

GENNARO AULETTA  
Università di Roma « La Sapienza »

LEIBNIZ E LA PROVA MODALE  
DELL'ESSERE NECESSARIO

1. *Considerazioni preliminari*

Il lavoro di Cassirer *Leibniz' System* (Marburg 1902, 3<sup>a</sup> rist. Hildesheim, New York 1980) ebbe, tra l'altro, il pregio di mettere in luce che per Leibniz qualunque tipo di dimostrazione valida (e di ragionamento scientifico più in generale) presuppone due cose: a) deve costruire concetti almeno possibili nel senso di *costruirli geneticamente* come collegamento di elementi compostibili (citando *Ger.* VII 294, Cassirer, *cit.* 113) dice lapidariamente « die Realdefinition ist daher immer "causale Definition" » (cfr. *Ger.* I 385, II 63, IV 425 e 450, V 273, VII 310); b) deve inserirsi in un sistema concettuale già (almeno in parte) comprovato: non ci può essere cioè una dimostrazione del tutto isolata (e questo è chiaro già per il fatto che, utilizzando la dimostrazione dei concetti almeno possibili, essa presuppone un più ampio quadro teorico nel quale quei concetti siano appunto dimostrati tali). E questo indirizzo « sistematicistico » è il senso di tutto il lavoro di Cassirer.

Stabilite queste condizioni, se si va allo scritto di Leibniz pubblicato da Gerhardt senza titolo in VII 405-6, si trovano due importanti affermazioni a proposito della prova ontologica:

1. Riferendosi alla prova anselmiana e al rinnovamento operato da Descartes, Leibniz dice: « J'accorde donc que c'est une démonstration, mais imparfaite, qui demande ou suppose une vérité qui merite d'être encore démontrée. Car on suppose tacitement que Dieu ou bien l'Estre parfait est possible. Si ce point étoit encore démontré comme il faut, on pourroit dire que l'existence de Dieu seroit démontrée geometriquement a priori ».

2. Leibniz prosegue dicendo: « on pourroit former une démonstration encore plus simple, en ne parlant point des perfections ». E dopo aver spiegato che « on pourroit encore faire à ce sujet une proposition modale qui seroit un des meilleurs fruits de toute la Logique, sçavoir que *si l'Estre necessaire est possible, il existe* », egli sviluppa il seguente ragionamento: « si l'Estre de soy est impossible, tous les estres par autrui le sont aussi, puisqu'ils ne sont enfin que par l'Estre de soy: ainsi rien ne sçauroit exister. Ce raisonnement nous conduit à une autre importante proposition modale égale à la precedente, et qui jointe avec elle achève la démonstration. On la pourroit enoncer ainsi: *si l'Estre necessaire n'est point, il n'y a point d'Estre possible* ».

In queste frasi si possono rintracciare proprio le due condizioni necessarie per qualunque tipo di dimostrazione valida, e cioè nello specifico: a) la necessità di una *dimostrazione della possibilità* (costruzione cioè genetica) del concetto di « Dio »; b) la necessità di considerare la prova ontologica *nel quadro di un sistema modale*, sulla base del quale, secondo Leibniz, « se l'Essere necessario è possibile, allora esiste » è una proposizione *uguale* all'altra: « se l'Essere necessario non è, non c'è essere possibile ». Solo se si considera questa uguaglianza si capisce perché Leibniz abbia definito la prova ontologica *fastigium doctrinae modalis* (Ger. VII 310 SSB VI.III, Berlin 1980, 583).

Il primo risultato da tener fermo, dunque, è che per Leibniz la prova ontologica *non è dettata solamente da preoccupazioni religiose*, al contrario di quanto ha ritenuto Russell (*A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, ed. riv. London, 1937, § 3). Cassirer, con ancora meno giustificazioni, ha seguito Russell su questo punto (*cit.* 534-35): infatti, immediatamente dopo aver esaminato il concetto di definizione reale nel modo succitato, riporta un passo di Leibniz che si riferisce proprio alla necessità di tale condizione per la prova ontologica (Cassirer, *cit.* 113-14).

È chiaro da quanto detto che per Leibniz, invece, la costruzione di un sistema di logica modale e la prova ontologica formano un tutt'uno.

