 18, in *Die philosophische Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Berlin, Weidenmann, 1880, Band IV, pp. 442-444, tr. it. di S. Cariati, *Discorso di metafisica*, Milano, Rusconi, 1999, pp. 117-125). Leibniz intese le «forze vive» come derivanti da un principio interno alla sostanza individuale o monade, come poco dopo il *Discours de métaphysique* la ribattezzerà; estremamente esemplificativo è, a tal proposito, il § 11 della *Monadologie*: «I cambiamenti naturali delle Monadi vengono da un *principio interno*, poiché una causa esterna non potrebbe influire sul loro interno» (*Monadologie*, in *Die philosophische Schriften*, cit., Band VI, p. 608, tr. it. di Y. Colombo, intr. e commento di É. Boutroux, *La monadologia*, Firenze, La Nuova Italia, 1995<sup>4</sup>, p. 138).
- 8 Cfr. *ivi*, §§ 12-15, in *Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., pp. 608-609, tr. it. cit., pp. 138-141.
- 9 Cfr. *ivi*, § 52: «Fra le creature, le azioni e le passioni sono reciproche. Dio, infatti, confrontando due sostanze semplici, trova in ciascuna delle due delle ragioni che lo obbligano ad adattare ad essa l'altra» (*Monadologie*, in *Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., p. 615, tr. it. cit., p. 166).
- 10 Cfr. *Monadologie*, § 56: «Ora questo collegamento o adattamento di tutte le cose create a ciascuna e di ciascuna a tutte le altre, fa sì che ogni sostanza semplice ha dei rapporti che esprimono tutte le altre e che, per conseguenza, essa è uno specchio vivente e perpetuo dell'universo» (*Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., p. 616, tr. it. cit., p. 169).
- 11 Cfr. *Monadologie*, §§ 63-66, in *Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., pp. 617-618, tr. it. cit., pp. 174-175.
- 12 Cfr. ancora *Monadologie*, § 52, in *Die philosophische Schriften*, Band VI, cit., p. 615, tr. it. cit., p. 166.

### 3. Il concetto del commercium nel Kant precritico

Le teorie di Leibniz giungono a Kant in parte direttamente, in parte indirettamente, attraverso la scolastica wolffiana. Egli, notoriamente, conosceva molto bene la *Metaphysica* di Baumgarten, che utilizzava per i suoi corsi all'università e sulla cui copia personale apponeva le sue annotazioni; in tale opera poteva ritrovare trascritti in forma sistematica taluni principî della metafisica leibniziana, non ultimo quello di *influxus* o *commercium* tra sostanze<sup>13</sup>. Da questi autori, e da altri che, come Crusius, si ponevano come avversari del sistema wolffiano<sup>14</sup>, proveniva a Kant non solo una buona conoscenza della teoria dell'influsso tra sostanze individuali, ma anche lo stimolo a cercarne sviluppi in direzioni diverse rispetto a quelle dell'ortodossia leibniziana. Inoltre, ben nota è la circostanza che, nella formazione di Kant, soprattutto a partire dagli anni '60 del Settecento, molta importanza ha avuto l'incontro con l'empirismo e con la fisica newtoniana. Tutte queste linee di pensiero hanno agito, nel Kant precritico, secondo spinte non sempre coerenti, che tuttavia sono state fattore di progressivo arricchimento delle sue riflessioni sulla natura e sul metodo della conoscenza<sup>15</sup>.

È questo il contesto nel quale il filosofo ricerca un significato del *commercium* (termine che, di norma, preferisce a *influxus*) funzionale ad una concezione del mondo fisico che non riponesse i fondamenti dell'originario dinamismo della materia, che egli mostra di accettare fin dai *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendige Kräfte*<sup>16</sup>, in una qualche dimensione metafisica della sostanza. È significativo che già nella *Propositio XII* della *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, del 1755, si trovi che «nessun mutamento può accadere alle sostanze se non in quanto sono connesse ad altre: e la loro reciproca dipendenza [*dependentia reciproca*] ne determina il mutuo mutamento di stato [*mutuam status mutationem*]», poiché «la semplice sostanza, slegata da ogni connessione esterna e, perciò, lasciata isolatamente a se stessa, è per sé del tutto immutabile [...] E, così, in un mondo privo di ogni movimento [...] non si riscontra assolutamente alcuna successione neppure nello stato interno delle sostanze»<sup>17</sup>.

- 
- 13 Per esempio ai §§ 408-412 e 448-465, dove Kant poteva trovare esposti anche i fondamenti del sistema dell'*influxus fisico* e dell'*occasionalismo*, con le rispettive differenze (§§ 450-459), formulazioni che, come vedremo più avanti, avranno parte rilevante nelle sue riflessioni sul tema dell'azione reciproca tra le sostanze. Cfr. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, 1757<sup>3</sup>, rist. in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (dal vol. XXIV: hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen), Berlin, Reimer (poi: De Gruyter), 1902 e sgg., Band XVII, pp., rispettivamente, 112, 121-122, 119-123. D'ora in avanti l'edizione dell'Accademia delle opere di Kant sarà citata con la sigla AA, seguita dal numero romano per indicare il volume. Per una panoramica sul confronto tra sostenitori del sistema dell'influsso fisico e sistema dell'armonia prestabilita, dove i nomi che ricorrono sono principalmente quelli di Wolff, Knutzen, Crusius, Baumgarten, si può vedere A. Hahmann, *Kritische Metaphysik der Substanz: Kant im Widerspruch zu Leibniz*, Berlin, De Gruyter, 2009, pp. 29-42.
- 14 Sulla ricezione del pensiero di Leibniz in Germania nel XVIII secolo, cfr. C. Wilson, *The Reception of Leibniz in Eighteenth Century*, in N. Jolley (ed.), *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 442-474.
- 15 Sullo sviluppo delle tematiche tipiche del Kant precritico, cfr. M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, vol. I, Varese, Magenta editrice, 1953.
- 16 Cfr. *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, in AA, I, pp. 17-18.
- 17 *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, AA, I, p. 410; *Nuova delucidazione dei principi primi della conoscenza*, in I. Kant, *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Milano, Bompiani, 2014, p. 125.

Si tratta, in effetti, del completo rovesciamento del paradigma leibniziano: qui Kant non solo non ammette che si possa porre un principio interno come causa del mutamento esterno, giacché esso è legato unicamente al moto, ma, *a fortiori*, asserisce che neppure un cambiamento interno sia possibile in assenza di moto. A tal proposito, egli utilizza il principio di ragion determinante (come, sulla scorta di Crusius, ribattezza il principio di ragion sufficiente)<sup>18</sup> per giungere a conclusioni completamente opposte rispetto a quelle dell'ortodossia leibniziana: se, infatti, come egli aveva dimostrato in precedenza<sup>19</sup>, una causa determinante è quella che esclude, nella determinazione di stato di un ente, il suo opposto, ne segue che

poiché [...] le determinazioni interne che già competono alla sostanza sono poste mediante ragioni interne con l'esclusione dell'opposto, se si vuole che succeda un'altra determinazione, si deve porre un'altra ragione; e poiché nelle ragioni interne c'è l'opposto di questa ragione e, in base a quel che si è supposto, non sopravviene nessuna ragione esterna, è a tutti evidente che tale determinazione non può essere indotta nell'ente<sup>20</sup>.

L'errata idea della mutua e universale relazione tra sostanze, immaginata dalla scuola wolffiana come mero influsso ideale, trova origine nel fatto che i seguaci di tale scuola diedero una definizione «di forza [...] arbitraria, tale da significare ciò che contiene la ragione dei *mutamenti*» invece che delle *determinazioni*, sicché «per loro era certamente inevitabile cadere in errore»<sup>21</sup>. Kant ritiene che la sua spiegazione del rapporto reciproco tra sostanze abbia il pregio di evitare il ricorso alle cause finali e che sia pertanto capace di sradicare «dalle fondamenta l'armonia prestabilita leibniziana»<sup>22</sup>. Questo comporta che debba essere completamente rifondata la spiegazione della comunicazione tra le sostanze, che non può essere ricavata dalla loro sola esistenza:

Le sostanze finite non si rapportano fra loro mediante relazione alcuna per mezzo della loro sola esistenza e, perciò, non sono legate ad alcun commercio [*commercio*] se non in quanto sono sostenute, conformate ai loro mutui rapporti, da un principio comune della propria esistenza, ossia dall'intelletto divino<sup>23</sup>.

Kant, in effetti, mostra di ritenere che, *se* la sostanza deve essere pensata *come tale*, deve essere considerata in sé completa e autosufficiente; tale adesione ad un concetto ancora tradizionale di sostanza fa qui in modo che egli non possa immaginare la relazione reciproca tra sostanze se non ricorrendo ad una causa a tutte comune, che ritrova in Dio<sup>24</sup>:

18 Sull'importanza di Crusius, soprattutto per l'antiwolffismo della *Nova dilucidatio*, cfr. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*, Torino, Edizioni di «Filosofia», pp. 128-146.

19 Cfr. *Nova dilucidatio*, AA, I, pp. 391-392, tr. it. cit., p. 77.

20 Ivi, AA, I, p. 410, tr. it. cit., p. 125.

21 Ivi, AA, I, p. 411, tr. it. cit., p. 127.

22 Ivi, AA, I, p. 412, tr. it. cit., p. 129.

23 Ivi, AA, I, pp. 412-413, tr. it. cit., p. 131.

24 E. Watkins, *Kant's Metaphysics of Causality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 140-160, rileva giustamente la concezione in fondo leibniziana che qui Kant ha della sostanza, e si spinge a sostenere, per questo, che in realtà non è Leibniz, ma Crusius oggetto dei suoi attacchi riguardo alla non derivabilità della relazione dalla mera esistenza della sostanza stessa. Il che è vero, come risulta anche da quanto da me sostenuto, a patto che si metta adeguatamente in evidenza che in realtà

Singole sostanze di cui nessuna è causa dell'esistenza dell'altra hanno un'esistenza separata, vale a dire completamente intelligibile senza tutte le altre [...] Sebbene, dunque, in quanto le singole sostanze hanno un'esistenza indipendente l'una dalle altre, non abbia luogo tra esse una mutua connessione reciproca [...] poiché, nondimeno, si deve riconoscere che tutte le cose sono tra loro collegate in una mutua connessione universale, si deve riconoscere che questa relazione dipende dal fatto di avere una causa in comune, ovvero Dio, principio generale di ciò che esiste<sup>25</sup>.

