

Jakob Friedrich Fries

Sul Rapporto della psicologia empirica con la metafisica (SW II, pp. 251-297)

Traduzione e introduzione di Federico Ferraguto

INTRODUZIONE

Psicologia, filosofia trascendentale, metafisica

Nel 1798, non ancora giunto al termine della sua formazione filosofica e appena venticinquenne, il giovane Jakob Friedrich Fries inizia a pubblicare nel III volume del *Philosophisches Magazin* diretto da C.Ch.E. Schmid una serie di cinque saggi sull'antropologia psichica e sulla critica della ragione. *Sul rapporto della psicologia empirica con la metafisica* è il primo di questi saggi. In questo scritto Fries espone in maniera sintetica quelle che rimarranno le linee generali del suo pensiero, leggibile come una rielaborazione in chiave antropologica del programma trascendentale di Kant alla luce di una proposta filosofica originale in grado di chiarire in maniera pertinente la storia e i luoghi della filosofia postkantiana. Oltre che a precorrere i tratti della *Neue Kritik der Vernunft* (Heidelberg 1808, 1828-1831²), l'opera teoricamente più significativa di Fries, *Sul rapporto della psicologia empirica con la metafisica* consente di mettere a fuoco le principali direzioni del confronto critico di Fries sia con Kant¹, sia con quegli esponenti della filosofia postkantiana ai quali cinque anni dopo, nel 1803, Fries dedicherà un'ampia trattazione intitolata, per l'appunto, *Reinhold, Fichte und Schelling*.

Nello scritto del 1798 Fries si concentra su quello che ai suoi occhi doveva essere l'errore fondamentale di Kant e di tutti quei tentativi che, sostenendosi sull'unica svista del filosofo di Königsberg, avrebbero inteso conferire al criticismo una «veste compiuta»². La svolta trascendentale kantiana lascia emergere un sapere che non riguarda gli oggetti ma investe la conoscenza che noi abbiamo degli oggetti in quanto essa deve essere possibile *a priori*. La questione fondamentale diviene allora quella di comprendere quale sia la natura di una conoscenza di questo tipo e quale rapporto essa intrattiene con i suoi principi fondamentali, indagati non nella critica trascendentale ma nell'ambito della vera e propria metafisica. L'errore di Kant sarebbe, in questo senso, quello di non aver distinto nettamente questi due ambiti e di aver indotto i suoi interpreti a confondere la conoscenza trascendentale e critica con quella *a priori*, e cioè metafisica. Per evitare questa

¹ Su Fries cfr., in italiano, il recente lavoro di D. Roberto, *Kant e Fries. Significato e legittimità della "svolta antropologica"*, Milano 2007; R. Pettoello, *Un 'povero diavolo empirista'. F.B. Beneke tra criticismo e positivismo*, Milano 1992; S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna 1977.

² Cfr. *Infra*, p. 282.

confusione, Kant avrebbe dovuto distinguere in maniera meno ambigua il *contenuto* della critica trascendentale – le conoscenze delle conoscenze (sintetiche e a priori) – dal suo *oggetto*, e cioè la conoscenza a priori delle cui condizioni di possibilità la critica stessa deve dare conto. La critica trascendentale verte certamente su giudizi sintetici a priori. Ma questo non significa che i suoi asserti debbano essere considerati tali. I giudizi della critica devono, infatti, essere intesi come giudizi sintetici a posteriori, cioè come il risultato di una riflessione di tipo psicologico-empirico che tenta di spiegare il modo in cui ogni conoscenza non può che sorgere come «rapporto che esiste per l'animo (*Gemüth*), in quanto soggetto conoscente, fra la conoscenza e il suo oggetto in generale»³. Così «il conoscere e conseguentemente le conoscenze sono [...] oggetti della esperienza interna (*innere Erfahrung*), e per questo della psicologia, considerata specialmente nella sua parte empirica»⁴. Ancor di più, per Fries, «ogni filosofare è pensiero empirico, anzi la filosofia è un suo prodotto [...] perché ogni ricerca critica è ragionamento sulle conoscenze che sono contenute in una scienza ed è in questo senso attività di colui che cerca i principi di una scienza, [...] di colui che filosofa»⁵. Dal punto di vista formale, infatti, la critica di Fries a Kant e alla filosofia postkantiana si sostiene sulla tesi per cui è impossibile, per la critica trascendentale, provare i principi filosofici. Questi ultimi possono essere certamente indicati ma non dimostrati o dedotti, poiché, data la loro estrema generalità, essi non sono derivabili da giudizi a priori. Né tantomeno i principi della metafisica sono derivabili da giudizi empirici. Questi possono avere una validità solo assertoria ma mai apodittica. La critica trascendentale, avendo a che fare soltanto con constatazioni psicologico-empiriche circa le modalità con cui nell'animo umano sorge la conoscenza, non può coincidere con la metafisica ma deve piuttosto rappresentare la propedeutica ad essa. Sotto il titolo di propedeutica Fries intende un esame preliminare della struttura del sapere che indugia sull'aspetto empirico-soggettivo del conoscere⁶. La propedeutica indaga, perciò, la sfera della conoscenza relativa al senso interno, inteso come facoltà del conoscere. Il metodo della propedeutica dovrà essere, pertanto, un metodo regressivo ed analitico. Si tratta di una ricerca che prende le mosse dal fatto particolare di uno stato d'animo soggettivo, constatabile empiricamente, la quale giunge, tramite la scomposizione del fatto nelle sue determinazioni progressivamente generali, alla sua condizione generale di possibilità ma non al suo principio metafisico supremo. La critica trascendentale è, dunque, determinazione dell'orizzonte all'interno del quale si rivela possibile l'attuazione della metafisica. Quest'ultima, lungi dal muovere da presupposti empirici e soggettivi, si dirige invece sugli oggetti stessi che vengono compresi secondo concetti e principi indimostrabili per i quali la metafisica è, nondimeno, in grado di fornire un fondamento per la loro indimostrabilità. Si potrebbe dunque sostenere che, in quanto ricerca propedeutica ed analitica, la critica trascendentale rappresenta per Fries l'*organon* della metafisica, cioè uno strumento al servizio del procedere della metafisica come scienza. La netta distinzione fra propedeutica e metafisica, che riprende un *topos* del dibattito filosofico del “grande decennio” e che emerge con estrema chiarezza nello scritto del giovane Fries,

³ Cfr. *Infra*, p. 253.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. *Infra*, p. 273.

⁶ Cfr. *Infra*, p. 254.

non contribuisce ad alimentare la “favola” dello psicologismo friesiano⁷. Il ripensamento della distinzione fra contenuto ed oggetto della critica trascendentale non sfocia in una psicologizzazione della metafisica che rifiuta radicalmente alla ricerca filosofica un accesso alla verità. Non si tratta, in altre parole, di ridurre il sapere filosofico ad un luogo in cui attuare il tentativo di fondazione del rapporto fra i diversi saperi, sia che si tratti della psicologia, delle scienze della natura o della stessa metafisica intesa come un sapere fra gli altri. La distinzione fra psicologia e metafisica appare piuttosto come un primo gesto mediante il quale la ricerca filosofica si chiarisce nelle sue pretese fondazionali e si espone alla possibilità di una visione dei principi la quale, più che chiudere il problema della fondazione, lo riapre in funzione dell’analisi della vita concreta del soggetto conoscente.

Che nello scritto friesiano del 1798 la psicologia non giunga a sostituire la metafisica è in fondo chiaro nella valutazione, a tratti anche negativa, data già nel 1808 da F.A. Carus il quale nella sua *Geschichte der Psychologie* scrive che lo spirito del saggio di Fries «è quello di una analisi sottile la quale tuttavia si approssima talvolta alle sottigliezze metafisiche e dalla quale la autentica dottrina naturale dell’anima non può trarre alcun guadagno immediato»⁸. E’ proprio questa mancanza di immediatezza che rende possibile una riflessione più orientata al guadagno marcatamente filosofico-trascendentale che può ottenersi dalla distinzione friesiana fra propedeutica psicologico-empirica e metafisica⁹.