Fin'ora si è usato il termine « prova ontologica ». Tuttavia è bene precisare che l'orientamento leibniziano qui tracciato ha poco a che vedere con la classica (o le classiche) prova (o prove) di Anselmo: prescindendo qui del tutto dalle distinzioni introdotte da N. Malcolm (*Anselm's Ontological Argument*, « The Philosophical Rev. » 69 (1960), 41-51) circa una prova concernente l'esistenza come perfezione ed un'altra che ha come oggetto l'esistenza necessaria, si può dire in via del tutto negativa (cioè solamente ai fini della demarcazione concettuale) che la prova ontologica di Anselmo è del tutto differente da quella introdotta da Leibniz in quanto non risponde alle due condizioni leibniziane di una dimostrazione in generale: prende l'idea di Dio come un dato (della fede) presente nell'intel-

letto, per quanto paradossale sia, e si propone come dimostrazione del tutto unica, svincolata da un sistema concettuale rigoroso e valido. In tal senso ha ragione Blumenfeld quando dice (*Leibniz's Modal Proof of the Possibility of God*, « Studia Leibnitiana » 1972 (4), 133) che la prova *modale* di Leibniz (e questa definizione sembra ben più adeguata al suo carattere) va considerata come una quinta prova a fianco delle quattro elencate da Russell: essa non è cioè una prova ontologica nel senso su accennato.

Qui non è il luogo per presentare il retroterra storico della prova modale leibniziana. Sia detto solo che essa si inserisce nell'orizzonte problematico aperto da Descartes. Tra le altre innumerevoli meditazioni, Descartes affronta anche il concetto di *causa sui* proprio nel tentativo di elaborare in qualche modo geneticamente, « causalisticamente », la prova ontologica e il relativo concetto di Dio (cfr. *Meditations, Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, Paris 1983, VII 109-12 e 235-45). In questo senso preciso Leibniz è stato veramente il continuatore di Descartes sul problema e, sempre in questo senso preciso, si capisce perché Leibniz abbia sempre parlato della prova cartesiana come qualcosa di imperfetto, di bisognoso di integrazione (Ger. I 385, 331, 188, 198, IV 401 1 405, V 418).

## 2. Il sistema e la prova modale di Leibniz

Al fine di mettere a fuoco la problematica della prova modale bisogna vedere, con la brevità qui necessaria, qual è il sistema modale che per Leibniz le corrisponde. Prescindendo per ora da eventuali differenze con ipotesi giovanili, è un fatto accertato che per Leibniz il nostro mondo attuale è solo un caso specifico all'interno di un sistema che abbraccia a livello logico esso e tutti i mondi alternativi ad esso (Ger. III 573; *Théodicée* § 225). Le verità necessarie (della matematica e della logica) sono quelle il cui contrario implica una contraddizione e sono vere in tutti i mondi possibili (sulla equivalenza delle due formulazioni ha posto l'accento Mates in *The Philosophy of Leibniz*, New York-Oxford 1986, 107), mentre quelle il cui contrario non implica contraddizione sono vere in un solo mondo possibile (Ger. VI 612; C 18), considerato che non si possono mai dare due stati di fatto identici in due diversi mondi (Ger. II 53).

Il nostro mondo, a livello logico, non presenta dunque nessuna differenza con altri mondi possibili: esso è stato scelto come mondo attuale da Dio in base ad un principio del tutto estraneo alla logica (quello della perfezione o di convenienza: *Théodicée* § 8 e *Monadologie* §§ 53-54). Ed anche di questa scelta dice Leibniz: « Il est visible que ce décret ne change rien dans la constitution des choses » (*Théodicée* 52).

In questo senso (come bene spiega Russell: *cit.* § 26) è solo l'esi-

stenza attuale di questo mondo ad essere contingente (e dunque anche le proposizioni che dicono che tali e tali sostanze esistono), mentre le verità *su* questo mondo in quanto possibile allo stesso titolo degli altri, sono esse stesse *eterne*. Questo sistema nella attuale logica modale è stato chiamato da C.I. Lewis S5, ed è caratterizzato dal fatto che la relazione di accessibilità da mondo a mondo è riflessiva, transitiva (a differenza di T o di M: i due sistemi, equivalenti, sono stati così denominati da Fays e Von Wright) e simmetrica (a differenza di S4, altro sistema di C.I. Lewis): in pratica ogni mondo è collegato a tutti gli altri (compreso se stesso) e viceversa, per cui una qualunque proposizione necessariamente vera in un mondo, lo deve essere necessariamente in tutti.