La cooriginarietà di sostanza e relazione non potrebbe essere spiegata con argomentazioni efficaci né dal sistema dell'armonia prestabilita, né dall'occasionalismo, né dal sistema dell'influsso fisico<sup>26</sup>. Relativamente al primo, infatti, Kant ritiene che le monadi leibniziane non siano in un rapporto di mutua dipendenza o commercio, bensì in una situazione di *consensus*, nella quale ciascuna di esse avverte semplicemente quel che le altre avvertono, senza influire effettivamente le une sulle altre; relativamente all'occasionalismo, egli osserva che sarebbe assurdo postulare un perenne intervento speciale di Dio per regolare i rapporti tra le sostanze; relativamente al terzo, per il quale le sostanze influiscono fisicamente, infine, l'idea di Kant è che esso sia incapace di spiegare proprio la loro relazione, che è perciò costretto a porre nel principio delle sostanze isolatamente considerate<sup>27</sup>. La soluzione kantiana, pur ancora posta su un piano metafisico, non preclude in ogni caso al filosofo di sentirsi più vicino al modello dell'influsso fisico rispetto a quello dell'armonia prestabilita, nel senso che il commercio che egli pone tra le sostanze è fisico, spiegabile con le sole cause efficienti. Non è un caso che, accanto a Dio, un ruolo fondamentale lo assuma lo spazio, la cui nozione «si risolve nelle azioni concatenate fra le sostanze»<sup>28</sup>, considerato che esso assicura loro l'unica possibilità di coesistenza. Non appare, allo stesso modo, casuale che, oltre allo spazio, Kant riconosca un ruolo fondamentale anche all'attrazione newtoniana, dipendente direttamente dall'idea o schema divino posto a base dell'interazione tra corpi, e pertanto sola legge fisica in grado di rappresentare in maniera adeguata l'universale nesso tra le sostanze<sup>29</sup>. Si può perciò ragionevolmente affermare che la relazione reciproca si ponga come punto di incontro tra due orizzonti teorici, newtoniano e leibniziano, fisico e metafisico, che Kant cerca qui di fondere e di far convivere<sup>30</sup>.

---

Kant può, in questa sede, anche non attaccare direttamente Leibniz, solo perché il paradigma monadologico di questi è stato già, dal punto di vista della dottrina dell'influsso, completamente rovesciato, ed è diventato un influsso fisico, reale, per quanto fondato in Dio, che l'ha in origine disposto.

25 *Nova dilucidatio*, AA, I, p. 413, tr. it. cit., p. 131

26 Kant espone queste tre dottrine nella *Reflexion* 3730, scritta in latino e risalente alla prima metà degli anni '60 (AA, XVII, p. 272).

27 Cfr. *Nova dilucidatio*, AA, I, pp. 415-416, tr. it. cit., pp. 137-139.

28 Ivi, AA, I, p. 415, tr. it. cit., p. 137.

29 Cfr. *ibidem*. Significativamente, la centralità e la correlazione tra spazio, *commercium* e attrazione gravitazionale era già stata teorizzata da Kant nella sua prima opera, i *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, dove sostiene che è «verosimile che la tridimensionalità dello spazio derivi dalla legge secondo cui le forze delle sostanze agiscono l'una sull'altra» e che «l'intensità dell'effetto è inversamente proporzionale al quadrato della distanza» (AA, I, p. 24).

30 Scrive per esempio, in un recentissimo studio, G. Lorini che «la tendenza alla conciliazione, in una direzione che ricerca sempre l'originalità, è uno dei tratti caratteristici dell'atteggiamento kantiano nei confronti delle proprie fonti» (G. Lorini, *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I corsi di metafisica (1762-1995)*, Pisa, Ets, 2017, p. 34).

La questione della relazione reciproca tra sostanze viene ulteriormente approfondita in uno scritterello che segue di tre anni la *Nova dilucidatio*, il *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*<sup>31</sup>, dove Kant cerca di dimostrare che i due concetti del moto e della quiete vanno interpretati sempre in maniera relativa, poiché anche il concetto di quiete implica la relazione a *qualcosa rispetto a cui* il corpo considerato è in quiete, senza che ciò tolga che, in una considerazione più ampia dello spazio, quello stesso corpo potrebbe essere considerato in movimento<sup>32</sup>. Da tale assunto Kant ricava la curiosa convinzione che non possa mai pensarsi un movimento di un corpo verso un altro corpo senza pensare anche, viceversa, che quest'ultimo sia in movimento verso il primo: ammesso che due palle, A e B, siano in relazione tale che l'una si avvicini all'altra, che invece è in uno stato di quiete,

la palla B, di fronte ad altri oggetti esterni, persisterà in una relazione ancora immutata, ma pure non è più in questa quando la si considera riguardo alla palla mossa A. Poiché la loro relazione è reciproca, e quindi anche il mutamento di essa. La palla B, che riguardo a certi oggetti è detta in riposo, prende ugual parte al mutarsi della relazione reciproca con la palla A [...] e allora perché non devo io dire [...] che la palla B, la quale, certo, rispetto ad altri oggetti esterni, è in quiete, pure trovasi in moto simmetrico rispetto alla palla mossa A?<sup>33</sup>

A considerare, infatti, unicamente il rapporto tra i due corpi, Kant trova che «il fenomeno del mutamento non ci dà a conoscere altro che questo, che entrambi si avvicinano reciprocamente»<sup>34</sup>, perché ai suoi occhi il movimento non sussiste se non nella relazione con cui due corpi si avvicinano e influiscono reciprocamente, sicché nel mutamento, nella misura in cui uno agisce sull'altro, anche l'altro, che sembra in quiete, agisce su di esso. Kant ne ricava esplicitamente due conseguenze: la prima, è che il sistema dell'influsso reciproco tra i corpi in movimento fa sì che essi non possano essere considerati, nella loro reciprocità, all'infuori di tale relazione di movimento («ogni corpo, riguardo al quale un altro si muove, è anch'esso in movimento riguardo a questo»)<sup>35</sup>; la seconda, è che in tale principio trova fondamento anche la terza legge della dinamica newtoniana («azione e reazione sono sempre uguali nell'urto dei corpi»)<sup>36</sup>, che il nostro ritiene così di riuscire a spiegare «senza aver bisogno di inventare una particolare specie di forza naturale»<sup>37</sup>. Una tale dimostrazione sviluppa il concetto di una relazione mutua tra le sostanze in un senso che appare sensibilmente diverso rispetto a quello della *Nova dilucidatio*. Se in quel caso appariva fondamentale guadagnare il concetto di un commercio originario tra le sostanze riconducendole a Dio quale loro causa comune, nel *Neuer Lehrbegriff* l'attenzione pare maggiormente centrata sulle ricadute propriamente fisiche

31 *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft*, AA, II, pp. 13-25, tr. it., *Nuova dottrina del moto e della quiete e delle loro conseguenze rispetto ai primi principi empirici della scienza naturale*, in I. Kant, *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, riveduta e accresciuta da R. Assunto e R. Hohenemser, ampliata da A. Pupi, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 77-88.

32 Cfr. *ivi*, AA, II, pp. 16-17, tr. it. cit., pp. 80-81.

33 *Ivi*, AA, II, pp. 17-18, tr. it. cit., p. 81.

34 *Ivi*, AA, II, p. 19, tr. it. cit., p. 82.

35 *Ivi*, AA, II, p. 19, tr. it. cit., p. 83.

36 *Ibidem*.

37 *Ivi*, AA, II, p. 20, tr. it. cit., p. 83.

di questa dottrina, e l'indagine diretta sui fondamenti teorici e filosofici della dinamica newtoniana. I risultati della *Nova dilucidatio* appaiono qui acquisiti, e solo perciò l'indagine portata avanti su un nuovo versante: vi viene, infatti, confermata, proprio perché non più discussa, l'idea che soltanto mutamenti esterni possano causare cambiamenti e rapporti tra le sostanze, e contestualmente approfondito *come*, dal punto di vista fisico, un tale influsso reciproco sia possibile. Kant esplicherà, dunque, in questo scritto, in maniera ancora più chiara, la natura «dinamica» del concetto di *commercium*, per cui l'influsso tra i corpi è spiegabile sulla base di un movimento che compete a ciascuno di essi in ragione di un dinamismo che è un carattere originario, ma non per questo «inter-no», della materia.

La torsione che, nel Kant precritico, subisce la visione leibniziana del dinamismo della natura, sì da indirizzarlo verso le cause efficienti (pur senza, esplicitamente, sconfinare nel sistema dell'influsso fisico) a scapito del carattere finalistico e ideale delle regolazioni reciproca delle monadi da parte di Dio, conosce un importante sviluppo teorico nel *Versuch den Begriff der negative Grössen in die Weltweisheit einzuführen* del 1763<sup>38</sup>, nel quale il filosofo guadagnerà la distinzione tra *opposizione logica* e *opposizione reale*. La prima opposizione, «la sola di cui si sia tenuto conto finora»<sup>39</sup>, si applica esclusivamente a concetti, e il criterio che la informa è il principio di non contraddizione; un'opposizione reale è, invece, quella che ha luogo non tra meri concetti, bensì tra oggetti o forze reali, tuttavia di segno opposto, sicché tali forze, in sé entrambe positive, nel momento in cui dovessero contrapporsi, non daranno luogo ad una contraddizione logica, bensì ad un annullamento reciproco<sup>40</sup>, Kant giunge così in chiaro su un punto della massima importanza per la sua filosofia, per il quale il passaggio diretto dalla logica alla realtà, dalle forme del pensiero a quelle dell'oggettività, è illegittimo:

una conseguenza logica in fondo viene posta soltanto perché è identica con la causa [...] Il mondo esistente è *una cosa del tutto diversa* [...] Secondo i miei concetti [...] la causa reale non è mai una causa logica, e la pioggia non viene posta dal vento in conformità del principio di identità<sup>41</sup>.

Si comprende, dunque, che tutti i motivi che Kant trovava per avversare il sistema dell'influsso ideale tra le sostanze uscissero non solo confermati, ma definitivamente rafforzati da questo ulteriore punto di vista. Ciò non vuol certo dire che egli, a questa altezza del suo percorso filosofico, avesse già maturato con la dovuta chiarezza l'illegittimità dell'estensione delle conoscenze oltre il campo dell'esperienza, ma la cesura rispetto alla pretesa di poter trovare una corrispondenza diretta tra pensiero e realtà segnerà senz'altro un punto di non ritorno per la speculazione kantiana.

Un'ulteriore tappa nel percorso concettuale che si sta tentando di delineare si avrà con la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, discussa nel 1770 per l'ottenimento dell'ordinariato presso l'Università di Königsberg. Tema della dissertazione è quello della *forma-mondo*, ossia della coesistenza unitaria di più

38 *Versuch den Begriff der negative Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in AA, II, pp. 165-204; *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in I. Kant, *Scritti precritici* cit., pp. 249-290.