Ora, è su questa distinzione fra strutture razionali a priori, metodi di ricerca psicologici ed analisi fattuale della ragione che Fries innerva la critica ai tentativi filosofici che, fondandosi sull’errore kantiano, hanno tentato invano di compiere la ricerca trascendentale in un unico principio supremo della filosofia: Reinhold e Fichte. L’impossibilità di giungere a conoscenze metafisiche sulla via della critica trascendentale coincide con la funzione imprescindibile che la propedeutica psicologica ha nella formazione di un sapere metafisico. Reinhold, infatti, volendo compiere la critica assicurandola ad un principio supremo si è trovato costretto a ricorrere a concetti di natura genuinamente psicologica, come quelli di *Vorstellungsvermögen* o di coscienza. Ciò facendo, egli però conseguirebbe un livello di conoscenza, per così dire, ibrido. I concetti psicologici che l’*Elementarphilosophie* reinholdiana si trova a dover utilizzare vengono misconosciuti nella loro autentica natura empirica e nella loro funzione propedeutica perdendo così la loro fecondità euristica. E, analogamente, anche la metafisica che la filosofia elementare pretende di costruire, dovendosi in ogni caso fondare sul *Satz des Bewusstseins*, si rivela insostenibile perché pretende di partire da un fatto empirico che viene surrettiziamente elevato a principio metafisico indimostrabile¹⁰.

La dottrina della scienza fichtiana non è altro che un approfondimento dell’errore reinholdiano. La visione fichtiana, sostenuta da quell’*Ich-Marktischreier* che doveva essere Schelling, nell’ascendere «dalla coscienza al soggetto di essa, da qui all’io (come soggetto-oggetto) e finalmente all’io puro» non dà altro che «una distillazione e sublimazione filosofica». Questa, esposta nella forma del primo principio fondamentale, io = io, diviene «un gas così difficile da trattare, che nelle mani di chiunque non sia esperto si cristallizza sotto

⁷ Cfr. C. Bonnet, *La fable du psychologisme de Fries*, in «Revue Philosophique» 1997, pp. 147-179.

⁸ F.A. Carus, *Geschichte der Psychologie*, Leipzig 1808, pp. 738 e segg.

⁹ Su questo cfr. C. Bonnet, *Le «Préjugé du transcendantal»*, in «Archives de Philosophie» 1998, pp. 475-488.

¹⁰ Cfr. *Infra*, pp. 283-287.

forma di proposizione oppure si condensa, come sentimento, in nebbia; un gas che propriamente non può essere detto né argomento, né sentimento ma solo semplicemente principio»¹¹. Anche Fichte, infatti, pur avanzando la pretesa di trasfigurare la filosofia critica in una metafisica in grado di giustificare se stessa, non si sarebbe accorto che dietro le nebulose formule della sua *Wissenschaftslehre* non si nasconde altro che l'assunto per cui «ogni corretta visione della natura della conoscenza a priori pretende solo una conoscenza di essa da *un punto di vista psicologico*»¹². Prova di questo è la possibilità di interpretare la *Tathandlung* fichtiana come la sublimazione del concetto psicologico di una attività interiore che, nel subire l'influsso esterno, diviene in grado di comprendere le sue modificazioni mediante il senso interno. E da questo profilo anche il vago concetto fichtiano di non-io può essere riportato al piano d'immanenza della psicologia empirica. Il non-io, infatti, non attesterebbe altro che la definizione generale del fatto che gli stati mutevoli della natura interna del soggetto empirico presuppongono un'esteriorità quale causa del mutamento. Solo che mentre Fichte interpreta la distinzione fra io e non-io come contrapposizione fra due concetti astratti, la psicologia empirica consente di intendere la relazione fra io ed oggetto esterno come la concreta origine del fatto vivo del conoscere¹³. Sicché, riconducendo le determinazioni fondamentali della conoscenza non ad un impersonale soggetto puro ma a determinazioni fondamentali presenti nell'animo del soggetto concreto, la critica psicologico-trascendentale consente di delimitare in maniera conseguente l'oggetto della metafisica e di presentare le conoscenze a priori in una unità sistematica che, avvalendosi dell'apporto fondamentale della psicologia, deve però reggersi anche su una precisa fondazione metafisica¹⁴.

La lettura che il giovane Fries fornisce delle più estreme propaggini dell'idealismo post-kantiano rende così possibile riportare in questione il rapporto fra filosofia trascendentale e psicologia e di ribadire come esso costituisce il cuore del dibattito filosofico sui destini del criticismo kantiano. E tuttavia, lungi dal poter alimentare l'immagine che vede contrapporsi nella cornice del dibattito filosofico nella Jena dell'ultimo scorcio del XVIII sec. due diverse versioni del kantismo, quella idealistico-speculativa e quella critico-psicologica¹⁵, *Sul rapporto della psicologia empirica con la metafisica* consente di rendere più complessa ogni riflessione sulla costellazione problematica che sorge con l'affermarsi della visione trascendentale della conoscenza e del reale.

La presente traduzione

Qui di seguito si offre la prima traduzione italiana della scritto di J.F. Fries *Über das Verhältniss der empirischen Psychologie zur Metaphysik*, pubblicato nel vol. III dello *Psychologisches Magazin*, Jena 1798, e riprodotto in edizione anastatica nel II volume delle *Sämtliche Schriften* di J.F. Fries curate da G. König e L. Geldsetzer, Aalen, 1982, pp. 251-297. La paginazione proposta all'interno della traduzione è quella della

¹¹ Cfr. *Infra*, pp. 288.

¹² Cfr. *Infra*, p. 291.

¹³ Cfr. *Infra*, p. 293.

¹⁴ Cfr. *Infra*, p. 297.

¹⁵ Su questo cfr. K. Fischer, *Die beiden kantischen Schulen in Jena*, in Id., *Akademische Reden*, Stuttgart 1862.

summenzionata edizione. Del medesimo scritto esiste una traduzione francese pubblicata nella rivista «Archives de Philosophie» n. 66, 2003, pp. 3-23, e curata da C. Bonnet.

Nel tradurre la terminologia friesiana ho cercato di rimanere quanto più fedele al ritmo del testo, soprattutto relativamente alla punteggiatura e all'ampiezza dei periodi, che è stata ritoccata il meno possibile.

Per quanto riguarda le scelte terminologiche mi limito a segnalare la scelta di tradurre il verbo *zergliedern*, che letteralmente può significare “scomposizione analitica”, con “scomposizione” e non con “analisi”, come invece avviene nella sopraccitata traduzione francese. Questo perché ho ritenuto importante sottolineare la funzione dello *Zergliedern* nella sua accezione epistemologicamente attiva e strumentale piuttosto che ridurlo ad una procedura logico-formale consolidata. Così l'uso friesiano di *Zergliedern* risulta criticamente vicino al modo in cui di questo termine si serviva Fichte negli stessi anni in cui viene pubblicato il testo.

Una ulteriore scelta di traduzione che merita di essere discussa è la resa dei verbi *beweisen*, *erweisen* e *aufweisen* che emerge sinteticamente nel passo situato a p. 264:

I principi di una scienza vengono o tratti da un' altra, e possono essere dimostrati (*erweislich*) in essa; oppure essi vengono provati (*bewiesen*) nella propedeutica mediante passaggio dal particolare al generale; oppure infine esibiti (*aufweisen*) come asserti (*Satz*) in sé indimostrabili solo secondo una regola che deve contenere il fondamento della indimostrabilità dei singoli asserti e della compiutezza del tutto.