Ora Leibniz dice che questi mondi possibili sono stati pensati eternamente (insieme alle verità necessarie) da Dio (*Ger.* II 51; *Théodicée* 37). A prima vista, dunque, l'esistenza di Dio e la pensabilità dell'organigramma dei mondi (incluse le verità necessarie) sembrano implicarsi. Ma le cose non sono così semplici. In una lettera a Bourguet Leibniz precisa: « J'accorde que l'idée des possibles suppose nécessairement celle (c'est à dire l'idée) de l'existence d'un être qui puisse produire le possible. Mais l'idée des possibles ne suppose point l'existence même de cet être, comme il semble que vous le prenez, Monsieur, en ajoutant: s'il n'avoit point un tel être, rien ne seroit possible. Car il suffit qu'un être qui puisse produire la chose, soit possible, à fin que la chose soit possible. Généralement parlant, pour qu'un être soit possible, il suffit que sa cause efficiente soit possible; j'excepte la cause efficiente suprême qui doit exister effectivement. Mais c'est *ex alio capite*, que rien ne seroit possible si l'être nécessaire n'existoit point. C'est parce que la réalité des possibles et des vérités éternelles doit être fondée dans quelque chose de réel et d'existant ». (*Ger.* III 572). Dunque è solamente l'esistenza almeno delle verità necessarie ad implicare l'esistenza di un Essere necessario. E di questa esistenza « iperouranica » Leibniz è assolutamente convinto (*Ger.* VII 305): le idee necessarie sono sommamente reali per definizione, nel senso che non sono un prodotto arbitrario (dell'immaginazione) e non hanno nemmeno bisogno che un essere finito le pensi perché siano; esse hanno come unica condizione del loro essere l'intelletto divino. Per cui non è solo vero che l'esistenza delle verità necessarie implica quella di Dio, ma anche la reciproca: « c'est — à mon avis — l'entendement Divin qui fait la réalité des Vérités éternelles » (*Théodicée* § 184, cfr. *Ger.* VII 311). Questa reciprocità è per Leibniz il carattere di qualunque dimostrazione esatta (*Ger.* V 431-32, I 195; cfr. Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris 1901, 2<sup>a</sup> rist., Hildesheim - New York 1985, 265-66).

Tuttavia le due proposizioni reciproche riguardano per ora le sole verità necessarie, mentre la proposizione modale « se l'Essere necessario non è, non c'è essere possibile » (come anche la menzionata lettera a Bour-

guet) si riferisce a tutti i possibili generalmente intesi. Cosa ne è, dunque, delle verità non necessarie? Si è già visto che esse sono eterne allo stesso titolo delle verità necessarie e pertanto sono determinate e certe. Couturat spiega molto bene (*cit.* 213-15; cfr. 210, 217, 222, 251-52, 267) che esse sono probabili solo per noi e non in se stesse, in quanto noi non siamo in grado di compiere quell'analisi infinita che invece può eseguire Dio: esse, cioè, sono virtualmente analitiche allo stesso titolo delle verità necessarie, e come esse sono fondate sul principio di identità. Leibniz, ciò nonostante, ha sempre insistito sul fatto che il carattere determinato delle verità concernenti le cose contingenti (cioè il fatto che la storia di un mondo sia stata prevista da Dio nei minimi termini) non implica di per sé la loro necessità (ossia l'esclusione del loro contrario come auto-contraddittorio: cfr. *Théodicée* § 44; *Ger.* II 18, 37-8, IV 437, VI 612). Dunque Leibniz sembra mantenere una stretta demarcazione tra verità necessarie e non. Tuttavia, se passiamo dalle singole verità al sistema complessivo di tutti i mondi possibili, le cose stanno diversamente: qui il termine « possibile » ha il significato di « pensabile non contraddittorio », cioè non c'è nulla che sia pensabile *al di là* di questo sistema e che sia allo stesso tempo esente da contraddizione. L'organigramma di tutti i mondi possibili deve essere *completo* (cfr. *Ger.* VI 423; sull'intera questione vale la pena di confrontare la *Theologia Naturalis* di Wolff e sul punto specifico i §§ 100 e 101 di *Theol. Nat.* II); se non lo fosse resterebbero delle verità pensabili non effettivamente pensate da Dio, e in questo caso crollerebbe l'intero edificio leibniziano. I mondi possibili si presentano così come infinite variazioni nel quadro (o sulla base) delle verità necessarie, né una in più, né una in meno (cfr. Couturat, *cit.* 256). Dunque questo organigramma è necessario ed esistente (cfr. Wolff, *Theol. Nat.* II §§ 71, 83, 84, 103), oltre che eterno, allo stesso titolo delle singole verità della logica e della matematica.