39 Ivi, AA, II, p. 171, tr. it. cit., p. 255.

40 Cfr. *ibidem*.

41 Cfr. ivi, AA, II, pp. 202-203, tr. it. cit., p. 288.



elementi in una totalità. Nel § 2 della dissertazione, Kant scrive che i tre momenti da considerare nella definizione di mondo sono quelli di materia, individuata nelle parti, cioè nelle sostanze, del mondo, nella forma, che consiste nella coordinazione tra le sostanze, e nell'*universitas*, la totalità assoluta delle parti<sup>42</sup>. Riguardo al secondo momento, egli sostiene che la forma sia un principio di coordinazione tra le parti, senza cui la rappresentazione del tutto non costituirebbe altro che un'unità ideale, ossia la raccolta in un tutto da parte del pensiero di una pluralità di mondi in sé separati. Al contrario, la forma essenziale del mondo consiste proprio nel principio che dà luogo a influssi *possibili* tra le sostanze, piuttosto che a influssi *reali*, che questi presuppongono come loro condizione di possibilità<sup>43</sup>. È interessante osservare come Kant ponga in questo stesso paragrafo una distinzione tra *coordinazione* e *subordinazione*: mentre i fattori coordinati stanno tra loro come complementi rispetto al tutto, i fattori subordinati stanno invece in un rapporto di causa e causato, ossia, mentre i primi si trovano, sostanzialmente, sullo stesso livello e stanno in una relazione, per l'appunto, di reciprocità, i secondi pongono un ordine gerarchico per il quale un fattore è principio e l'altro posto dal principio, e mai viceversa<sup>44</sup>. In questo senso, dunque, l'*influsso* o il *commercio* tra sostanze non va pensato in maniera, se così ci si potesse esprimere, *verticale*, secondo il modello delle *serie*, bensì secondo un modello *orizzontale*, per cui il rapporto che si pone tra esse non è di eterogeneità, ma di complementarità rispetto al tutto, ossia al mondo stesso, come luogo di questo commercio tra sostanze. Ora, se l'azione reciproca tra le sostanze rende possibile pensare ad esse come *comparti* di un tutto, Kant ritiene che non si possa, allo stesso modo, far discendere il concetto di *universitas*, dell'«onnitudine assoluta delle comparti», dal concetto di *serie*:

È molto difficile poter concepire [...] in che modo [...] una *serie che mai deve essere compiuta* di stati dell'universo che si succedono in *eterno* possa essere ricondotta ad un *tutto* che comprenda, senza eccezione, ogni avvicendamento<sup>45</sup>.

Ci troviamo al cospetto del problema che condurrà Kant all'elaborazione dell'*Antinomia della ragione pura* nella prima *Critica*. Ma, per tornare alla questione che qui più da vicino ci interessa, occorrerà notare come nel § 17 della dissertazione Kant ribadisca il principio, già espresso nella *Nova dilucidatio*, che, «date più sostanze, il *principio del possibile commercio* tra esse *non consiste nella loro sola esistenza*, ma si richiede ancora qualcosa che renda intelligibili le loro mutue relazioni», perché, «per la sussistenza in quanto tale, esse non si rapportano necessariamente ad alcunché d'altro, se non forse alla loro causa», ma, giusta la differenza appena riscontrata tra principio della subordinazione e principio della coordinazione, «il rapporto del causato alla causa non è un commercio, ma una dipendenza»<sup>46</sup>. Nell'errore di ammettere il commercio tra le sostanze a partire dalla loro mera esistenza incorre anche il sistema dell'influsso fisico, ma anche qui Kant conferma ciò che quindici anni prima aveva già messo in chiaro, ossia che l'unico commercio possibile è quello reale o secondo cause efficienti, al punto che «se liberiamo questo

42 Cfr. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, in AA, II, pp. 389-392, tr. it., *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in I. Kant, *Dissertazioni latine cit.*, pp. 229-235.

43 Cfr. *ivi*, AA, II, p. 390, tr. it. cit., p. 229-231.

44 Cfr. *ibidem*.

45 *Ivi*, AA, II, p. 391, tr. it. cit., p. 233.

46 *Ivi*, AA, II, p. 407, tr. it. cit., p. 273.

concetto da una tale macchia, abbiamo il genere di commercio che solo merita di essere detto reale e in base al quale merita di essere detto reale, e non ideale o immaginario, il tutto del mondo»<sup>47</sup>. E ancora, nei §§ 19 e 20, viene ribadito quanto già stabilito nella *Nova dilucidatio*, vale a dire che la causa unitaria della mutua dipendenza delle sostanze è un ente extramondano, sicché «le sostanze del mondo sono enti che vengono da altro, ma non da diversi enti, bensì tutti da un solo ente [...] Dunque, l'UNITÀ nella congiunzione delle sostanze dell'universo è conseguenza della dipendenza di tutte da un solo ente»<sup>48</sup>. Kant ritiene questo commercio, che chiama «generalmente stabilito», una versione debitamente corretta del sistema dell'influsso fisico, e lo differenzia da quello «individualmente stabilito», che sarebbe ideale e simpatetico, per il quale ogni sostanza si adatta allo stato di un'altra sostanza, o originariamente, come nel caso dell'armonia prestabilita, o nell'occasione di ogni mutamento, come avviene nel sistema occasionalistico<sup>49</sup>. Dio è la «causa sostentatrice comune» della realtà esterna, e lo spazio (che, ancora analogamente alla *Nova dilucidatio*, assume grande centralità nella questione del commercio tra le sostanze), quale condizione necessaria della compresenza di tutte le cose, e luogo di ogni possibile commercio, «può essere detto la ONNIPRESENZA DEI FENOMENI»<sup>50</sup>.

Se volessimo, a questo punto, tracciare un bilancio delle acquisizioni degli scritti precritici rilevanti ai fini di questo studio, potremmo così analiticamente elencarle:

- a. la problematica del *commercium* tra sostanze proviene a Kant dal concetto leibniziano dell'*influsso reciproco* tra le monadi;
- b. il *commercium* kantiano, tuttavia, a differenza dell'*influxus* leibniziano, non è di carattere ideale, ma reale;
- c. per questo motivo Kant si appropria di alcuni concetti della fisica newtoniana;
- d. il concetto di *commercium* richiede che le sostanze siano in una relazione reciproca *originaria* non desumibile dalla loro sola esistenza, pertanto essa è posta da una causa originaria e comune del mondo;
- e. il concetto di mondo si fonda sì sul nesso di subordinazione, ma, altrettanto, sulla relazione di reciprocità tra le sostanze;
- f. lo spazio assume un ruolo fondamentale, come luogo di apparizione, ma non come causa, della coordinazione tra le sostanze.

Queste acquisizioni, certo, non possono dirsi fondate in un chiaro orizzonte teorico, per l'elaborazione del quale bisognerà aspettare la *Kritik der reinen Vernunft*. Molte di esse non andranno perdute negli anni successivi alla *Critica*; tuttavia, l'integrazione nel nuovo sistema delle precedenti elaborazioni teoriche in parte trasfigurerà il loro senso, in parte sarà causa di modifiche, talvolta anche di non poco rilievo. Mi propongo di mostrare, nei prossimi due paragrafi, attraverso quali tappe e per quali ragioni ciò avvenga.

47 Ivi, AA, II, p. 407, tr. it. cit., pp. 273-275.

48 Ivi, AA, II, p. 408, tr. it. cit., p. 275.

49 Cfr. ivi, AA, II, p. 409, tr. it. cit., p. 277.

50 Cfr. ivi, AA, II, p. 410, tr. it. cit., p. 279 (traduzione modificata). Si veda su questa correlazione tra unicità dello spazio, commercio delle sostanze e unicità della causa sostentatrice comune la *Reflexion* 4215, risalente proprio al periodo della stesura della dissertazione e scritta in latino (AA, XVII, p. 460).

#### 4. Il principio della Wechselwirkung nella Critica della ragion pura

La *Kritik der reinen Vernunft* segna la svolta in senso trascendentale del pensiero kantiano: compito della filosofia diventa ora, agli occhi del nostro, non tanto un affaticarsi intorno agli oggetti, bensì intorno alla conoscenza degli oggetti, in quanto questa debba essere possibile a priori<sup>51</sup>. Ciò vuol dire che la filosofia può avere un approccio, per dir così, solo *indiretto* alle cose, perché tra il sé e la realtà vi è una mediazione costituente, la coscienza, quale luogo di elaborazione delle condizioni di possibilità, non degli oggetti stessi, bensì del loro presentarsi a noi. L'oggetto si costituisce, dunque, non *in sé*, ma *per noi* (*fenomeno*), solo in forma mediata, sicché l'accesso diretto alle cose e alla realtà ne risulta interdetto. Nell'ottica del pensiero trascendentale, pertanto, l'interrogazione sulle forme di conoscenza a priori diventa una interrogazione sulle condizioni di possibilità della manifestazione dell'oggetto.

Anche il concetto di *commercium* subisce, in questo nuovo contesto di pensiero, un mutamento, non tanto dal punto di vista dell'articolazione in se stessa della nozione, quanto del suo senso complessivo, stante il suo posizionamento in un quadro speculativo del tutto differente, che, tra l'altro, non consentirà più il ricorso ad un concetto metafisico come quello di Dio per fondare la relazione di reciprocità tra le sostanze. Questo spostamento di asse ha, tra l'altro, anche immediate ricadute lessicali, tanto che il *commercium* o *influxus* si trasforma nella terza categoria della relazione, quella della comunanza (*Gemeinschaft*) o dell'azione reciproca o scambievole (*Wechselwirkung*) tra agente e paziente. Per comprendere un tale spostamento di asse, pertanto, bisognerà prima di tutto chiedersi come Kant, all'interno della prospettiva inaugurata dalla *Critica*, Kant pensi la natura. Egli afferma, per esempio, al termine della trattazione delle tre analogie dell'esperienza:

Per natura (in senso empirico), noi intendiamo il collegamento dei fenomeni – riguardo alla loro esistenza – secondo leggi necessarie [...] Prese insieme, le analogie [dell'esperienza] dicono dunque: tutti i fenomeni si trovano in un'unica natura, e debbono trovarvisi, poiché senza questa unità *a priori* non sarebbe possibile alcuna unità dell'esperienza, e quindi neppure una determinazione degli oggetti nell'esperienza<sup>52</sup>.

È, questa, la risposta kantiana alla sfida lanciata da Hume, per la quale un quadro unitario della natura, determinato in base a leggi rigorose, è semplicemente impossibile, perché ciò significherebbe introdurre nella sfera dell'esperienza qualcosa che dall'esperienza non è giustificato. Ciò che rende tale la natura o l'esperienza<sup>53</sup> è dunque la connessione tra le diverse parti che la costituiscono. Natura o esperienza si hanno in presenza di un molteplice *connesso*, in cui la *materia*, quale determinabile, sia determinata dalla *forma*; il concetto fondamentale affinché una natura sia pensabile è perciò quello di *legge*, ciò che pone un *rapporto regolato* tra diversi membri di un insieme.

Ora, se poniamo mente alle riflessioni del Kant precritico sulla necessità di pensare un fattore che garantisca la possibilità della relazione tra le sostanze per poter

51 *Kritik der reinen Vernunft*, zweite Auflage, in AA, III, 43, tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Milano, Adelphi, 2001<sup>3</sup>, p. 67.