Ho dunque tradotto con “provare” il verbo *beweisen*, giacché esso indica un procedimento argomentativo non esclusivamente esauribile nello schema logico della dimostrazione, né tantomeno impone la necessità di una dimostrazione della metafisica come scienza. Ho invece preferito tradurre *erweisen* con “dimostrare”, poiché il prefisso *er* pare indicare un “provare compiuto” sebbene, anche in questo caso, esso non sia sottoposto alle stringenze della logica formale. In questo modo, la distinzione fra *beweisen* ed *erweisen* è resa in italiano in maniera più netta. Con *aufweisen* ho invece tradotto “indicare” o “esibire” per tentare di rendere il passaggio secondo cui i principi non possono essere fatti oggetto di alcuna procedura che conclude argomentativamente l'indagine sulla struttura della ragione, ciò che non potrebbe mai prescindere dall'indagine empirica del senso interno.

Un'ultima precisazione riguarda il verbo *untersetzen* di cui ho adottato il calco “sottoporre” o “subordinare” al posto di “sussumere” (impiegato invece nella traduzione francese) per marcare il modo in cui Fries si orienta nel definire la dimensione assertoria, e non apodittica, a cui può giungere la psicologia empirica in quanto critica trascendentale.

F. F.

Sul Rapporto della psicologia empirica con la metafisica

Kant dice: «Finora si è creduto che ogni nostra conoscenza debba regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi condotti a partire da questo presupposto, di stabilire, tramite concetti, qualcosa a priori intorno agli oggetti, onde allargare in tal modo la nostra conoscenza, sono andati a vuoto. E' venuto il momento di tentare una buona volta, anche nel campo della metafisica, il cammino inverso, muovendo dall'ipotesi che siano gli oggetti a dover regolarsi sulla nostra conoscenza, ciò che si accorda meglio con la auspicata possibilità di una conoscenza a priori degli oggetti, che affermi qualcosa nei loro riguardi prima che essi ci siano dati» [KrV, Prefazione, p. XVI]¹⁶.

Da questo mutamento del punto di vista nacque l'intera critica trascendentale e su di esso poggia il successo del lavoro filosofico kantiano, che oggi forse nessuno potrà più mettere in discussione.

Ma che cos'è che dà al procedimento critico, di fronte a qualunque altro procedimento dogmatico, un potere così decisamente vantaggioso su tutte le indagini filosofiche?

Per rispondere a questa domanda sarà solamente necessario contrapporre nettamente i due modi di procedere.

Senza abbandonarmi qui a precisazioni lessicali sul criticismo e sul dogmatismo di un metodo filosofico (253), mi attengo solo alle parole del passo di Kant che ho addotto. Nei compiti posti alla metafisica dobbiamo considerare la conoscenza non come determinata dagli oggetti, ma come ciò che contiene la condizione dalla quale essi dipendono quanto al loro modo di essere rappresentati. In questo caso le conoscenze si distinguono dai loro oggetti; tutto dipende dal rapporto, che esiste per l'animo (*Gemüth*) quale soggetto conoscente, fra la conoscenza e il suo oggetto in generale. Ciò conduce alla seguente considerazione generale.

Ogni conoscenza conviene, in quanto tale, ad uno stato dell'animo ed ogni singolo conoscere è un'attività dell'animo, ovvero una sua attività grazie alla quale l'oggetto viene rappresentato (questo è il suo tratto essenziale). Il conoscere, e quindi le conoscenze, sono quindi anche oggetti dell'esperienza interna (*innere Erfahrung*), e perciò della psicologia, in particolare secondo la sua parte empirica.

(254) Per essere completo, io posso, e devo necessariamente, considerare tutte le conoscenze esaminandole da un punto di vista psicologico, nella misura in cui esse appartengono soggettivamente a stati dell'animo; così io potrei investigare le loro diversità, le modificazioni e la regolarità (*Gesetzmässigkeit*) che spettano loro in quanto per sé esse sono attività dell'animo.

Questa indagine è finanche quella più immediata, poiché per me l'oggetto è sempre oggetto di una qualche conoscenza, cioè esso appartiene propriamente all'animo solo secondo la conoscenza ed è in rapporto con l'animo solo grazie ad essa.

Se dunque nell'animo esistono immediatamente leggi per il mio modo di conoscere, allora esse conterranno le prime determinazioni fondamentali di ogni conoscere che mi è possibile, fra le quali sta anche ogni modo per me possibile di rappresentarmi un oggetto.

(255) Se applichiamo tutto questo alla scienza in generale, siccome la scienza è un tutto costituito da molteplici conoscenze, allora si potrebbe pensare per ciascuna di queste, oltre alla loro

¹⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI, trad. it. a c. di P. Chiodi, Torino 1967, rist. 2005, p. 44 [NdT].

presentazione (*Aufstellung*) secondo le regole logiche del sistema a partire dalle conoscenze singolari e molteplici che vi convengono, ancora una ricerca preliminare che ha per oggetto queste stesse conoscenze in quanto spettano soggettivamente all'animo. Da qui risulta anche una differenza fra due modi di procedere nel presentare una scienza. Secondo il primo, che chiamo *dogmatico* senza critica, si comincia immediatamente con la presentazione (*Aufstellung*) del sistema; l'altro, che chiamo *critico*, fa precedere un esame preliminare della conoscenza. Il primo metodo si dirige subito verso un oggetto, l'altro indugia prima di tutto sull'elemento soggettivo della conoscenza.

Questo esame preliminare e critico è possibile in ogni scienza, ma sarà più o meno (256) opportuno a seconda della diversità dei modi di conoscere. Lo chiamo *propedeutica* ad una scienza.

Ora, una tale propedeutica è sempre una scienza empirica. Perché di qualsivoglia scienza essa intenda essere propedeutica, la sua fonte di conoscenza è pur sempre la percezione interna, ossia l'esperienza (*Erfahrung*). Come si mostrerà più sotto, questo principio assume un grande peso nello stato attuale della filosofia pur essendo molto facile da provare (*beweisen*).

L'oggetto della propedeutica è costituito da conoscenze appartenenti soggettivamente a stati dell'animo. Ma noi conosciamo l'animo solo nell'esperienza interna, secondo i suoi stati e, in particolare, in quanto esso è facoltà di conoscere. Quindi ogni propedeutica è scienza empirica a partire dall'esperienza interna. Essa presuppone pertanto anche conoscenze psicologiche, trae i propri principi dalla dottrina empirica dell'anima (*empirische Seelenslehre*) e certo primariamente (257) dalla teoria della facoltà di conoscere.

Il metodo di una tale ricerca critica è sempre regressivo o analitico e ogni ricerca intrapresa secondo il metodo analitico allo scopo della formazione di una scienza fa parte della propedeutica.

E' facile cogliere il fatto che una ricerca condotta secondo il metodo regressivo non può che preparare ad una scienza. L'autentico scopo di ogni esposizione (*Darstellung*) scientifica, infatti, è la conoscenza da principi, cioè la conoscenza di ogni particolare a partire dal generale. La progressione avviene dunque dal generale al particolare. Io giungo a quella conclusione solo per mezzo delle sue premesse e a quel concetto solo nella definizione, attraverso la sintesi delle sue note; qui io procedo sempre in modo progressivo o sintetico. Il metodo regressivo, al contrario, avanza scomponendo i concetti e va dalla conclusione alle premesse; per ogni dato particolare ne cerca uno generale e, quindi, per molteplici conoscenze date tale metodo ricerca i principi a partire dai quali soltanto può sorgere la scienza.

Ogni conclusione dal particolare al generale si riferisce poi solo ad una connessione soggettiva delle conoscenze. Nella serie obiettiva della validità delle nostre conoscenze, cioè secondo la reale dipendenza reciproca dei principi rispetto alla verità, la legge generale è la condizione mentre il caso particolare è soltanto il condizionato. Ogni ricerca regressiva è, dunque, critica.