A questo punto è definitivamente chiaro il senso della proposizione « se l'Essere necessario non è, non c'è essere possibile »: Dio è il produttore necessario dell'organigramma del possibile, e questa tesi si scinde a sua volta nelle due reciproche analizzate poco prima (sostituendo questa volta il termine più generale di « possibile » a quello di « verità necessarie »): la realtà del possibile implica l'Essere necessario, e l'Essere necessario fa la realtà del possibile. Una volta stabilita questa coimplicazione tra l'Essere necessario e il possibile, la prova modale è compiuta perché la proposizione « se l'Essere necessario non è, non c'è essere possibile » è uguale all'altra: « se l'Essere necessario è possibile allora esiste », e questo perché il possibile (il non-contraddittorio) deve necessariamente essere. Non nel senso del mondo attuale, naturalmente: ma questa forma di esistenza contingente è indegna sia di Dio, sia delle verità necessarie. E che l'Essere necessario sia possibile in questo senso, è dimostrato dalla

precedente analisi genetica: il Necessario *tout-court* è in quanto tale massimamente possibile.

### 3. Alcuni problemi

La ricostruzione precedentemente fornita esplicita su alcuni punti quanto in Leibniz è talvolta implicito. Ma essa è suffragata ampiamente dai testi e corrisponde, certamente non alla totalità del pensiero di Leibniz a riguardo, ma almeno ad una delle tendenze dominanti. Le titubanze di Leibniz si comprendono se si considera che questo tipo di impostazione, per quanto estremamente coerente, contraddice altri elementi del suo pensiero ed è fonte di grosse difficoltà.

In primo luogo il concepire tutte le verità pensabili (non auto-contraddittorie) come date dall'eternità, contrasta con la tendenza « costruttivistica » del pensiero di Leibniz messa in luce da Cassirer. Mentre le « idee semplici » (cioè le inanalizzabili verità necessarie) non sono, secondo quest'ultima tendenza, mai un *prius* ma piuttosto il prodotto di regole che di volta in volta le stabiliscono come tali (Cassirer, *cit.* 15, 115), il sistema dei mondi possibili sembra piuttosto costruito come una gigantesca *ars combinatoria* a partire da un piccolo gruppo di verità necessarie (e presumibilmente inanalizzabili: cfr. *Ger.* IV 425 e C. Wolff, *Theol. Nat.* II §§ 90-100, 180, 181). Sulla staticità di questo essere iperouranico delle idee ha già posto l'accento lo stesso Cassirer (*cit.* 121, 392-94, 406-7). E in questo modo sembra andare perduta la parte più feconda della epistemologia leibniziana.

In secondo luogo questo organigramma dei mondi possibili fallisce proprio nel rendere conto della possibilità non come scelta tra serie prestabilite (mondi), ma come dato dell'esperienza *interno* al nostro mondo. Il sistema dei mondi possibili, sia detto ancora una volta, è di un determinismo completo, e il fatto che sia solo il nostro mondo ad esistere (nel senso dell'esistenza attuale) è un fatto del tutto contingente (e per giunta anche poco evidente nel quadro dei principi leibniziani: vedi V. Mathieu, *L'equivoco dell'impossibilità e il problema del virtuale* in « Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino », 1949-50). In fondo è questo tipo di problematica che emerge nello scritto pubblicato senza titolo da Gerhardt in VII 194-95 circa la categoria *exigentia ad existentiam* (del possibile).

In terzo luogo si è ammessa finora la tesi di una esistenza non attuale di Dio e della sua superiorità rispetto alla esistenza attuale. Leibniz, però, non è mai stato molto chiaro in proposito perché nel suo pensiero si mescola costantemente la tesi anselmiana dell'esistenza come perfezione e del Dio come termine di una scala graduata di esseri. Se però si vuole essere coerenti con la tesi realista circa le idee, si deve

attribuire all'esistenza attuale un significato del tutto subordinato a quello dell'esistenza iperouranica. In fondo questa esitazione di Leibniz è tutt'uno con il suo ottimismo e con il suo rifiuto di ogni forma di recisa condanna del mondo attualmente esistente.