52 Ivi, AA, III, p. 184, tr. it. cit., p. 287 (traduzione modificata).

53 In questo contesto, i due termini possono essere utilizzati come sinonimi, poiché entrambi si riferiscono al molteplice esterno al soggetto unificato secondo leggi necessarie della conoscenza.

giungere al concetto di *mondo*, e al fatto che una tale relazione si poneva immediatamente come *commercium*, ossia, con i termini della *Critica*, come *Wechselwirkung* tra agente e paziente, comprendiamo subito quanta importanza tale concetto possa avere anche dopo il 1781. L'esigenza da cui muove la *Critica*, infatti, è quella di pensare la natura come un tutto, ma non nel senso di un tutto connesso secondo la serie causale, giacché questo sforzo è destinato al fallimento per l'impossibilità di arrivare a un primo membro della serie, come dimostrato nella sezione dell'*Antinomia della ragione pura*; la connessione totale della natura va invece pensata come la connessione complessiva di elementi che coesistono e che, quindi, influiscono e agiscono l'uno sull'altro.

Per mostrare come ciò avvenga, tuttavia, è necessario illustrare come Kant intenda il rapporto tra i giudizi disgiuntivi, la categoria della *Gemeinschaft* e la corrispondente terza *Analogia dell'esperienza*. L'*Urteilstafel* è, infatti, il *Leitfaden* nella ricerca delle categorie, le quali possono determinare effettivamente il molteplice dell'intuizione esterna solo in virtù della mediazione tra sensibilità e intelletto offerta dallo *Schematismo dei concetti puri dell'intelletto*. Un primo elemento che deve essere posto in luce in questa analisi è la differenza che sussiste tra i giudizi disgiuntivi e gli altri giudizi di relazione. Mentre il giudizio categorico contiene una relazione tra un soggetto ed un predicato e i giudizi ipotetici pongono due giudizi in un rapporto consequenziale, la funzione disgiuntiva del giudicare contiene il rapporto tra due o più giudizi, non però di subordinazione, bensì di contrapposizione. Kant è convinto, tuttavia, che il giudizio disgiuntivo contenga anche una relazione di comunanza tra i membri dell'opposizione, perché tutti insieme essi esauriscono la possibilità della sfera del concetto, come quando, per esempio, dico «un erudito è tale o storicamente o razionalmente», con il che esaurisco la sfera del concetto di erudito<sup>54</sup>. Ciò che qui più rileva è che, a prescindere dall'idea che i giudizi disgiuntivi designino, pur nell'opposizione, una comunanza, è che Kant individua la differenza più propria tra giudizi ipotetici e giudizi disgiuntivi nel fatto che, mentre i primi, ponendo una consequenzialità, pongono una relazione di *subordinazione*, i secondi, invece, stabiliscono una relazione di tutt'altro genere, nella quale vi è, come potremmo dire con le parole del dissertazione del '70, una *coordinazione* o *correlazione*, ossia una relazione che si pone su un piano *orizzontale* piuttosto che *seriale* o *verticale*. La cosa emerge molto chiaramente nell'analisi della categoria della comunanza, dove Kant afferma che nei giudizi disgiuntivi i concetti che si oppongono, poiché appartengono tutti ad una stessa sfera, danno vita a rappresentazioni non subordinate, ma coordinate, sicché si determinano tra loro non in maniera unilaterale, come nella serie, ma reciprocamente, come in un aggregato<sup>55</sup>, per esempio un corpo, «le cui parti si attraggono ed inoltre si respingono reciprocamente tra loro»:

54 Cfr. *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in AA, IX, pp. 106-109, tr. it. di L. Amoroso, *Logica*, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 109-111; si veda anche *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 88-89, tr. it. cit., pp. 128-129.

55 Pare di comprendere che qui Kant non utilizzi la parola «aggregato» per contrapporla a «sistema», dove, com'è noto, la differenza consisterebbe nel carattere della composizione delle parti, a seconda che sia giustapposte o organizzate; probabilmente, quel che qui egli intende è semplicemente che queste parti diverse non devono stare tra loro in un rapporto di fondamento (*Grund*) a conseguenza (*Folge*), bensì devono comporsi in un insieme.

Quest'ultima è una specie di connessione del tutto differente da quella che si ritrova nella semplice relazione della causa coll'effetto (della ragione con la conseguenza), in cui la ragione non determina a sua volta reciprocamente la ragione, e perciò (come per il creatore del mondo e il mondo) non costituisce con questa un tutto<sup>56</sup>.

Ancora una volta, dunque, la categoria della reciprocità d'azione è l'unica, secondo Kant, che dia modo di pensare in maniera compiuta una relazione tra parti all'interno di un tutto; essa diventa, quando schematizzata, il principio «della simultaneità secondo la legge dell'azione reciproca», che così recita:

Tutte le sostanze, in quanto possono venir percepite nello spazio come simultanee, agiscono sempre reciprocamente le une sulle altre<sup>57</sup>.

Discende da questo principio che «ogni sostanza [...] deve contenere in sé la causalità di certe determinazioni contenute in un'altra sostanza, e al tempo stesso gli effetti della causalità di quest'altra sostanza, ossia, le sostanze debbono stare in una comunanza dinamica [...], se si vuole conoscere in una qualche esperienza possibile la simultaneità»<sup>58</sup>. L'implicazione, in questo caso, non va vista come unidirezionale, come nel caso di quella causale (da *A*, causa, a *B*, effetto, ma non viceversa), ma come una determinazione reciproca, bidirezionale o multidirezionale, della posizione degli oggetti nello spazio, in quanto simultanei e, dunque, interagenti, sicché l'ordine della sintesi dell'apprensione non è obbligato, ma può svolgersi indifferentemente da un punto all'altro del molteplice<sup>59</sup>, pur dovendo in se stesso essere oggettivamente determinato<sup>60</sup>. Si intuisce, dunque, come Kant qui riprenda le sue precedenti riflessioni sul tema dell'influsso reciproco tra le sostanze, significativamente specificando, con il ricorso al latino di scuola, il senso nel quale utilizzi la parola *Gemeinschaft*:

La parola comunanza, nella lingua tedesca, ha due sensi, e può significare tanto *communio* quanto *commercium*. Ci serviamo qui di tale parola nel secondo significato, intendendo una comunanza dinamica, senza la quale nemmeno la comunanza locale (*communio spatii*) potrebbe mai venir conosciuta empiricamente. Nelle nostre esperienze è facile osservare, che soltanto gli influssi continui possono guidare i nostri sensi in tutte le posizioni dello spazio, da un oggetto all'altro; che la luce, la quale ondeggia tra i nostri occhi e i corpi celesti, può produrre una comunanza mediata tra noi e tali corpi, e così provare la simultaneità di questi ultimi; che noi possiamo mutare empiricamente di luogo [...], senza che la materia ci renda ovunque possibile la percezione della nostra posizione; che, solo mediante un influsso reciproco interno alla materia, quest'ultima può mostrare la sua esistenza simultanea, e in tal modo manifestare (sebbene solo mediatamente) la coesistenza degli oggetti, anche dei più lontani. Senza comunanza, ogni percezione è staccata dalle altre, e la catena di rappresentazioni empiriche, cioè l'esperienza, dovrebbe ricominciare completamente daccapo a proposito di ogni nuovo oggetto, senza che la precedente esperienza potesse con essa minimamente connettersi, o stare in una relazione temporale<sup>61</sup>.

56 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 97, tr. it. cit., p. 138.

57 Ivi, AA, III, p. 180, tr. it. cit., p. 282. Così recitava il principio nella prima edizione della *Critica*: «Tutte le sostanze, in quanto *sono simultanee*, sono in una completa comunanza (cioè agiscono le une sulle altre)», AA, IV, p. 141, tr. it. cit., p. 282.

58 Ivi, AA, III, p. 182, tr. it. cit., p. 284.

59 Cfr. ivi, AA, III, p. 181, tr. it. cit., p. 283.

60 Cfr. ivi, AA, III, p. 183, tr. it. cit., p. 286.

61 Ivi, AA, III, pp. 182-183, tr. it. cit., p. 285.

Il carattere di *commercium* piuttosto che di *communio* della *Gemeinschaft* fa sì che l'influsso reciproco tra oggetti, come mutua determinazione reciproca della loro posizione, debba essere ricondotto al *predicabile*<sup>62</sup> dell'azione, che pare riportarci tanto al principio di causalità quanto a quello della sostanza, dato che l'*agire* è il modo di esistere proprio delle cose, in quanto queste producono effetti<sup>63</sup>. Questa dimensione *dinamica* della comunanza, d'altronde, si spiega con la circostanza che tutti gli schemi e tutti i principî dell'intelletto puro non sono altro che determinazioni trascendentali di tempo ad opera dei concetti puri dell'intelletto<sup>64</sup>, dimodoché le *Analogie dell'esperienza* non saranno altro che rapporti di tempo, che si esprimono attraverso i suoi tre modi della permanenza (nel rapporto di inerenza e sussistenza), della successione (nel rapporto di causalità e conseguenza) e della simultaneità (nel rapporto di reciprocità d'azione)<sup>65</sup>.

Non bisogna, però, credere (alla maniera di Schopenhauer)<sup>66</sup> che Kant pensi il modello della *Wechselwirkung* tra oggetti nello spazio come una causalità reciproca in senso assoluto, quasi che, all'interno di una stessa relazione causale, essi potessero, senza altra specificazione, essere considerati contemporaneamente causa ed effetto. È infatti vero che l'azione reciproca è una forma di scambio tra le sostanze nella posizione di causa e di effetto, ma questo scambio di posizione è pensabile solo entro determinati limiti, per il buon motivo che la dimensione temporale della simultaneità integra, ma non riassume in sé dialetticamente quella della successione, che determina un ordine temporale irreversibile, in virtù del quale se *A* è causa di *B*, *B* non può essere causa di *A*. Il modello che qui Kant pare avere in mente, piuttosto, è, ancora una volta, quello della terza legge newtoniana della dinamica e della attrazione universale tra i corpi, per la quale il corpo *A*, il corpo *B* e il corpo *C* (per esempio il Sole, la Terra e la Luna) interagiscono nel loro equilibrio gravitazionale, perché essi si dispongono in forma di compresenza dinamica e non di causazione successiva. Solo valorizzando il carattere polidimensionale del tempo, intendendolo cioè non esclusivamente come successione, ma anche come permanenza e simultaneità, l'idea che ciò che è causa possa poi essere inteso anche come effetto del suo effetto assume una qualche plausibilità.

Kant tenta, dunque, di pensare, con il concetto di azione reciproca e con il relativo schema, l'unione della sostanza, con la sua *permanenza*, e quello della causalità, con la sua capacità di descrivere l'*influsso regolato* di un oggetto su un altro<sup>67</sup>. Come può, allora, pensarsi questo «accomodamento» di permanenza e successione nella si-

62 Per la definizione di «predicabile», vedi ivi, AA, III, p. 94, tr. it. cit., pp. 134-135.

63 Cfr. ivi, AA, III, p. 176, tr. it. cit., p. 276.

64 Cfr. ivi, AA, III, pp. 134-135, tr. it. cit., p. 219.

65 Cfr. ivi, AA, III, p. 159, tr. it. cit., p. 252. Sulla centralità del tempo, a scapito dello spazio, nella concezione kantiana del mondo fisico e nella scienza ad esso collegata insiste L. Scaravelli, *Kant e la fisica moderna*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, che vi vede anche un fattore di differenziazione dalla filosofia che sta a fondamento della fisica classica, quella di Cartesio, tutta basata, invece, sulla preponderanza dello spazio sul tempo (cfr. pp. 19-35).