Infine, ogni nostra conoscenza sorge cronologicamente dal particolare, poiché comincia dal caso singolo della percezione sensibile. La progressione originaria riguardo alla validità delle nostre conoscenze, in quanto esse appartengono soggettivamente agli stati dell'animo, è dunque quella che va dal particolare al generale. Quindi ogni ricerca critica è regressiva.

(259) Ora, qui si afferma che questa propedeutica, che va sotto il nome di critica trascendentale, è assolutamente indispensabile soprattutto alla metafisica. Questa prima comparazione fra i due concetti mostra, infatti, che la critica trascendentale e la propedeutica alla metafisica sono la stessa cosa. La propedeutica è la ricerca delle conoscenze metafisiche, così come esse si trovano

nell'animo, e dunque proprio una ricerca sulla ragione (*Vernunft*) quale facoltà per esse. (Con conoscenza metafisica si comprende difatti la conoscenza *a priori* a partire da concetti in giudizi sintetici, cioè la conoscenza materiale a differenza di quella logica).

Ora, per decidere se e in che modo la critica della ragione sia indispensabile alla metafisica, riteniamo necessario confrontare il concetto di propedeutica indicato con quello della conoscenza metafisica.

1) Kant ha chiaramente determinato in più luoghi che le prime ricerche dalle quali (260) soltanto la metafisica può dipartirsi, devono necessariamente seguire il metodo regressivo e riposare su mere scomposizioni analitiche.

La conoscenza metafisica deve poggiare completamente su concetti; all'inizio questi non possono essere colti a partire dall'esperienza che nel modo così oscuro in cui vengono pensati comunemente. Questo particolare, pensato confusamente, deve necessariamente essere accolto così come esso è dato, potendo essere determinato più precisamente e ricondotto a ciò che è più generale solo tramite una dettagliata scomposizione.

Già solo questo mostra la necessità di una ricerca critica come propedeutica alla metafisica; e, in maniera ancora più evidente, i meri tentativi dogmatici ci mostrano quanto questo bisogno sia urgente.

2) Il motivo che Kant fornisce per la necessità di una critica trascendentale è sempre questo: la ragione deve incominciare necessariamente con la critica della sua propria facoltà (261), poiché altrimenti, come mostra il tentativo di una critica, essa diviene dialettica; e anzi, come mostra addirittura il semplice perseguire un metodo dogmatico, la ragione sarebbe coinvolta in una antinomia delle sue stesse leggi. E certamente, se la ragione comincia ad ingarbugliarsi in una antinomia con le sue proprie leggi, e se le si presenta addirittura una dialettica in tutte le sue affermazioni trascendentali, allora il pensatore non può avere una preoccupazione più urgente della risoluzione di questo conflitto e della dissoluzione di questa parvenza (*Schein*). Una critica, provvedendo a tutto questo, deve essere il bisogno più indispensabile.

Questo fa la critica kantiana. Ma come le sono divenuti possibili questi straordinari effetti?

Senza attendere l'esperienza, le era promesso in anticipo un esito felice.

Perché nella critica di Kant le conoscenze vengono considerate psicologicamente nella loro dipendenza dall'animo e (262) nei loro rapporti soggettivi. Da questo punto di vista, con la diversità delle loro fonti, deve necessariamente emergere anche quella dei loro principi - diversità che non possono essere notate dall'occhio diretto solo all'oggetto, fin quando questo appare in quanto tale. In effetti, poiché tutte le affermazioni della metafisica si dirigono solo verso le cose in generale e non alle loro diverse specie, allora esse, dal punto di vista dogmatico, devono necessariamente essere viste come identiche, anche qualora esse dovrebbero rapportarsi a diversi modi di conoscerle determinati nell'animo.

Una tale differenziazione si può rimirare soltanto da un punto di vista psicologico, e questo è propriamente quello della critica trascendentale.

Così, per esempio, la distinzione fra fenomeno e cosa in sé può essere considerata solo psicologicamente e non può affatto esserlo da un punto di vista dogmatico. Perché quantunque la verità interna di un sistema di conoscenze possa ben essere fondata, la sola questione che ci si pone (263) è: in che misura questo intero sistema, che secondo la sua natura appartiene ad un determinato soggetto conoscente, si rapporta alle cose rappresentate nel soggetto stesso?

Questa è una domanda che ha luogo solo quando questo soggetto conoscente, in quanto tale, diviene l'oggetto della mia ricerca, il che non può tuttavia accadere fin quando io permango nella sfera di quel sistema di conoscenze. Dovrebbe così esser divenuto comprensibile come proprio questa distinzione abbia potuto innescare così tante diatribe.

(E non sarebbe un modo inconsueto di muovere obiezioni affermare che quanto non può essere considerato dal punto di vista dogmatico non richiede neanche attenzione da parte sua. Ma è facile vedere quanto questo sia scorretto; perché ciò che noi affermiamo è proprio che il punto di vista dogmatico offre una visione tanto limitata che, ponendosi in esso, non è possibile rimirare ciò che si doveva poter vedere sopra, cosa che ciascuno deve apprendere dalla stessa antinomia). (264)

3) Oltre all'utilità esibita finora, che di principio è solo negativa, e non serve che ad astenersi dagli errori, il punto di vista psicologico presenta anche un altro guadagno positivo ed essenziale per una propedeutica alla metafisica: esso soltanto permette di scorgere l'unica via che conduce ad un sistema di principi metafisici.

I principi di una scienza o vengono tratti da un'altra scienza, e possono essere dimostrati (*erweislich*) in essa; oppure essi vengono provati (*bewiesen*) nella propedeutica mediante passaggio dal particolare al generale; oppure infine essi possono essere esibiti (*aufweisen*) come asserti (*Satz*) in sé indimostrabili secondo una regola che deve contenere il fondamento dell'indimostrabilità dei singoli asserti e della compiutezza del tutto. Quest'ultimo è il caso della metafisica e la critica trascendentale ci fornisce la regola richiesta. Questo dovrà risultare chiaro da quanto segue.

(265)

A

I principi della metafisica non possono essere tratti da nessun'altra scienza

Conoscenza metafisica significa in linea di principio conoscenza a priori da concetti in giudizi sintetici. La metafisica, come scienza costituita da questi, deve dunque contenere un sistema compiuto di tutti i giudizi sintetici a priori da semplici concetti.

I suoi principi sono perciò i più generali giudizi sintetici a priori a partire da concetti. Se questi dovessero essere dimostrati in un'altra scienza, la metafisica non potrebbe essere una scienza che muove da conoscenze a priori, perché in questo genere di conoscenze i principi sono ciò che vi è di più alto. Da una conoscenza di tipo empirico non si può però dedurre in linea di principio alcuna conoscenza a priori; perché da una certezza soltanto assertoria non ne segue mai una apodittica (giacché questa procede solo da una credenza che per l'animo è contingente e singolare, mentre la seconda gli appartiene in modo assoluto); ogni (266) conoscenza a priori deve necessariamente essere apoditticamente certa!

