

## **‘Antropologia’, ‘psicologia’ e ‘trascendentale’ nel pensiero di K.L. Reinhold e J.G. Fichte**

Faustino Fabbianelli  
Università di Parma  
Dipartimento di Filosofia  
faustino.fabianelli@unipr.it

### **ABSTRACT**

The paper shows how the transcendental assumptions of Kant’s Critique of Reason collects together two of the key moments that, in their various relationships, recur throughout the post-Kantian discussion: anti-psychologism respectively psychologism on the one hand, and anthropology on the other hand. Whereas the position of K.L. Reinhold’s Elementary Philosophy is characterized by a proposal for a superior factualism – that of consciousness as condition of possibility of human experience –, the arguments put forward by J.G. Fichte’s Doctrine of science intend to overcome such a transcendental psychology in order to gain back the true meaning of Kant’s critical turning point, without accepting some too formalistic restrictions.

### **1. *Trascendentalismo e antropologia in Kant***

La riforma della filosofia, teorizzata in particolare nella *Critica della ragion pura*, lascia poco spazio a dubbi intorno al carattere che un’autentica speculazione deve secondo Kant possedere. Il senso della «rivoluzione copernicana» risiede, come è noto, in un duplice assunto secondo il quale è innanzitutto vero che per un proficuo progresso della metafisica è necessario percorrere il cammino inverso a quello battuto finora, vale a dire regolare la propria conoscenza non più sugli oggetti ma, al contrario, stabilire modi e forme a priori di costituzione dell’oggettualità, in secondo luogo risulta proprio perciò illecito fermarsi ad un mero conoscere a priori o tantomeno empirico (sia esso teoretico, pratico o di altra natura), si tratta in altre parole di indicare “che e come” le rappresentazioni a priori siano in grado di essere fondamenti dell’esperienza possibile<sup>1</sup>. In questa doppia relazione tra soggetto e oggetto – un nesso ad un tempo a priori e trascendentale – consiste il carattere critico che la riflessione filosofica deve secondo Kant assumere.

---

<sup>1</sup> Cfr. al riguardo la *Critica della ragion pura*, A 56/B 80: *Kant’s gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer (poi de Gruyter) 1900 sgg. (Ak), rispettivamente vol. 4, pp. 50-51; vol. 3, pp. 77-78.

All'interno di un tale parametro speculativo sembra *prima facie* difficile poter giustificare un discorso intorno all'antropologia. Parlarne implicherebbe infatti dover proporre una tesi di valore a priori e trascendentale. Kant, nella Prefazione alla sua *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), è tuttavia molto chiaro nell'affermare che una dottrina della conoscenza dell'uomo può essere o di natura fisiologica oppure di natura pragmatica. Laddove la prima indaga l'uomo come un prodotto naturale, la seconda ne tratta come di un essere libero. Se l'una si ferma alla ricerca delle cause naturali delle facoltà umane – in ciò ponendosi come spettatrice delle proprie rappresentazioni arzigogolate, dal momento che la conoscenza empirica che essa possiede è limitata e lascia con ciò trasparire l'inutilità di ogni sottigliezza teoretica –, l'altra si avvale delle osservazioni e delle scoperte fisiologiche per rivolgere l'attenzione all'uomo come cittadino del mondo<sup>2</sup>. In entrambi i casi non si tratta di una indagine a priori-trascendentale, nel senso indicato dalla *Critica della ragion pura*, siamo piuttosto di fronte al resoconto filosofico di come l'uomo possa empiricamente trarre frutto dalle proprie conoscenze per forgiarsi delle massime altrettanto empiriche dell'agire nel mondo e in rapporto con gli altri uomini.

Anche l'antropologia morale di cui Kant parla nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) richiede di venir compresa come la parte empirica dell'etica, laddove invece la parte razionale è costituita dalla morale. Solo mediante una netta suddivisione dei diversi ambiti del sapere che ne salvaguardi i confini è infatti possibile evitare malintesi che ostacolano il progresso nella fondazione delle singole scienze. Anche in tale operazione di distinzione dei domini consiste l'analisi critica voluta da Kant<sup>3</sup>.