66 Cfr. A. Schopenhauer, *Kritik der Kantischen Philosophie*, in *Werke* cit., Band I, p. 545, tr. it. cit., p. 501. Che l'argomento elaborato da Kant per giustificare la coesistenza sulla base di un influsso reciproco tra oggetti presenti molte difficoltà è ciò che nota anche H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. 2, London, Allen & Unwin, 1936, il quale però invita a fare attenzione a non rigettarlo «sulla base di un inconscio realismo trascendentale» (p. 309).

67 Cfr., p. es., *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 96, tr. it. cit., p. 137.

multaneità tra oggetti? Ritengo che, per venire in chiaro su questo punto, si debba ripensare al ruolo centrale che, negli scritti precritici, aveva lo spazio. In effetti, lo spazio rappresenta, a proposito dell'azione reciproca tra le sostanze, il luogo della loro possibile coesistenza, la *communio* dell'appercezione dei fenomeni<sup>68</sup>, senza la quale, semplicemente, non c'è esperienza, intesa quale tutto che si dà nello stesso momento, dunque si pone su uno stesso piano. La nozione di *commercium*, infatti, agli occhi di Kant, non esclude affatto quella di *communio*, ma serve piuttosto a spiegarla, a partire dal presupposto che quel che si offre come esperienza è, di fatto, una *communio*, e che anzi, si potrebbe dire, l'esperienza o la natura, per il fatto stesso che noi possiamo indicarle premettendovi l'articolo determinativo, è, *tout court*, una *communio*, una intersecazione di oggetti che si danno tutti insieme. Pertanto, se le analogie dell'esperienza sono fondate sul tempo e sui suoi modi, il problema di pensare l'esperienza come un tutto è tipicamente spaziale. E che la presenza dello spazio, e con esso quello della *Wechselwirkung*, sia del tutto fondamentale per pensare la non evanescenza dell'esperienza, può essere inteso a partire da un'osservazione di Kant sulla necessità di porre il *permanente* come dimensione della sostanza: «Limitata alla semplice successione [...] l'esistenza è sempre sul punto di dileguarsi e di prendere inizio, e non ha mai la benché minima quantità»<sup>69</sup>. Se, dunque, interpretassimo il problema del *commercium* escludendo quello della *communio* quale suo prodotto, non potremmo mai neanche arrivare ad immaginare una natura, giacché la successione delle cose nel tempo non ci consentirebbe affatto di porre il problema della coesistenza delle sostanze: nulla potrebbe coesistere, perché il momento e lo stato successivo sarebbe la semplice dissoluzione del precedente. Senza coesistenza, relazione paritaria e non gerarchicamente ordinata (come quella causale) tra sostanze, il mondo non potrebbe avere neanche consistenza<sup>70</sup>. *Permanenza* e *simultaneità* implicano, dunque, pur nella connotazione temporale dei due concetti, un immediato riferimento allo spazio, come unico luogo possibile nel quale questi rapporti possono esplicarsi<sup>71</sup>. Non senza motivo, nella *Widerlegung des Idealismus*, per provare l'esistenza del mondo esterno, Kant deve far perno sulla dimensione spaziale piuttosto che su quella temporale, proprio riferendosi al carattere di *permanenza* degli oggetti posti fuori di me, nello spazio. Solo il fatto che qualcosa di *esterno*, tale perché *permanente*, può fare in modo che l'esperienza si configuri, propriamente, *come* un'esperienza:

Io sono cosciente della mia esistenza come determinata nel tempo. Ogni determinazione del tempo presuppone qualcosa di permanente nella percezione. Questo permanente non può tuttavia essere qualcosa in me, poiché appunto la mia esistenza nel tempo può essere determinata mediante questo permanente. La percezione di questo permanente è

68 Cfr. *ivi*, AA, III, p. 183, tr. it. cit., p. 285.

69 *Ivi*, AA, III, p. 163, tr. it. cit., p. 258.

70 È di un certo interesse notare che anche Schelling insista, per la comprensione del concetto di azione reciproca, su questa centralità dello spazio, come luogo di coesistenza e non solo di estensività delle sostanze, giungendo però alla conclusione, diametralmente opposta allo spirito della filosofia critica, che «un agire dell'intelligenza è lo spazio, e nient'altro» (*System des transzendentalen Idealismus*, tr. it. cit., p. 303).

71 Questo, è vero, vale anche per il principio di causa, perché lo scorrere delle cose non può che avvenire in uno spazio, ma in questo caso il *focus* della riflessione può essere centrato in maniera anche assai indiretta sullo spazio, dato il carattere intrinsecamente temporale della causalità, che riguarda, appunto, un *accadere*.

quindi possibile solo attraverso una cosa fuori di me [...] Di conseguenza, la determinazione della mia esistenza nel tempo è possibile solo mediante l'esistenza di cose reali, che io percepisco fuori di me [...] Noi possiamo percepire una qualsiasi determinazione di tempo solo mediante la variazione nei rapporti esterni (il movimento) in relazione a ciò che è permanente nello spazio<sup>72</sup>.

In una *Reflexion* che risale, *grosso modo*, agli anni della seconda edizione della *Critica*, sempre dedicata alla confutazione dell'idealismo, Kant pone poi ancora più chiaramente la necessità del riferimento allo spazio per pensare un'esperienza che non sia intrinsecamente inconsistente:

La nostra esistenza viene determinata nel nostro senso interno nel tempo e presuppone dunque la rappresentazione del tempo stesso; nel tempo tuttavia è contenuta la rappresentazione del cambiamento; il cambiamento presuppone qualcosa di permanente [...] Questo permanente non possiamo essere noi stessi, poiché noi siamo determinati proprio come oggetti del senso interno mediante il tempo; il permanente può dunque essere posto unicamente in ciò che viene dato attraverso il senso esterno. La possibilità dell'esperienza interna presuppone dunque la realtà del senso esterno. Infatti, posto che si volesse dire che anche la rappresentazione del permanente dato attraverso il senso esterno [fosse] la mera percezione data dal senso interno [...] la rappresentazione dello spazio [verrebbe] mutata nella rappresentazione del tempo, cioè dovrebbe essere possibile rappresentarsi lo spazio come un tempo (secondo una dimensione) [...] Il senso esterno ha dunque realtà, perché senza di esso il senso interno non è possibile<sup>73</sup>.

Il punto di maggiore interesse in relazione al tema della spazialità dell'esperienza, qui in discussione, è la circostanza che, se tutto fosse riconducibile alla nostra interiorità, allora lo spazio dovrebbe, come il tempo, essere unidimensionale. Invece, proprio la circostanza che la nostra esperienza si svolge sempre in una dimensione tridimensionale, fa sì che lo spazio non possa essere ridotto al tempo, e dunque al senso interno. Ora, il concetto di simultaneità, come quello di permanenza, assume senso solo dove questa tridimensionalità sia data e presente; e la stessa indifferenza nell'ordine dell'apprensione, che pure avviene nel tempo, ma in maniera non rigidamente determinata, è possibile solo dove si diano più dimensioni, in modo che l'apprensione stessa possa svolgersi indifferentemente da un punto ad un altro, pur se all'interno di un insieme oggettivamente connesso. Insomma, l'esserci delle cose è uno *stare insieme*, *simul*, ma *insieme* non è solo essere *nello stesso tempo*, ma anche *essere nello stesso luogo*, o, addirittura, *essere della stessa qualità* (si pensi quando la parola *insieme* viene usata in termini matematici, per indicare una classe di oggetti, che, per esser tale, devono essere omogenei sotto un qualche riguardo). *Simultanee* sono le cose, perché sono *in regioni diverse dell'unico spazio*. Se così non fosse, questo *essere insieme* non darebbe luogo ad una *simultaneità*, ma semplicemente ad una *istantaneità*. Ma l'intento di Kant non è, parlando di simultaneità, quello di andare alla ricerca di un presunto *quantum* non più divisibile del tempo, bensì dell'*unità relazionale* dell'esperienza. In un qualche senso, la paradossalità del concetto di azione reciproca sta proprio in questo, che, come sistema dell'influsso

72 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 191-192, tr. it. cit., pp. 296 e 298.

73 *Reflexion* 6311, AA, XVIII, pp. 611-612.



tra oggetti, esso esprime un *ordine di coesistenza che è, contemporaneamente, dipendenza reciproca*, dove il piano «orizzontale» dell'essere-insieme si intreccia con quello «verticale» della subordinazione – che però, come detto, non va intesa come l'essere le cose nella loro relazione ad un tempo causa ed effetto di se stesse, bensì come l'essere la causa reciproca, per gli oggetti, della loro disposizione nello spazio, attraverso l'azione che esercitano l'uno sull'altro.

Infine, la comunanza intesa come *Wechselwirkung* è la risposta all'esigenza postaci dalla necessità di pensare l'esperienza come un *aggregato di forze diverse*, ossia come un *composto*, per sua essenza *plurale*:

Se questa comunanza soggettiva vuole poggiare su un fondamento oggettivo [...] allora la percezione di una sostanza deve – in quanto fondamento – rendere possibile la percezione di un'altra sostanza, e viceversa [...] Questo peraltro è un influsso reciproco, cioè una comunanza reale (*commercium*) delle sostanze [...] Mediante questo *commercium* i fenomeni, essendo staccati gli uni dagli altri e tuttavia connessi, costituiscono un composto (*compositum reale*)<sup>74</sup>.

L'esperienza è, in definitiva, pensata da Kant come un *coesistere del diverso* che solo *nell'influenzarsi reciproco delle sue parti* può dare luogo al *proprio essere insieme*. Solo in virtù di questo *essere-insieme* come coordinazione, che si intende come reciproca dipendenza, e non di subordinazione *sic et simpliciter* tra cause ed effetti esplicitansi in una serie temporale, il carattere di *totalità* dell'esperienza può non sfociare nell'idea trascendentale del mondo, antinomica e indimostrabile, bensì, semplicemente, nella constatazione dell'*essere una* dell'esperienza, che è *una* in quanto *complesso di relazioni*. Esperienza, più che mondo, è il risultato del non isolamento degli oggetti, del fatto che gli oggetti, complessivamente considerati, formano una *communio* la quale, poiché ogni membro della relazione può influire su tutti gli altri, deve essere resa possibile dal *commercium*:

In effetti, se tali sostanze fossero isolate, esse non costituirebbero, come parti, un tutto; e se la loro connessione (azione reciproca del molteplice) non fosse necessaria in vista della simultaneità, non si potrebbe allora dalla simultaneità, che è una relazione semplicemente ideale, dedurre quella connessione che è una relazione reale. Tuttavia noi, in luogo opportuno, abbiamo mostrato che la comunanza è davvero il fondamento della possibilità di una conoscenza empirica della coesistenza, e che perciò si può concludere propriamente dalla coesistenza alla comunanza, solo intendendo quest'ultima come condizione<sup>75</sup>.