Queste contraddizioni non sono semplicemente il frutto del contesto storico della filosofia leibniziana al quale Cassirer sembra ridurre quelle tendenze che non collimano con la sua peraltro insuperabile ricostruzione del pensiero di Leibniz (Cassirer, *cit.* 539): esse sono tensioni interne allo stesso sistema così come mostra questa breve ricostruzione del sistema modale di Leibniz (non a caso non tenuto in conto da Cassirer).

Per vedere meglio la cosa, sia qui solo brevemente accennato il motivo (o almeno uno dei motivi) che spinge Leibniz a postulare l'esistenza iperouranica delle verità. Il fatto è che Leibniz voleva sottrarre il regno delle verità necessarie alla volontà divina, cioè all'arbitrio (la questione era stata riproposta in epoca moderna da Descartes (*Oeuvres*, *cit.* VII 380). Dice Leibniz: « les vérités éternelles... sont plus inviolables que le Styx » (*Théod.* § 121; cfr. §§ 183-84; la cosa è segnalata anche da Cassirer, *cit.* 480). È questa urgenza, insieme al pensiero dei possibili alternativi al nostro mondo, che ha spinto Leibniz a ritenere che le verità necessarie fossero prodotte necessariamente dalla natura di Dio (*Théodicée* § 191) e fossero vere in ogni mondo possibile, dunque garantite dall'Assoluto e vere in ogni circostanza indipendentemente dalla Sua volontà.

### 4. Una possibile alternativa

Non si può terminare un lavoro filosofico con la semplice critica. La questione che bisogna dunque porsi è, se, seguendo il filo metodologico di Leibniz, non sia possibile delineare una soluzione alternativa. In tal caso bisogna necessariamente rimettere in discussione alcune assunzioni di Leibniz che sembrano essere alla base delle aporie.

Dunque: è proprio vero che « vero in ogni mondo possibile » è il tratto distintivo delle verità logiche? Che ai fini di una prova modale bisogna presupporre l'esistenza delle verità (necessarie e/o non)?

Se teniamo fermo il « costruttivismo » logico-matematico di Leibniz, alla *prima domanda* la risposta è no. In tal caso siamo noi stessi di volta in volta a stabilire l'apparato formale all'interno del quale « si gioca » un determinato gioco logico. Allora l'operatore logico di necessità non ha nulla a che vedere con « vero in tutti i mondi possibili », ma significa qualcosa come « ciò che sotto determinate condizioni non può non seguire o non deve seguire nel passo successivo ». In sostanza ogni sviluppo di un sistema logico o matematico non è affatto necessariamente incluso in quanto lo precede. L'ultima condizione, poi (il fatto che l'operatore ci

impegna solamente per il passo successivo) si capisce se si considera (come Wittgenstein mostra nei suoi lavori sui fondamenti della matematica) che ad ogni passo ulteriore si possono aggiungere delle regole diverse che portano a conclusioni diverse (ed è quanto succede giornalmente in matematica e in logica), per cui accade che, in un certo numero di passi, si possa arrivare a mettere in discussione degli assiomi che pure erano stati inizialmente accettati (è il caso di alcune logiche modali e temporali per quanto riguarda la legge del terzo escluso, che è alla base del normale calcolo proposizionale dal quale quelle logiche prendono le mosse: vedi C. Pizzi (cur.), *La logica del tempo*, Torino 1974, 67-76, e Rescher-Urquart, *Temporal Logic*, Wien-New York 1971, 196-200. Naturalmente tutto ciò ha poco a che vedere con un malinteso relativismo, ma molto con l'attuale stato delle ricerche.