## 2. *Antropologismo e antipsicologismo in Kant*

Il risvolto di un tale assunto speculativo sui significati da attribuire ai concetti di “trascendentale” e di “antropologia” è almeno duplice: 1) dal punto di vista storico, si deve sottolineare come i pensatori contemporanei a Kant si trovarono a confrontarsi con un restringimento dell'uso del trascendentale all'ambito dell'a priori che si univa in maniera strutturale alla tesi secondo la quale ad una indagine antropologica è demandato il compito di stabilire soltanto nessi empirici. 2) Dal punto di vista sistematico, si pose sempre più forte la necessità di aggirare i vincoli posti dalla riflessione kantiana, facendo leva su un concetto diverso in quanto più ampio di “trascendentale”, che fosse anche in grado di rendere conto di un discorso differente intorno alla conoscenza dell'uomo.

---

<sup>2</sup> Ak, vol. 7, pp. 119-120.

<sup>3</sup> Ak, vol. 4, pp. 388-390.

In relazione ad una tale evoluzione storico-sistematica, sono ancora due i momenti teorici da tenere ben presenti. In primo luogo, ad osservare il vocabolario filosofico di Kant, in particolare quello presente nelle opere principali – che sono poi anche quelle che i suoi contemporanei conobbero –, risalta subito agli occhi come il problema della conoscenza, per parlare ad esempio della *Critica della ragion pura* o dei *Prolegomeni*, o la questione morale, per riferirsi invece alla *Fondazione della metafisica dei costumi* e alla *Critica della ragion pratica*, vengano impostati come tematiche da indagare in riferimento all’uomo. Una tale connessione non pare concernere soltanto l’oggetto di ricerca ovvero il soggetto conoscente-agente, ma sembra riguardare anche il valore della ricerca medesima. In altri termini, il “trascendentale” non può fare a meno di un discorso antropologico, se con ciò si intende dire che il problema della costituzione del mondo teoretico-pratico – ma ciò vale naturalmente anche per le riflessioni concernenti l’estetica, la religione o la storia – non è scisso da un riferimento alla natura dell’uomo. Alcuni passi esemplificano bene quello che ho appena detto. Secondo i *Prolegomeni*, la questione di come sia possibile la natura può ricevere una risposta dal punto di vista materiale, allorché ci si riferisce alla natura dell’uomo e, in particolare, al modo in cui viene affetta la sua sensibilità; anche dal punto di vista formale è imprescindibile il riferimento alla «costituzione del *nostro* intelletto, per la quale tutte [le] rappresentazioni del senso vengono necessariamente riferite ad una coscienza»<sup>4</sup>. La *Critica della ragion pura* sostiene poi che la nozione di «intuizione» può essere spiegata a partire dalla datità dell’oggetto, «il che è, a sua volta, possibile, *per noi uomini almeno*, solo se l’oggetto agisce, in qualche modo, sul nostro animo»<sup>5</sup>.

In riferimento ad una tale connessione che lega il “trascendentale” con l’“antropologico” è importante sottolineare, d’altro lato, come essa non incida, in linea di principio, sulla questione della validità che Kant vuole indagare. In altri termini, parlare dell’uomo e della sua natura come delle premesse per discorsi critici sulla conoscenza e sulla morale non esclude necessariamente che quello proposto da Kant sia un assunto di validità e di costituzione dell’esperienza possibile. L’indubbia coloritura antropologista presente nel discorso kantiano non deve cioè essere intesa come una forma di psicologismo, in base al quale il momento della validità troverebbe la propria giustificazione ultima in quello della fattualità. Ciò non toglie, tuttavia, che i suoi contemporanei, in particolare i primi seguaci della nuova filosofia (basti ricordare qui i nomi di Ludwig Heinrich Jakob e di Friedrich Gottlob Born) modificassero il

---

<sup>4</sup> Ak, 4, 318; tr. it.: I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, a cura di P. Martinetti, Milano 1995, p. 153; il corsivo è mio.