74 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 183, tr. it. cit., p. 286. Sulla sostanza, come unicità (della materia) e pluralità (dei corpi), si vedano le analisi di C. Luporini, *Spazio e materia in Kant*, Firenze, Sansoni, 1961, pp. 332-335, il quale spiega questa coesistenza sulla base della concezione originariamente dinamica della materia, e ritiene che il principio della permanenza della sostanza nelle sue mutazioni sia il più importante della filosofia trascendentale kantiana. Sottolinea, su basi diverse e su altro versante teorico, perché interessato a fondare l'intera interpretazione della filosofia kantiana sul concetto di azione, l'intima dinamicità della sostanza e la sua intrinseca caratteristica di esercitare una forza, fino ad arrivare ad una corrispondente vision del soggetto, F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin-New York, De Gruyter, 1978.

75 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 185, tr. it. cit., p. 288.

### 5. La natura come sistema di relazioni

La concezione dell'esperienza e della natura che risulta dalla prima *Critica*, dunque, è quella di un tutto relazionale, in cui le parti, in tanto possono essere dette tali, in quanto esse sono reciprocamente e dinamicamente collegate, sicché esse, riprendendo il linguaggio della dissertazione del '70, sono, a tutti gli effetti, *comparti* – non tanto del mondo, concetto «seriale», quanto dell'esperienza, concetto «cooperativo». La natura è, pertanto, per Kant, nient'altro che una serie di rapporti o di relazioni intrattenute reciprocamente dalle sostanze, le quali sono, a questo punto, nient'altro che materia<sup>76</sup>, unico oggetto possibile della percezione esterna<sup>77</sup>.

La relazionalità dell'esperienza si manifesta in maniera patente quando si consideri che Kant costruisce la sua immagine del mondo fisico sulla base delle categorie dinamiche<sup>78</sup>, in particolare sulle categorie di relazione, dato che le categorie della modalità riguardano solo il rapporto degli oggetti con la nostra facoltà conoscitiva<sup>79</sup>. Ora, le categorie di relazione non riguardano altro che il rapporto che la sostanza intrattiene con se stessa nei suoi mutamenti, i rapporti che le sostanze intrattengono tra di loro nella progressione lineare del tempo, che scorre secondo una regola, o quello che tutte le parti costituenti l'esperienza intrattengono reciprocamente, influenzando l'una sull'altra<sup>80</sup>. Questa immagine della natura è il frutto di un lungo lavoro di riflessione, che ha portato Kant ad un graduale allontanamento dalla cornice metafisica della concezione scolastica della natura stessa, pur conservandone taluni tratti specifici<sup>81</sup>. A questo proposito, è particolarmente significativo quanto si trova nella sezione dell'*Anfibolia dei concetti di riflessione*, l'appendice che chiude l'*Analitica trascendentale*. In tale sezione della *Critica* Kant rimprovera a Leibniz di aver «intellettualizzato» i fenomeni, costituendo «un sistema intellettuale del mondo» e credendo «di conoscere l'interna natura delle cose, confrontando tutti gli oggetti unicamente con l'intelletto e con gli astratti concetti formali del proprio pensiero»<sup>82</sup>; ciò lo condusse, tra l'altro, ad assumere «dapprima cose (monadi), e internamente una loro capacità di rappresentazione, per fondarvi sopra, in seguito, la relazione esterna di essa e la comunanza dei loro stati (cioè delle rappresentazioni)»<sup>83</sup>, e «proprio

76 «Il concetto di sostanza designa il soggetto ultimo dell'esistenza [...] Ora, la materia è il soggetto di tutto ciò che, nello spazio, può essere attribuito all'esistenza delle cose; oltre la materia, infatti, non si potrebbe concepire nessun altro soggetto che lo spazio stesso; ma quest'ultimo è un concetto che non contiene ancora nulla di esistente, ma contiene soltanto le condizioni necessarie della relazione esterna tra gli oggetti possibili dei sensi esterni. La materia, dunque, in quanto mobile nello spazio, costituisce in esso la sostanza» (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV, p. 503, tr. it. di P. Pecere, *Principi metafisici della scienza della natura*, Milano, Bompiani, 2003, p. 191).

77 Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 192-193, tr. it. cit., p. 298.

78 Le categorie matematiche, infatti, costituendo i fenomeni come grandezze, estensive o intensive, sono solo la condizione di possibilità dell'applicazione della matematica al mondo fisico e non riguardano la concreta interazione delle sostanze tra di loro, che, sola, costituisce, per noi, la possibilità di percepire qualcosa di esterno.

79 Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 186, tr. it. cit., p. 289.

80 Cfr. ivi, AA, III, pp. 159 e 183-184, tr. it. cit., pp. 253 e 286.

81 Per esempio, l'idea di un dinamismo originario della materia, non tuttavia riportabile a principi interni alla sostanza stessa, e quello, che qui si sta analizzando, di una cooperazione o interazione tra gli oggetti, quali parti di un tutto, sulla base però di una concezione fisica, e non ideale, dell'influsso.

82 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 220, tr. it. cit., p. 341.

83 Ivi, AA, III, p. 218, tr. it. cit., p. 339.

per questa ragione [...] il suo principio della comunanza possibile delle sostanze tra loro doveva essere un'armonia prestabilita, né poteva essere in alcun modo un influsso fisico», per la quale «occorreva una terza causa, che influisse su tutte quante le sostanze e facesse corrispondere l'uno all'altro i loro stati»<sup>84</sup>. Per quanto si possa cercare ciò che appartiene internamente alla materia, «in tutte le parti dello spazio che essa occupa, e in tutti gli effetti da essa esercitati [...] io non ho davvero nulla di assolutamente interno, ma ho soltanto qualcosa di relativamente interno; a sua volta, questo qualcosa sussiste in rapporti esterni. Anzi, ciò che è assolutamente interno [...] alla materia [...] si riduce ad una semplice fisima»<sup>85</sup>. La circostanza che la natura, il mondo esterno a noi, non sia un che di ideale, ma qualcosa che ha realtà a prescindere dal nostro intelletto, che semplicemente le fornisce rapporti di regolazione, sta all'origine della mancata possibilità di conoscere qualcosa più che relazioni esterne della materia:

Tutto ciò che conosciamo nella materia si riduce a mere relazioni (quelle che noi chiamiamo relazioni interne della materia, sono interne solo comparativamente) [...] Il fatto che io, quando astraggo da queste relazioni, non abbia proprio più nulla da pensare [...] abolisce certo ogni possibilità di un oggetto tale da essere determinabile secondo semplici concetti, cioè di un noumeno. Senza dubbio, l'udire che una cosa debba consistere completamente in relazioni, è sorprendente; ma una siffatta cosa è un semplice fenomeno, e non può affatto venire pensata mediante categorie pure<sup>86</sup>.

Questa completa desostanzializzazione della natura riduce la sostanza, come detto, alla semplice materia, e le leggi che la regolano a semplici relazioni tra *stati della materia*, senza alcun bisogno di risalire a *qualitates occultae* che dovrebbero spiegare i mutamenti di stato, i quali sono soltanto relazioni spaziali; e anche le forze di attrazione e repulsione, con le quali Kant spiega l'origine (fenomenica) del movimento, non sono ulteriormente conoscibili quanto alla loro causa interna, ma interessano al filosofo solo in quanto rendono possibile spiegare il movimento senza ricorrere ad essenze ed esclusivamente in base a grandezze misurabili<sup>87</sup>. Nulla che ricordi la vita, lo spirito, il desiderio, le rappresentazioni – che sono le uniche cause che possano dar luogo un movimento in base a motivi «interni» – può essere ascritto alla natura, dall'indagine sulla quale va bandita anche ogni espressione che li possa ricordare<sup>88</sup>, perché la materia, assenza di vita per definizione<sup>89</sup>, non può essere altrimenti intesa che come una relazione tra parti reciprocamente esterne:

La materia, come semplice oggetto dei sensi esterni, non ha altre determinazioni che quelle della relazioni esterne nello spazio e dunque non subisce alcun cambiamento se non in quanto si muove<sup>90</sup>.

84 Ivi, AA, III, p. 223, tr. it. cit., p. 345.

85 Ivi, AA, III, p. 224, tr. it. cit., pp. 346-7.

86 Ivi, AA, III, p. 229, tr. it. cit., p. 353.

87 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV, p. 502, tr. it. cit., p. 189.

88 Come, per esempio, l'espressione «forza d'inerzia», dalla quale parrebbe discendere che la materia disponga di una forza capace da sé di azionare; convinzione, che condurrebbe dritti, secondo Kant, all'animismo e all'ilozoismo. Cfr. ivi, AA, IV, pp. 544 e 550-551, tr. it. cit., pp. 307-309 e 325-327.

89 Cfr. ivi, AA, IV, p. 544, tr. it. cit., p. 307. Cfr. pure *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, p. 374, tr. it., di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 431.

90 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV, p. 543, tr. it. cit., p. 307.

Ed è significativo notare che Kant, quando trasforma il principio trascendentale dell'intelletto puro della comunanza tra le sostanze nel principio metafisico<sup>91</sup> della uguaglianza dell'azione e della reazione, con cui egli vuole fondare la terza legge della dinamica newtoniana riprendendo molte delle argomentazioni del *Neuer Lehrbegriff* del 1758<sup>92</sup>, giustifichi questa scelta con la necessità di evitare il ricorso ad astrazioni quali la «quiete assoluta» e il «movimento assoluto»:

Nessun *movimento* che debba essere *causa del movimento* di un altro corpo può essere *assoluto*; ma, posto che sia relativo rispetto a quest'ultimo, non c'è nessuna relazione nello spazio che non ne comporti una uguale e reciproca<sup>93</sup>.

Perfino un movimento che non comporti un mutamento del rapporto con lo spazio «empirico» o «relativo»<sup>94</sup>, e così dunque nella relazione reciproca tra corpi, come quello della Terra intorno al proprio asse, «non è un movimento assoluto, ma soltanto un cambiamento continuo delle relazioni reciproche delle materie, il quale, anche se viene rappresentato nello spazio assoluto, non è che un movimento relativo e anzi per questo è un movimento vero»<sup>95</sup>, al punto che l'unico motivo per il quale occorre pensare uno spazio assoluto è che «in esso ogni movimento degli oggetti materiali possa valere come puramente relativo, come alternativo e reciproco tra di essi, e giammai come un movimento assoluto o una quiete assoluta»<sup>96</sup>.