B

I principi della metafisica non possono essere dimostrati mediante un passaggio dal particolare al generale; essi sono in linea di principio indimostrabili

Il ragionamento che conclude dal particolare al generale vale in linea di principio solo per la deduzione della validità soggettiva di un giudizio; là dove deve essere applicato questo ragionamento, ciò che è singolare o particolare deve essere valido immediatamente in modo soggettivo. Ma un caso simile si dà solo per conoscenze empiriche che sorgono dalla percezione e non per conoscenze a priori. Piuttosto, in queste ultime la verità del generale si trova a fondamento anche della validità soggettiva del particolare. Certo, anche in questo caso noi non perveniamo ordinariamente alla coscienza del generale nella percezione interna che attraverso quella del

particolare, ch  questo ci si offre per primo nell'esperienza, ma sempre e solo sotto quel rispetto (267) per cui l'ammissione del particolare riposa sempre sull'assunzione, quand'anche intesa solo oscuramente, del generale. Un esempio chiarir  questa differenza. Sebbene si fosse percepito da lungo tempo che una pietra cade e che la luna si muove al di sopra della terra, solo Newton spieg  entrambi i fenomeni a partire da una legge generale; la validit  soggettiva di quei giudizi singolari non presupponeva assolutamente questa legge generale come presente nell'animo, ma questa doveva essere mostrata mediante quei giudizi. Se per  affermo che il movimento circolare della luna presuppone una forza motrice che agisce in maniera costante, questo giudizio, considerato in se stesso, ha una validit  solo nella misura in cui ogni cambiamento (e di conseguenza anche quello della direzione di un movimento) presuppone una causa. Dunque la mia prima affermazione presuppone gi  la seconda, anche se il primo giudizio veniva trovato nella percezione interna prima del secondo.

Siccome quindi con il metodo regressivo ogni conoscenza a priori non pu  *provare* in linea di principio nemmeno la sua validit  soggettiva, potendo (268) solo *esibirla* in quanto gi  ammessa in precedenza, allora la stessa cosa deve valere anche per i principi della metafisica.

Questi non sono per  dimostrabili nemmeno sulla via progressiva, poich  essi, come   stato test  mostrato, non si lasciano dedurre n  da conoscenze a priori, n  da conoscenze a posteriori. I principi della metafisica sono pertanto in generale indimostrabili.

C

Se quindi i principi filosofici sono in generale asserti indimostrabili, allora ci resta solo un terzo caso: esibirli come tali secondo una regola

Ma da dove otteniamo una tale regola?

Sopra si   gi  mostrato che tutte le ricerche filosofiche devono essere in un primo momento regressive, poich  la percezione interna con le sue scomposizioni deve procedere solo dal particolare quale ci si presenta nell'esperienza. Abbiamo per  visto che con ci  il generale non   dimostrato (269) muovendo dal particolare, ma solo esibito, e che nel caso di conoscenze a priori la verit  del particolare presuppone sempre quella del generale. Come potrei giungere tramite questa regressione a qualcosa di ultimo che abbia il valore di un principio? La mera scomposizione, presa per s , non si pone alcun confine; resta sempre incerto il fatto che io non possa procedere ulteriormente. Perci  non mi   mai dato sapere se sono giunto effettivamente ad un principio, se un concetto conseguito sia davvero il pi  generale e indissolubile, o se un giudizio non possa essere dedotto da nessun altro. Anzi, se addirittura si ammette che il giudizio sia un tale elemento ultimo, e quindi indimostrabile, allora ci si chiede a maggior ragione su cosa si sostiene la sua validit , mediante che cosa esso pu  essere verificato. In quanto principio filosofico, esso deve poggiare completamente su concetti, sicch  non si pu  far appello ad alcuna intuizione. Il principio deve dunque essere immediatamente valido ed evidente mediante se stesso. Ma come lo si potrebbe giustificare nel momento in cui lo si contestasse?

(270) E' qui che soltanto l'indagine psicologica delle nostre conoscenze come appartenenti agli stati dell'animo pu  esserci ancora d'aiuto, mostrando come un siffatto giudizio deve prodursi necessariamente a partire da rapporti della nostra facolt  conoscitiva; attraverso la quale indagine si indica solo come sorge un certo concetto a priori o come si perviene alla sintesi di pi  concetti.

Le conoscenze a priori, infatti, essendo indipendenti da tutto ci  che balza alla percezione, sono possibili soggettivamente solo nello spirito poich  traggono la loro origine da queste sue determinazioni, le quali sono, per la nostra esperienza, immediate propriet  fondamentali (*Grundeigenschaften*) dell'animo, le quali perci  gli spettano assolutamente e persistentemente. I principi della conoscenza a priori devono essere perci  spiegati e derivati immediatamente e completamente solo dalle propriet  dell'animo in quanto animo del soggetto conoscente.

(271) Da qui otteniamo tutto quello che si cercava. Infatti, da un'adeguata fondazione della natura dell'animo (*Gemüth*) conoscente risulta una regola che non solo stabilisce (*bestimmen*) cosa siano i principi della conoscenza filosofica, ma che ci rende anche capaci di presentarli (*darstellen*) completamente in un sistema.

E così vediamo che la *critica trascendentale della filosofia* produce tutto ciò che può realizzare una qualche altra ricerca critica di una scienza: libera la ragione da una dialettica altrimenti inevitabile, parte con il suo metodo analitico dal punto di vista dell'esperienza comune, e conduce nondimeno ad un compiuto sistema dei principi della filosofia.

Per concludere si può ancora notare, dal momento che noi prendemmo le mosse solo dalla considerazione delle conoscenze metafisiche, che questi ultimi risultati valgono a maggior ragione per tutte le conoscenze a priori in generale, e sono quindi applicabili pure alla logica e ben anche alla matematica, e alla prima saranno forse persino utili.

(272) Abbiamo mostrato che la critica trascendentale è identica alla propedeutica alla metafisica indicata all'inizio e abbiamo mostrato come essa può, in quanto tale, fare tutto quanto in gran parte già ha fatto, oppure ancora farà. Se però prestiamo attenzione a ciò mediante cui questo è divenuto propriamente chiaro, allora vediamo che si trattava fundamentalmente del punto di vista psicologico-empirico, a partire dal quale la critica considera le conoscenze a priori. Questo ci conduce ad una tesi che, per quanto possa anche essere corretta, può tuttavia facilmente incontrare dissenso: *la critica trascendentale è una scienza empirica che parte dall'esperienza interna*. Devo intrattenermi su questa affermazione, perché essa influisce in modo decisivo sul corso di una certa ricerca filosofica.

La sua giustificazione non presenta affatto alcuna difficoltà. Quello che vale per ogni propedeutica, vale anche per la critica trascendentale. Ora, l'oggetto di ogni (273) propedeutica è costituito da conoscenze solo nella misura in cui da esse può essere portata alla luce una scienza; ma noi le conosciamo solo tramite percezione interna ed esperienza; quindi anche la critica trascendentale contiene solo conoscenze di conoscenze, cioè percezioni interne.

Il confronto con un'altra osservazione, che dice la stessa cosa solo in termini più generali, rende tutto questo ancora più palese: ogni filosofare è pensiero *empirico*, anzi la filosofia è un suo prodotto. Questa tesi è in fondo un'unica cosa con quella precedente, perché ogni ricerca critica è ragionamento sulle conoscenze che sono contenute in una scienza; dunque essa è in senso proprio l'attività di colui che cerca i principi di una scienza, e in questo caso di colui che filosofa.

Ogni presentazione (*Darstellung*) scientifica consiste di catene sillogistiche (*Schlussketten*) e subordinazioni concettuali. Concetti e sillogismi appartengono però al modo di rappresentare logico mediato da note o rappresentazioni parziali. Questo (274) conoscere tramite note presuppone la riflessione e questa presuppone la percezione interna delle rappresentazioni. Ogni conoscenza scientifica riposa quindi sulla percezione interna delle rappresentazioni contenuta nel pensare empirico. Dunque, anche il filosofare stesso non è altro che un percepire interno, un osservare le conoscenze presenti a priori nello spirito, le quali di per sé (eccettuati i principi del modo analitico di conoscere) convengono interamente alla conoscenza immediata e non immediatamente alla conoscenza logica.