Per quanto riguarda la *seconda domanda*, dato il carattere del presente articolo, ci si può limitare a fornire un indirizzo generale. Ritengo cioè possibile formulare un nuovo tipo di prova modale che rientri in un certo tipo di logica. Già nel rispondere alla prima domanda si è accennato a ciò che si chiama logica temporale (*temporal logic* oppure *tense logic*). Si tratta di più sistemi logici che tentano di fare i conti con il fenomeno del tempo, sia fornendo modelli capaci di gettare luce sul tempo stesso, sia cercando in un modo o nell'altro di leggere le categorie modali di « necessità » e « possibilità » su un piano, per l'appunto, temporale. A me sembra possibile sviluppare un sistema di logica temporale nel quale i mondi possibili diventano « stati di mondo » (su questo punto già Rescher-Urquart, *cit.* 170 sgg.): ad ogni stato (momento della storia) *del nostro mondo* corrisponde un grappolo di stati di mondo possibili *per il prossimo momento*. Qui il presente (inteso come capolinea della storia passata) fornisce delle condizioni necessarie che non possono essere violate, all'interno del quale orizzonte si gioca poi il possibile (stati alternativi). Ad esempio è certo che se l'umanità esisterà ancora nel momento successivo a questo, essa non sarà fornita di pinne, mentre è possibile che io ora mi alzi dalla sedia oppure no. In sostanza, mentre la storia intrapresa dal nostro mondo finora è univoca (nel senso che ogni volta è sempre una l'alternativa che si realizza), non c'è passaggio rettilineo o necessario ad un secondo stato (momento), ma questo passaggio avviene attraverso un grappolo di possibili (in uno scritto giovanile del 1675 Leibniz si avvicina a questa concezione quando dice che è solo il passato ad essere compiuto e non il futuro; vedi SSB, Berlin 1980, VI.III 464). Definita la possibilità come ciò che non deve necessariamente non essere, e questo all'interno di un orizzonte di necessità determinato (condizioni necessarie), sorge la domanda: in quale orizzonte si colloca la possibilità di questa serie che noi chiamiamo mondo? Presumibilmente all'interno di un orizzonte nel quale deve essere dischiusa la pos-

sibilità in generale di qualche possibile. Ora questa possibilità o non ammette il suo contrario (che cioè possa non esistere niente), e allora è essa stessa un orizzonte di necessità incondizionato, oppure rimanda ad un orizzonte di necessità così incondizionato quanto essa in tanto che possibilità; in entrambi i casi siamo costretti a postulare logicamente la necessità di un orizzonte incondizionatamente necessario che sia (o nel quale sia possibile) la possibilità in generale di qualche possibile determinato.

A *mo' di conclusione* sia detto che questa è naturalmente solo una postulazione logica: ma pretendere di più mi sembra francamente un fraintendimento del problema. Quello che si può fare è costruire genericamente il concetto di incondizionatamente necessario e qui ho tentato una soluzione.

I pregi, poi, di questa argomentazione mi sembrano essere i seguenti:

1. Si fa riferimento ad un sistema di logica temporale (che mi propongo di sviluppare in un articolo tecnico) che è molto vicino sia a quelle concezioni del processo logico in generale a cui si è fatto riferimento, sia alla nostra visione attuale, prevalentemente indeterministica, del cosmo.

2. Questo tipo di ipotesi ha il pregio di non risalire all'ente necessario attraverso la catena del contingente mondano esistente, così come fa la prova cosmologica, ma pone le condizioni di possibilità (sia determinate sia generali) di questa catena. Dice Kant a proposito della prova cosmologica: « Im Wolfischen Beweise kan man wohl die independenz, aber nicht die (innere) nothwendigkeit erkennen; denn sein Daseyn ist nur um der Welt willen nothwendig. (...) Es ist seltsam, daß man das Daseyn eines schlechterdings nothwendigen Wesens aus etwas anderem als aus dem nothwendigen beweisen will. Denn, wenn man versteht, was schlechthin nothwendig bedeute, und erkennt, daß der Begriff etwas sey, so ist der Beweis geschehen » (Kant, AA Berlin 1900 sgg., XVII 301, nr. 3812). Sul fatto che Kant non abbia mai contestata in quanto tale la possibilità di una prova dell'esistenza dell'Essere necessario, aveva già posto l'accento Henrich (*Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen 1960, 176). C'è poi un altro passo di Kant (risalente probabilmente all'epoca di *Der einzig mögliche Beweisgrund...*) nel quale emerge con molta chiarezza l'importanza delle categorie modali per la prova: « Das Merkmal des absolut nothwendigen Wesens kan nicht seyn das zufällige in dem Daseyn der anderen Dinge, denn alsdenn ist diese Nothwendigkeit nur *hypothetica antecedentis*; also nicht darin, daß es als ein letzter Grund von allem, was da ist, angesehen wird, sondern daß es ein Grund ist

von allem überhaupt, so wohl was da ist, als was möglich ist; denn da die Möglichkeit überhaupt gewiß nothwendig ist, so ist alsdenn daß, was den Grund enthält, auch also » (Kant, *cit.*, XVII 252, nr. 3712).

Da questo passo è chiaro che per un certo Kant precritico la possibilità incondizionata (*überhaupt*) è necessaria, il che corrisponde alla prima delle due ipotesi sviluppate più sopra.