#### 6. La costituzione relazionale del «soggetto» e dell'«oggetto»

L'idea kantiana della natura come tutto relazionale non è il dato da cui partire, ma qualcosa che deve essere giustificato, a partire dalla circostanza che lo stesso concetto di natura o esperienza esterna è il risultato di una relazione. Sia intrinsecamente: l'esperienza è infatti il risultato di un rapporto tra qualcuno che esperisce e qualcosa che è esperito; sia per come, specificamente, la intende Kant: i fenomeni, infatti, consistono «nella semplice relazione di un qualcosa in generale con i nostri sensi»<sup>97</sup>. Ciò vuol dire che l'esperienza è il frutto di un'azione reciproca, di una *Wechselwirkung*, tra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, sicché, se il concetto di *Wechselwirkung* è quello sul quale si fonda la visione relazionale della natura, esso è anche all'origine della visione relazionale dell'esperienza in quanto tale. La quale può darsi come un intero fatto di relazioni perché essa è il risultato dell'incontro non tra due «sostanze», l'anima, intesa quale soggetto conoscente, e il mondo, inteso come una sostanza non pensante,

91 Sulla differenza tra principî trascendentali e principî metafisici, si veda *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, pp. 181-182, tr. it. cit., pp. 31-33.

92 Già A. Stadler, nel suo *Kants Theorie der Materie* del 1883, notava una tale somiglianza nelle argomentazioni nelle due opere (cfr. A. Stadler, *Kants Theorie der Materie*, Leipzig, Hirzel, 1883, pp. 182-183).

93 Cfr. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, AA, IV, P. 548, tr. it. cit., p. 319.

94 Si tratta dello spazio che è da considerare mobile come i corpi che vi sono contenuti, e collocato nello spazio puro o assoluto, corrispondente alla forma pura dell'intuizione esterna, come tale non percepibile. Cfr. ivi, AA, IV, p. 480, tr. it. cit., p. 127.

95 Ivi, AA, IV, p. 561, tr. it. cit., p. 355.

96 Ivi, AA, IV, pp. 559-560, tr. it. cit., p. 349.

97 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 229, tr. it. cit., p. 353.

ma, cartesianamente, estesa o, leibnizianamente, costituita da punti inestesi di forza. Nella filosofia trascendentale, invece, «anima» e «sostanza estesa» si trasformano in «soggetto» e «oggetto», che non sono tali per costituzione ontologica, ma, per dir così, si con-costituiscono nella loro relazione reciproca. Se la natura non è nulla di sostanziale, di fatto nulla di sostanziale, dal punto di vista teoretico, è pure il soggetto, che si «costruisce» nell'espletamento della funzione del conoscere. «Soggetto» e «oggetto» sono, allora, due concetti epistemologicamente complementari, che si costruiscono in maniera solidale nell'atto stesso del conoscere<sup>98</sup>: ipotesi interpretativa che, qualora verificata, offrirebbe forti sponde all'idea che una esperienza costituita su base relazionale sia possibile solo a partire dalla costituzione di una soggettività intrinsecamente relazionale.

Kant è molto esplicito nel sostenere che il soggetto non sia una «cosa», ma un semplice sostrato inconoscibile dei pensieri. Egli immagina, sì, il soggetto come sfondo unitario e permanente delle rappresentazioni – ché «in caso contrario [...] io avrei tante variopinte e differenti personalità, quante sono le rappresentazioni, di cui ho coscienza»<sup>99</sup> –, ma non si azzarda a definirlo come una sostanza, riconoscendo che la soggettività intesa in senso trascendentale indica un semplice rapporto di inerenza dei pensieri, senza che però sia rintracciabile il sostrato reale al quale i pensieri ineriscano, un *qualcosa* posto come soggetto, perché per fissare una siffatta credenza occorrerebbe un'intuizione corrispondente al pensiero, o meglio, *costituita* di pensiero, un'intuizione intellettuale: dunque l'identità del soggetto con se stesso è un dato semplicemente logico da cui non si può risalire ad un dato ontologico. Tutta la psicologia razionale si fonda, a parere di Kant, sull'equivoco di poter ridurre il soggetto ad oggetto<sup>100</sup>. La coscienza trascendentale, «questo io, o egli, o esso (la cosa) che pensa»<sup>101</sup>, agendo sul senso interno, oggettiva il me stesso determinabile, cioè il me in quanto è, intuitivamente, determinato da una coscienza che però è, in sé, =  $x$ . Tutte le caratteristiche tradizionalmente attribuite al soggetto inteso come sostrato dei suoi pensieri – identità, semplicità, unitarietà – divengono dunque semplici attributi logici, legati alla funzionalità del processo conoscitivo. Ne discende che, al livello della semplice coscienza del fungere formale dell'io, «non viene determinato se io possa esistere ed essere pensato soltanto come soggetto, e non anche come predicato di qualcos'altro»<sup>102</sup>. La proposizione «io penso» è, infatti, analitica, e non comporta alcun impegno di carattere esistenziale, sicché «io penso» designa una semplice coscienza fungente, vale a dire l'ente stesso, non *quello* che pensa, ma *in*

98 Scrive a tal proposito M. Ivaldo: «In un pensiero di tipo trascendentale [...] l'accesso alla realtà essente avviene infatti sempre e soltanto nel medio dell'essere-cosciente [...]; per parte sua l'essere-cosciente è sempre e soltanto relazione all'essere [...] La posizione trascendentale è comprensione [...] autoriflessiva di questo rapporto fondante» (*Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il Prato, Padova, 2009, p. 132). Su questo punto si può vedere anche C. Onof, *Kant's Conception of Self as Subject and Its Embodiment*, in «Kant Yearbook» 2 (2010), ed. by D. H. Heidemann, Berlin-New York, De Gruyter, 2010, pp. 147-174. Si potrebbe notare che tale discorso vale in relazione alla soggettività in senso conoscitivo, ma non in senso morale, dato che in quel caso nessuna oggettività esterna si offre alla determinazione soggettiva. In realtà, anche nella morale noi abbiamo a che fare con un principio di determinazione, e dunque con un peculiare «oggetto», che sono le volizioni soggettive, che la legge morale non, semplicemente, *determina*, ma *a cui ci si determina*, con un atto di volontà, che però non si libra nel «vuoto», ma nel «pieno» dei moventi possibili per l'arbitrio, cui la legge morale offre un principio di determinazione.

99 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 110, tr. it. cit., p. 159.

100 Cfr. ivi, AA, III, p. 275, tr. it. cit., pp. 432-433.

101 Ivi, AA, III, p. 265, tr. it. cit., p. 399.

102 Ivi, AA, III, p. 274, tr. it. cit., p. 427.

quanto pensa, con il che non gli è dato nulla di se stesso<sup>103</sup>. Diversamente stanno invece le cose quando si dica, anziché «Io penso», «Io esisto pensando», perché tale proposizione si pone ad un livello empirico, dunque necessita del concorso del senso interno e dell'unità sintetica dell'appercezione<sup>104</sup>.

L'«io penso» non è dunque, come il cogito cartesiano, autointuizione della sostanza pensante<sup>105</sup>, ma semplice coscienza del carattere sintetico dell'unità dell'appercezione, sicché esso si pone al di fuori, e in un certo senso *prima*, della biforcazione dell'intero campo dell'essere in fenomeni e cose in sé. «Io penso», quale semplice coscienza del carattere sintetico dell'io senza relazione ad un molteplice da sintetizzare, non può essere né un'intuizione empirica né un'intuizione intellettuale, è un semplice pensare che però non restituisce né l'apparenza né l'inseità dell'io. Dunque il soggetto non può autonomamente acquisire consistenza (se non, appunto, quella del mero pensare); piuttosto, nell'incontrare un dato, di fronte a cui è passivo, viene da questo delimitato e perciò definito *come* soggetto. È esattamente questo che induce Kant a notare che «io distinguo la mia propria esistenza [...] da altre cose fuori di me [...] Mediante tale proposizione, tuttavia, io non so affatto, se questa coscienza di me stesso sia possibile, a prescindere da cose fuori di me, e se io perciò possa esistere semplicemente come essere pensante (senza essere uomo)»<sup>106</sup>. Può apparire curioso che il determinabile, la pura materia del pensiero, incapace di autonoma determinazione, possa *definire* il soggetto. Ciò non va però inteso come se questo *definire* fosse un *determinare*, ma semplicemente nel senso che il soggetto si assume *come* soggetto, per l'appunto si *de-finisce*, nell'esperire la propria limitazione di fronte ad un determinabile che gli si offre come resistenza. Il soggetto, cioè, diventa autenticamente tale, non vuoto fungere di una *x* indefinibile e inconoscibile, perché c'è un *altro* con cui è in relazione. Il carattere relazionale del soggetto è risultato del suo essere esser connotato epistemologicamente, dall'essere un *determinante* che non esiste affatto, *in quanto tale*, senza un *determinabile*<sup>107</sup>. Questa indispensabilità dell'esterno per definire l'interno, dell'altro per definire l'io, è ciò che Kant illustra nella *Widerlegung des Idealismus*, dove, come abbiamo visto in precedenza, egli avanza l'importante idea che la coscienza dell'esterno non sia affatto derivata rispetto all'immediata intuizione del sé, ma sia, al contrario, un'esperienza immediata. In una *Reflexion* risalente agli anni della seconda edizione della *Critica*, per esempio, troviamo:

Il fatto che, se io mi costituisco come oggetto, lo spazio non è in me, ma nella condizione soggettiva formale della coscienza empirica di me stesso, cioè nel tempo, prova che qualcosa fuori di me [...] è unito con la coscienza empirica di me stesso e questo, insieme, è una coscienza di una relazione esterna, senza cui io non potrei determinare empiricamente la mia esistenza. Ne deriva che io possa essere cosciente di me in una relazione

103 Cfr. ivi, AA, III, p. 279, tr. it. cit., pp. 450 e 454.

104 Cfr. ivi, AA, III, p. 279, tr. it. cit., pp. 454-455. Su questo punto, si vedano le analisi contenute nel recente volume di B. Longuenesse, *Me, Myself and Mine. Back to Kant, and Back Again*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 82-95.

105 Opportunamente C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Padova, Marsilio, 2003, pp. 46-47, scrive che «l'idea di io come soggetto [...] è possibile *solo sulla base di una impostazione radicalmente anticartesiana*. Kant [...] inventa l'idea stessa di soggetto, che in Cartesio non c'è affatto».

106 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, p. 268, tr. it. cit., pp. 407-408.

107 Insiste su questo carattere relazionale della soggettività trascendentale, tuttavia a partire dall'analisi della sensazione, T. Tuppin, *Kant. Sensazione, realtà, intensità*, Milano, Mimesis, 2005, pp. 30-39.

esterna mediante un senso particolare, che tuttavia è indispensabile per la determinazione (temporale) del senso interno. Lo spazio mostra una rappresentazione che non è riferita al soggetto (come oggetto); altrimenti sarebbe infatti la rappresentazione del tempo<sup>108</sup>.