Il talento, ciò che rende propriamente filosofi, è dunque la perspicacia, cioè un buon spirito di osservazione in questo campo determinato delle esperienze interne; si giunge al corretto, significativo e conseguente filosofare molto più grazie ad un sentimento certo, corretto e preciso che non grazie al mero inferire (*Schliessen*). Questo sentimento consiste infatti nella mia capacità di cogliere in modo preciso e determinato, ovvero di percepire internamente, i concetti composti nell'esperienza interna, le cui note vengono tutte pensate solo oscuramente. (275) Solo da qui diviene possibile, da un lato, una corretta scomposizione, mentre, dall'altro, colui che pensa può

sempre continuare a trarre conclusioni spesso molto corrette, anche quando egli pensasse i principi ultimi in maniera soltanto oscura o addirittura li mancasse del tutto. Un vistoso esempio in questo senso è il *Contract social* di Rousseau.

I principi e il metodo devono invece essere stati dati preliminarmente come completamente scomposti a colui che non può che argomentare in modo corretto affinché egli possa costruire qualcosa di corretto. Ma si è detto a sufficienza su questo punto, che conduce troppo oltre l'oggetto della nostra ricerca.

Dunque l'occupazione della critica trascendentale è quella di ricercare il complesso delle nostre conoscenze a priori e di ricondurlo ai suoi principi. Ora, questa ricerca, quali che siano le conoscenze a priori che possediamo e qualunque sia il modo in cui esse sono costituite, rientra interamente nella conoscenza psicologica. Questa ricerca presuppone le conoscenze generali della costituzione dell'animo e riposa dunque completamente (276) su principi psicologico-empirici; anzi essa deve addirittura coinvolgere l'intera considerazione di quelle che Kant chiamava facoltà trascendentali dell'animo assieme al loro contenuto.

Ma proprio nel fatto che la critica trascendentale contiene la conoscenza delle conoscenze a priori risiede la ragione per la quale la si scambia facilmente con una scienza che muove (*aus*) da conoscenze a priori.

Il suo oggetto è costituito dalle conoscenze a priori, ma il suo contenuto è per lo più composto da conoscenze empiriche. I giudizi che fanno il contenuto della critica sono solo assertori; quelli apodittici ne rappresentano l'oggetto di indagine. Così io ad esempio conosco a priori e con certezza apodittica che tutti i mutamenti hanno una causa. Ma posso conoscere in modo solo assertorio dall'esperienza interna l'esistenza di questo principio fra le mie conoscenze e il modo in cui esso è fondato nel soggetto, ciò che fa parte del contenuto della critica. Alla critica non appartiene il giudizio: *tutti i mutamenti hanno una causa*, ma questo: *il cosiddetto principio di (277) causalità è condizione necessaria di una esperienza possibile*. L'autentica conoscenza filosofica è logica, trascendentale o metafisica, e sempre apodittica; la conoscenza assertoria (o psicologica) fa parte solo della dottrina elementare (critica) e non del sistema della filosofia.

Tuttavia da qui, e cioè dal fatto che io secondo le mie conoscenze a priori mi conosco empiricamente, sorge una difficoltà che ha un influsso sull'intera ricerca delle facoltà trascendentali dell'anima e sull'intera critica. Io non presuppongo solo le regole logiche del pensiero ma, siccome sono in grado attingere solo dall'esperienza, presuppongo necessariamente anche le leggi metafisiche di una esperienza possibile in generale, che però pare debbano essere dapprima provate. Ma la conoscenza a priori qui non è sottoposta a principi psicologici rispetto la validità dei suoi giudizi, ma rispetto alla sua costituzione in quanto mia conoscenza e in quanto appartenente agli stati del mio animo (278). Difatti qui non ci si mette a dimostrare i principi e le proposizioni fondamentali (*Grundsätze*) della nostra conoscenza necessaria e generale; giacché questo potrebbe avvenire solo quando essi venissero dedotti da leggi ancora superiori e più generali, cosa che riguardo ai principi non troverebbe alcuna applicazione, senza contare che sicuramente nessuno spererebbe di trarre una conclusione apodittica da premesse di natura empirica. Piuttosto questi principi devono solo essere indicati in quanto tali a partire da condizioni soggettive dell'animo; si deve quindi rendere chiaro il modo in cui tali condizioni devono necessariamente essere costituite così e non altrimenti – dacché è possibile intravedere la loro validità e il loro significato, altrimenti indeterminati, ma non propriamente nel senso che essi vengono provati, bensì solo nella misura in cui ci si orienta secondo essi. Così appare molto pertinente l'osservazione di un filosofo: la pretesa del criticismo sul dogmatismo è soltanto quella di comprendere se stesso.

Questa distinzione fra i tipi di conoscenza che fanno il contenuto della critica da quelli (279) che ne costituiscono l'oggetto potrebbe sfuggire facilmente. La critica varrebbe subito come scienza a priori da concetti e il suo autentico contenuto verrebbe incluso in un sistema di filosofia offrendo in questo modo spunto a numerosi fraintendimenti e confusioni.

Kant stesso non mi pare aver visto nettamente questa distinzione, altrimenti egli, esponendola in modo più accurato, avrebbe forse potuto allontanare alcuni vani tentativi di portare avanti la filosofia come scienza. Si veda la sua definizione del concetto di conoscenza trascendentale [KrV IV ed., pp. 25 e 80]. Qui la conoscenza è detta trascendentale, nella misura in cui certe rappresentazioni sono applicate o sono possibili semplicemente a priori; ma questa conoscenza della possibilità o dell'uso di una conoscenza a priori è pure presentata (*aufgestellt*) come una sorta di conoscenza a priori. Ora, è chiaro che noi diveniamo coscienti di una qualunque rappresentazione a priori solo mediante una percezione interna. (280) Quella che qui è stata chiamata conoscenza trascendentale è quindi conoscenza di esperienza (*Erfahrungserkenntnis*). Se questo è corretto, allora l'uso linguistico kantiano tiene insieme, nella parola trascendentale, due concetti eterogenei. Siccome questo è un caso – e non potrebbe mai darsene un secondo – in cui Kant ha mancato di distinguere concetti così importanti, sarà bene occuparsene in maniera più accurata. Una prima volta, infatti, ogni conoscenza critica viene detta trascendentale in contrapposizione alla conoscenza semplicemente filosofica a priori (dogmatica). Da questa è però completamente diversa una seconda determinazione della parola, secondo la quale il trascendentale viene contrapposto all'empirico e al trascendente; così mentre l'empirico contraddistingue tutto ciò che appartiene all'esperienza e il trascendente ciò che la oltrepassa, il trascendentale caratterizza in termini generali solo ciò che è indipendente dall'esperienza. Così Kant (*loc. cit.*) distingue l'uso trascendentale di una conoscenza a priori da quello empirico e [KdU p. XVII]¹⁷ i principi trascendentali da quelli metafisici ecc.

(281) Ma quando nei primi testi egli mantiene la parola come sinonimo di quella accezione indicata per prima – affermando che l'uso della nozione di spazio rispetto ad oggetti in generale è trascendentale –, a me pare tuttavia che la parola vada nella direzione di quello che avevo notato essere il secondo significato. La conoscenza, tanto del fatto che l'uso dello spazio è inammissibile per cose (*Dingen*) in generale, quanto del fatto che esso sia limitato ad oggetti sensibili, è trascendentale nel primo senso; ma l'uso trascendentale della conoscenza, opposto a quello empirico, è chiamato così nel secondo significato, poiché esso non tiene conto dei limiti (*Schranke*) imposti dall'esperienza. Quest'ultimo uso linguistico mi sembra molto vicino al significato assunto nel linguaggio filosofico anteriore; ma siccome Kant si serve frequentemente della parola in entrambi i sensi io non mi azzardo a limitarla ad uno solo di essi. E' sufficiente aver indicato la differenza.