Sono chiari, dunque, i passaggi del ragionamento kantiano: l'io, il soggetto in prima persona, come centro di coscienza, si determina all'esistenza come un sé, quale è dato nell'intuizione interna, a sua volta impensabile senza riferimento al permanente di un'intuizione esterna. Se il soggetto non è altro che ciò che organizza il molteplice come un sistema di relazioni, esso esiste, quindi, *qua talis*, solo come correlato di questo sistema. La *Reflexion* 5653 è ancora più chiara nel trarre questa conclusione:

Io non posso pensare lo spazio come interno a me. Dunque la possibilità di rappresentare una cosa nello spazio come nell'intuizione è fondata sulla coscienza di una determinazione del soggetto attraverso altre cose [...] Mediante lo spazio la *rappresentazione* di un oggetto come fuori di me riceve (come intuizione) inizialmente realtà. Al contrario, se non ci fosse a fondamento il concetto di una relazione, che appartiene al *commercium*, e precisamente come dato nella percezione, io riceverei mediante lo spazio anche il *concetto* dell'esistenza di qualcosa fuori di me<sup>109</sup>.

Come si vede, Kant è ben cosciente del fatto che l'esperienza è un *commercium*, una relazione, né si può pensare che egli utilizzasse in maniera meno che ponderata, un termine che, nello sviluppo del suo pensiero, era stato centrale nella rielaborazione del retroterra culturale leibniziano e wolffiano nel quale si era formato. D'altra parte, anche nella già citata *Reflexion* 6311, Kant aveva rilevato che «noi conosciamo la nostra esistenza nel tempo sempre soltanto nel *commercium*»<sup>110</sup>. Un tale *commercium* non è più, come nella tradizione cartesiana, il rapporto tra l'anima e il corpo, quanto, invece, il rapporto tra il soggetto e l'oggetto, tra l'«interno» (sempre mediato dall'esterno) e l'«esterno» (sempre mediato dall'interno).

Si potrebbe, allora, avanzare l'ipotesi che questo *commercium* o *Wechselwirkung* sia la condizione della *communio* tra soggetto e mondo? Poiché la *communio* è il risultato della *Wechselwirkung* tra «sostanze» che influiscono l'una sull'altra, allora vi sarà realmente una *communio* tra soggetto e oggetto, perché senza ciò che viene dall'esterno non si attivano le facoltà conoscitive, ma senza le forme a priori soggettive non è possibile la manifestazione di ciò che è, anche se, nella loro relazione, soggetto e oggetto non si pongono sullo stesso livello. Vi è, infatti, tra essi una ineliminabile differenza di carattere epistemologico, per cui il mondo si manifesta solo dentro una soggettività che gli offre una determinazione, e che in questo senso è l'unico fondamento della sua conoscibilità. Il soggetto e il mondo si definiscono nella loro differenza in un orizzonte di reciprocità, ché, se fossero due momenti irrelati, nessuno dei due avrebbe possibilità di apparire. Una *communio*, dunque, quella tra soggetto e mondo, che è il luogo di articolazione di una differenza di carattere fondazionale, che a sua volta è possibile nel reciproco rimando di due termini complementari, che, in quanto complementari, non danno solo vita ad un universo di relazioni, ma sussistono, essi stessi, solo dentro una relazione, la relazione che, dunque, essi non solo *costituiscono*, ma, più profondamente, *sono*.

108 *Reflexion* 5653, AA, XVIII, pp. 309-310.

109 *Reflexion* 5653, AA, XVIII, p. 307; corsivi miei.

110 I. Kant, *Reflexion* 6311, KGS, XVIII, pp. 611-612.

## 7. Conclusioni

Pensare una connessione tra parti, onde garantire unitarietà alla molteplicità di volta in volta considerata, è un'esigenza cui, nella filosofia kantiana, ci si trova continuamente di fronte. Se, a parlar rigorosamente, non si può dire che, ogniqualvolta ciò avvenga, Kant utilizzi esattamente il concetto di *Wechselwirkung*, pure, in tutti questi casi, viene attivata la stessa opzione teorica che ne sta alla base: esso, quindi vi opera, in certo senso, costantemente, in forma diretta o indiretta. In questa sede, non posso partitamente occuparmi di questioni di complessità tale da richiedere una trattazione separata, ma posso velocemente accennarvi e richiamare i luoghi nei quali una tale *Denkungsart* filosofica sia presente. Si pensi, allora, in tal senso, al problema, esposto nell'appendice alla *Dialettica trascendentale* della prima *Critica* intitolata *Sull'uso regolativo delle idee della ragione pura*<sup>111</sup> e nella *Critica del Giudizio*, di determinare l'esperienza come un tutto interconnesso e sulla base di pochi principi<sup>112</sup>; a quello della concettualizzazione dei corpi organici, non certo, a parere di Kant, interpretabili meccanicamente, a partire dalla circostanza che un corpo organico è tale se le parti cooperano, ossia agiscono tenendo conto ciascuna dell'altra e influenzando, ciascuna, su tutte, e tutte su ciascuna, in vista della sussistenza dell'organismo stesso, visto come totalità che determina e dispone le parti<sup>113</sup>; al concetto di «regno», che Kant utilizza, per esempio, in filosofia morale, nella quale trova luogo la dottrina del «regno dei fini», concepito come la totalità sistematica nella quale gli esseri razionali in generale si trovano riuniti quali membri, perché capaci di istanze morali che li rendono, ciascuno e ad un tempo, legislatori e sudditi all'interno di una comunità strettamente paritaria come quella morale<sup>114</sup>; al concetto stesso della filosofia, come sapere sistematico, nel quale, come in un organismo, tutte le parti sono reciprocamente collegate sulla base di un principio che le coordina<sup>115</sup>.

Condurre sistematicamente il pensiero, ricercare connessioni dentro la realtà fino ad interpretarla come *una* e internamente *strutturata*: un tale modo di intendere il cimento della filosofia con la sua *Sache* è stato all'origine della grande stagione dell'idealismo tedesco, di un tipo di filosofia che, in modi e forme diverse, ha ibridato, soprattutto nella sua declinazione schellinghiana (almeno del primo Schelling) ed hegeliana, per mezzo del principio coscienzialistico di derivazione kantiana, panteismo e spiritualismo – una sorta di conciliazione *ex post*, ci si potrebbe azzardare a dire con mille e mille cautele, tra le filosofie di Leibniz e di Spinoza, giusta la mediazione di Kant. Si tratta di un esito obbligato? È evidente che in questa sede non si potrà neanche tentare di rispondere ad una domanda così complessa. Tuttavia, le argomentazioni che precedono vanno nella direzione di mostrare che l'approccio trascendentale, la cui peculiarità non consiste nella pretesa di *dissolvere* la realtà nel pensiero, ma di *mostrarla nella mediazione* del pensiero, non deve, e anzi, se rettamente compreso, non può culminare in un idealismo oggettivistico. Fin dai tempi degli scritti precritici, Kant ha inteso il *commercium* e l'*influxus* tra le sostanze in senso antispiritualistico e, negli scritti del periodo critico, ha sempre

111 *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 426-442, tr. it. cit., pp. 657-679.

112 *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, pp. 182-186, tr. it. cit., pp. 33-43.

113 Cfr. in particolare i i §§ 64 e 65 della *Kritik der Urteilskraft*, V, pp. 369-376, tr. it. cit., pp. 419-433.

114 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, IV, pp. 433-437, tr. it. di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 101-109.

115 Tra i mille luoghi possibili, segnalo soltanto *Kritik der reinen Vernunft*, AA, III, pp. 538-539, tr. it. cit., p. 806.



considerato la *Wechselwirkung* come un fattore capace di garantire la connessione del tutto empirico, fermo restando che l'esperienza ci mostra solo relazioni. Kant, perciò, non hai mai ambito a un paradigma «costruttivistico» della materia, come se essa si potesse costruire dentro il concetto; e anche nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, pur nell'equivoco cui essi possono dare adito, non si tratta affatto – come in seguito Schelling<sup>116</sup> e Hegel<sup>117</sup> hanno fatto – di «costruire» o di dedurre la materia, ma soltanto di presentarne le componenti concettuali allorquando essa sia stata *già data* come un che di originario e, perciò, di indeducibile<sup>118</sup>. In altre parole, la «metafisica della scienza della natura» (non già della natura stessa!) kantiana si pone molto più su un piano metodologico che speculativo<sup>119</sup>, pur se può essere oggetto di discussione se ed in che misura una tale metafisica possa essere effettivamente utile alle scienze naturali o filosoficamente feconda<sup>120</sup>. Laddove invece, come nel caso del tutto morale, il fattore di aggregazione tra le parti sia completamente ideale, si ha a che fare con qualche cosa che non, semplicemente, è, ma *ha da essere*, e, se non ha origine nell'esperienza, deve pur sempre realizzarsi nell'esperienza<sup>121</sup>; il concetto di regno dei fini, quindi, rappresenta il modo nel quale la comunità degli esseri morali si esperisce come tale, nella misura in cui gli esseri che la costituiscono, *agendo*, si pongono in una sfera di interazione e di incidenza reciproca, non tanto perché *posti*, quanto invece perché *devono riconoscersi* in una *communio*.

Il concetto di *Wechselwirkung*, infine, pur nelle talvolta palesi forzature cui conduce, è uno spartiacque che segna il passaggio da un paradigma sostanzialistico ad uno relazionale dell'essere e del sapere, che Kant poteva per certi versi trovare già disponibile nella tradizione filosofica tedesca, e che poteva ben conservare, anzi, forse, dal suo punto di vista, perfino inverare, fondandolo su basi meno intellettualistiche, in accordo con la sua visione trascendentale della conoscenza, per la quale il sapere non è che *relazione con l'altro* che alla nostra riflessione si offre, e a cui, corrispettivamente, la nostra riflessione permette di manifestarsi.

116 Cfr. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, tr. it. cit. pp. 239-247.

117 Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in *Werke* cit., Band 5, pp. 200-208, tr. it. cit., vol. 1, pp. 186-193. Hegel riconosce a Kant il merito di aver dato vita, col suo concetto di «costruzione» della materia, alla filosofia della natura, ma al tempo stesso riconosce che il suo procedimento, più che realmente costruttivo, è in realtà analitico.

118 C. Luporini, *Spazio e materia in Kant* cit. pp. 335-356, insiste sul carattere antispulativo della metafisica kantiana della natura, in diretta polemica col tentativo hegeliano di costruzione della materia, e, al contempo, vede nella presenza delle due forze fondamentali della materia stessa, attrattiva e repulsiva, una concezione propriamente dialettica di essa.

119 L. Geymonat, nella sua *Introduzione* alla traduzione di Galvani dei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Urbino, Cappelli, 1959, p. XXI, mette in luce proprio l'aspetto metodologico della metafisica kantiana, ravvisandovi perfino un'analogia con le istanze metodologiche «avanzate nel nostro secolo dai più moderni epistemologi».

120 Fecondità e utilità che vengono, per esempio, negate da V. Mathieu, *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*, Torino, Edizioni di «Filosofia», 1958, p. 10 e sgg.

121 *Kritik der Urteilskraft*, AA, V, pp. 174-175, tr. it. cit., pp. 17-19.