(282) Un'osservazione che quasi s'impone nel guardare ai più recenti scritti di filosofia, è che nella gran parte dei tentativi filosofici condotti dopo Kant dai suoi allievi ci si è contentati di continuare a costruire sui risultati delle sue ricerche, conseguendo successi e contribuendo enormemente, se non all'estensione delle conoscenze filosofiche, perlomeno alla loro chiarificazione. Al contrario con quei tentativi in cui si cercavano i principi superiori, e attraverso i quali si intendeva soltanto dare ai lavori kantiani la veste perfetta, è stato meno presentato un qualcosa di valido universalmente, mentre maggiore si è fatta la polemica. Un motivo fondamentale per la spiegazione di questo fenomeno potrebbe ben essere la frequentissima confusione fra conoscenza critica e conoscenza metafisica a priori che abbiamo indicato.

Mi sembra che da questo profilo si possa spiegare l'errore originario di *Reinhold*; da questa stessa prospettiva credo di essere in grado di poter respingere le obiezioni di *Enesidemo*¹⁸ contro *Kant* e aggredire *Fichte*. Questo potrebbe sembrare ambizioso (283), ma *Enesidemo* contesta solo quel *Kant* che era compreso da *Reinhold*, e *Fichte* persegue a sua volta solo il metodo reinholdiano.

¹⁷ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, KA, Bd. V, pp. 181-182 [NdT].

¹⁸ G.E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*, Helmstedt 1792 [NdT].

Non è questo il luogo per occuparsene in maniera dettagliata; ma saranno tuttavia necessarie alcune osservazioni per giustificare la mia opinione.

Il pubblico sembra aver deciso che abbiamo ragione ad affermare che *Reinhold* è stato confutato da *Enesidemo*. A mio avviso il suo errore non è altro che quella falsa concezione del modo di conoscere della critica trascendentale, che egli ritiene erroneamente essere conoscenza a priori e che di conseguenza egli reputa come conoscenza metafisica nel senso visto sopra. Per osservare che *Reinhold* ha commesso questo errore, si confrontino soltanto le determinazioni di una rappresentazione a priori nella teoria della facoltà di rappresentare¹⁹. Qui si scambia evidentemente la conoscenza che prescinde da ogni conferma dall'esperienza ed è assolutamente valida, cioè la conoscenza a priori, (284) con la conoscenza di ciò che è presente nell'animo indipendentemente da ogni sua affezione sensibile (da cui emerge la percezione), che è psicologica e alla quale noi giungiamo solo su una via empirica.

A queste condizioni, fra la critica e il sistema di filosofia per *Reinhold* non rimaneva altra differenza che quella per cui la prima doveva seguire il metodo regressivo e il secondo il metodo progressivo. Egli riscontrava per l'appunto che nella critica si presentano alcune proposizioni ammesse come non dimostrate. Dunque nella critica la regressione non doveva essere ancora compiuta. Egli vi avrebbe dovuto aggiungere ancora questo compimento, mettendosi così in condizione di passare all'esposizione (*Aufstellung*) nell'ordine inverso. Questa sua compiuta scomposizione doveva allora condurre anche necessariamente ad un principio ultimo indimostrabile costituito da concetti non più analizzabili (quale membro supremo dell'unica catena data di scomposizioni analitiche) - il quale principio, poiché non si sa che farsene, è per sé evidente e collocato al di sopra di ogni fraintendimento, che gli spettano, per farla breve, tutti quei predicati che *Reinhold* gli attribuisce in maniera così minuziosa.

Ma in che modo egli raggiungeva questo punto dell'astrazione suprema? Nella scomposizione stessa non si trova nulla che potesse porgli un limite. *Reinhold* trovava un punto che secondo la sua opinione era quello supremo; ma *Fichte* e *Schelling*, che sono andati più avanti di quanto *Reinhold* non avesse fatto, lo biasimavano proprio per questo. A mio avviso *Reinhold* era già al di là di una scomposizione metafisica. Il concetto più generale è evidentemente quello di un oggetto in generale, cioè quello di una rappresentazione, per quanto questa parola possa esserne sinonimo. Ma da qui *Reinhold* andò verso il concetto di una rappresentazione in quanto questa designa qualcosa di completamente diverso da un oggetto, giungendo ad un concetto della coscienza, e con ciò ad una sfera di conoscenze, completamente eterogenei rispetto alla sfera metafisica. Egli, che prima si occupava dei più generali concetti ontologici, giunse piuttosto (e questo doveva accadere mediante scomposizione) al concetto isolato (286) di un oggetto della percezione interna: quello di una *coscienza*.

Ciò che spingeva *Reinhold* oltre il confine della metafisica nella psicologia è facile da comprendere. Il suo compito era quello di fondare l'elemento indimostrato della critica; egli doveva quindi dedurre anche tutte le distinzioni che vi si presentavano. Così ad es. gli occorreva necessariamente la distinzione fra fenomeno e cosa in sé; ma il solo fatto che questa distinzione, come vedemmo sopra, non può essere trovata in nessuna scomposizione autenticamente metafisica, lo spingeva verso concetti psicologici di cui però egli non aveva riconosciuto la natura empirica.

Siccome *Reinhold*, dunque, cercava il principio della filosofia sul terreno psicologico, va da sé che egli doveva porre alla base dell'intero edificio un fatto dell'esperienza interna. Questo doveva però dare una conoscenza a priori e così finalmente la conoscenza a priori in generale diventava una parte della conoscenza che muove dalla esperienza interna.

(287) Le idee di *Reinhold* relative all'intero sistema del nostro sapere e al modo in cui viene subordinato ad un principio superiore, che *Fichte* ha condotto ancora oltre, potrebbero essere dedotte e confutate, ma questo mi condurrebbe troppo oltre.

¹⁹ K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Prag-Jena 1789 [NdT].

Quasi tutto quanto è stato detto finora vale anche per *Fichte*. Ammettendo un'autointuizione intellettuale interiore egli ha certamente cercato di evitare l'ultima difficoltà concernente la determinazione di una conoscenza a priori. Contestare l'autointuizione intellettuale in questa sede sarebbe eccessivo; ma si tratta comunque di un punto non decisivo, perché nel corso della scomposizione esso non interviene nella distinzione fra intellettuale e sensibile ma in quella fra l'intuitivo e il logico. Per questo dico solo che *Fichte* è asceso ulteriormente sulla via della scomposizione *reinholdiana*, ritenuta a torto come filosofica, in una maniera che può essere notato con la più grande chiarezza in *Schelling*: dalla coscienza al soggetto di essa, da qui all'io (come soggetto-oggetto) (288) e finalmente all'io puro, dove si è quindi trovato un nuovo termine.

Per mezzo di questa distillazione e sublimazione filosofica è stato finalmente ottenuto, sotto il segno io = io, un gas così difficile da trattare, che nelle mani di chiunque non sia esperto si cristallizza sotto forma di proposizione, mentre si condensa, come sentimento, in nebbia; un gas che propriamente non può essere detto né argomento, né sentimento, ma solo semplicemente principio. Criticare questa dottrina, al di là del principio, dal lato del sistema sarebbe lavoro estenuante e verosimilmente sterile, poiché *Fichte* stesso dichiara che essa contraddice il punto di vista comune. Ma se si dicesse che l'oggetto trattato è psicologico e, in quanto tale, anche foriero d'errore, poiché ad esempio le facoltà da porre e da contrapporre non sono fondamentali ma facoltà ulteriormente derivate dal modo logico di rappresentare, allora questo rientrerebbe talmente poco nell'idea di un sistema che lo si degnerebbe a mala pena di attenzione. Perciò non rimane nessun'altra via (289) per confutare quella dottrina che sottopone ad esame il procedimento mediante il quale *Fichte* è pervenuto al principio.

Possiamo ben certamente accontentarci di questo, poiché decisivo è solo mettere in questione il principio di un presunto sistema filosofico, che si può certamente polemizzare quanto si vuole, mirando tuttavia per lo più a forzare le conseguenze, oppure nel migliore dei casi a distruggere il sistema senza ricostruire nulla. Nel caso presente Reinhold ha messo in circolazione un principio ripetuto da qualche filosofo, che però invero non vuol dir molto: con chi non è d'accordo con me sui principi non voglio neppure litigare, ma per chi soltanto ammette il principio, allora seguirà tutto il resto. Certo: una volta determinato il principio di una scienza filosofica, non abbiamo bisogno d'altro che delle regole logiche dell'inferenza (*des Schliessens*) e allora possiamo proseguire nella costruzione; ma la difficoltà potrebbe ben essere proprio quella di assicurare i principi.

(290) Contro quello che *Fichte* ha presentato come principio supremo si potrebbe muovere l'obiezione che esso sia soltanto ipotetico, giacché egli lo indica solo come tale, affermando che non è possibile provarlo come principio supremo. Questa replica non sarebbe però irrefutabile. Perché l'ipotetico vale solo per l'inesperto; non appena ci si pone nel corretto punto di vista, il principio deve mostrarsi da sé come l'unico possibile. Le mie ragioni contro tale principio sono già state addotte in precedenza contro *Reinhold*, poiché *Fichte* appunto ritiene erroneamente il modo di conoscere psicologico-empirico della critica come una conoscenza a priori e solo così egli giunge al suo principio. Perché, come abbiamo mostrato, egli perviene al suo punto supremo solo tramite una prosecuzione della scomposizione *reinholdiana*.

Se consideriamo sulla base di questo presupposto la proposizione *fichtiana* io = io, allora possiamo sapere in anticipo che con essa non abbiamo da comprendere altro che una proposizione psicologico-empirica che viene ritenuta filosofica. Così l'affermazione: *l'io è il principio supremo del nostro sapere e della filosofia*, non mi sembra essere altro che la proposizione secondo cui ad ogni metafisica deve precedere una critica trascendentale da principi psicologici, oppure che ogni corretta visione della natura della conoscenza a priori pretende solo una conoscenza di essa da un punto di vista psicologico; solo che questa verità è considerata da un punto di vista particolare, che è quello che abbiamo indicato.

Così *Fichte* nella sua *Dottrina della scienza* prende effettivamente le mosse, secondo un'analogia con una metafisica della natura interiore, dal concetto di un'essenza limitata, internamente attiva (l'io)

e si fida di dedurne, con l'ausilio della intuizione intellettuale interiore, l'intero sistema della filosofia.

Come la *reinholdiana* coscienza immediata, questa intuizione intellettuale gli serve appunto per introdurre come filosofici concetti empirici che sorgono dalla percezione interna (292). Solo che la nostra intuizione interna è sensibile e per nulla intellettuale, altrimenti non dovremmo neppure poter pensare il non essere dell'io, e questa intuizione non potrebbe essere intuizione di stati mutevoli, non potendo essere, cioè, intuizione di una attività limitata. *Un'attività interna limitata presuppone un limitante, un non-io*. Questo non è altro che il principio di una metafisica della natura interiore: stati mutevoli dell'attività interna presuppongono cose diverse dall'io come cause del mutamento. Ciò che è diverso dall'io viene qui chiamato in modo bizzarro non io, pur non essendo affatto assurdo che l'io sia non-io. Proprio allo stesso modo in cui io dico che tutti i corpi sono estesi, per quanto il concetto di un corpo sia diverso da quello dell'estensione, e che qualcosa di rosso può essere rotondo, per quanto il rosso non è rotondo. Questo non-io viene poi sempre scambiato con un concetto, contrapposto a quello dell'io, in maniera tale da affermare (293) che se all'io spetta un A, allora al non-io spetta un non-A, allorché si può solo affermare che deve esserci un qualche A che spetta all'io ma che deve necessariamente essere rifiutato al non-io; quest'ultimo è il caso della diversità, mentre il primo è quello della contraddizione (*Widerstreit*).

Secondo una simile veduta questa scienza non conterrebbe perciò nulla più di qualche proposizione della metafisica della natura interiore espressa in maniera strana e, oltre a questo, concetti della psicologia empirica dedotta a priori in una maniera davvero poco soddisfacente, come avveniva anche nel caso di *Reinhold* secondo la rappresentazione datane da *Enesidemo*. Il concetto del rappresentare che io conosco solo a partire dall'esperienza interna, viene ad esempio dedotto con il nome di attività ideale come attività interna riflessa che ritorna in sé. Per me è assolutamente impossibile riconoscere nel concetto di una attività interna modificata da un influsso esterno (così è caratterizzata l'attività ideale) il concetto del rappresentare, definito dal rapporto (294), esistente nell'esperienza interna, fra rappresentante, rappresentato e rappresentazione.

Il concetto metafisico generale di una attività interna si trasforma nel concetto di un'attività interna mutevole, poiché io determino il fatto che l'attività interna può subire modificazioni mediante un influsso esterno. Ogni attività interna mutevole non dovrà con ciò essere attività ideale? Se così fosse, questo sarebbe innanzitutto soltanto un giudizio sintetico tratto dall'esperienza interna.

Ma lasciamo stare le polemiche.

La critica trascendentale è dunque una scienza che muove da conoscenze empiriche e psicologiche e certamente la scienza dei modi e della fattezze delle nostre conoscenze a priori.

Le conoscenze a priori sono però di origine completamente soggettiva e appartengono alle determinazioni fondamentali e ultime dell'animo per la nostra esperienza; ma di converso tutte le conoscenze che sorgono da queste determinazioni fondamentali sono però anche conoscenze a priori.

La critica trascendentale, esaminando le nostre conoscenze a priori nel modo in cui esse pervengono all'esperienza interna in rapporto all'animo e determinando così le facoltà trascendentali dell'animo medesimo, può presentare (*aufstellen*) di bel nuovo un compiuto sistema di principi filosofici. Nel porre in una luce più chiara il modo in cui la critica trascendentale può fare tutto questo non sarà da meno, se vedo giusto, una psicologia elaborata da questo punto di vista, quale teoria delle facoltà trascendentali dell'animo umano.

Se questa fosse realizzata, allora diverrebbe subito più semplice predisporre, in conformità al concetto della conoscenza filosofica, una propedeutica della filosofia in cui potranno essere rimirate da un medesimo punto di vista sia la filosofia, come logica e metafisica, sia queste ultime secondo le tre parti della critica trascendentale.

Da qui sarebbe anche appagata la sollecitazione della filosofia elementare di indicare un punto di unificazione per l'intero sistema della filosofia. Peraltro, questa psicologia diverrebbe importante anche per la dottrina empirica dell'anima. Le conoscenze a priori, infatti, rinviano sempre a

determinazioni fondamentali dell'animo; esse possono dunque fungere nella psicologia empirica da ottima guida (*Anleitung*) per distinguere ciò che è mutevole e contingente da ciò che permane, e la critica trascendentale verrebbe ad esercitare un vantaggioso influsso sulla psicologia empirica generale (*allgemeine Erfahrungsseelenlehre*), la quale dovrà distinguersi dalle restanti parti per compiutezza e per una possibile disposizione sistematica.

Con queste idee ho cercato di lavorare sulle dette parti della psicologia con la speranza di poter contribuire in qualcosa alla critica della ragione e di richiamare ancora l'attenzione sull'influsso di questa critica sulla psicologia empirica.

Schmid, Jakob, Hofbauer, Flemming e altri hanno già lavorato sulla psicologia empirica come filosofi critici. Credo che quanto precede distinguerà a sufficienza le loro intenzioni (297) dalle mie; due di loro non si sono limitati, come faccio io, solo all'esperienza interna, ma hanno portato nel piano delle loro considerazioni anche ricerche antropologiche; eppure essi non hanno posto alla loro base alcuna precisa metafisica della natura interna. Spero salti agli occhi che io ho cercato di conciliarle entrambe.