<sup>5</sup> B 33; tr. it.: I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chioldi, Torino, Utet 1986, p. 97. Corsivo mio.

trascendentale kantiano non solo in senso antropologico, ma lo facessero anche diventare un vero e proprio psicologismo<sup>6</sup>.

Sempre in relazione all'evoluzione delle nozioni di "trascendentale" e "antropologia", così come dei loro nessi teorici, c'è in secondo luogo da osservare un utilizzo kantiano del secondo termine che ben individua e prefigura un senso più ampio del medesimo con il quale possono essere caratterizzate, in maniere differenti, sia la Filosofia elementare di Karl Leonhard Reinhold sia la Dottrina della scienza di Johann Gottlieb Fichte. Nella Riflessione 903 Kant osserva che, per conoscere se stesso, al dotto delle scienze serve un occhio critico. Al riguardo, non basta conoscere molte discipline, è sufficiente invece «l'autoconoscenza dell'intelletto e della ragione» – conoscenza questa che Kant chiama «*Anthropologia transcendentalis*»<sup>7</sup>. Considerando che l'assunto filosofico introdotto dalla "rivoluzione copernicana" non tratta, come si è visto, delle cose, ma delle forme a priori attraverso le quali gli oggetti vengono a costituirsi, risulta plausibile modularne il campo d'indagine proprio nei termini dell'antropologia trascendentale di cui Kant parla nella sua Riflessione. È chiaro poi che questa conoscenza di sé che tanto l'intelletto quanto la ragione acquistano grazie alla riflessione critica ben delimita quel perimetro d'indagine che è proprio di molte delle filosofie postkantiane. A prescindere da una tale trasformazione del trascendentale in senso antropologico, rimane da stabilire di volta in volta, e per ogni singolo assunto speculativo, se ci si trovi di fronte ad una forma più o meno velata di psicologismo. Vedremo che attraverso le differenze che possono essere stabilite nella relazione che unisce la questione antropologica con quella della psicologismo si definisce non soltanto l'identità teorica della Critica kantiana, di cui si è già detto, ma anche quella della Filosofia elementare di Reinhold e della Dottrina della scienza di Fichte.

### 3. Tra psicologia trascendentale e antropologismo: la Filosofia elementare di K.L. Reinhold

Dopo aver individuato due dei momenti che costituiscono il plesso speculativo che a noi interessa – per un lato l'antropologismo del trascendentale kantiano che esclude tanto lo psicologismo, con il quale il tema della validità dell'esperienza possibile viene scambiato con quello della fattualità dei principi costitutivi dell'oggettualità, per l'altro lato il significato empirico da attribuire alla nozione di antropologia, per come essa viene definita da Kant nelle opere

---

<sup>6</sup> Al riguardo, mi permetto di rimandare al mio *Coscienza e realtà. La Filosofia elementare di Karl Leonhard Reinhold come psicologia trascendentale*, di prossima pubblicazione nelle Edizioni della Normale di Pisa.

<sup>7</sup> Ak, vol. XV/1, p. 395.

maggiori, in opposizione al concetto di antropologia trascendentale di cui egli parla in una delle sue Riflessioni –, possiamo ora rivolgere l’attenzione ai modi in cui i medesimi si intrecciano tra loro nel pensiero di Reinhold, contribuendo così a definirne l’assunto speculativo che lo sorregge.

Al riguardo è interessante una presa di posizione dello stesso Reinhold in relazione al valore dell’operazione filosofica condotta da Kant con la sua *Critica*. Nella sua prolusione all’Università di Jena, intitolata *Ueber den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten* e uscita sul «Teutscher Merkur» del febbraio 1788, egli paragona la *Critica* kantiana ad una «psicologia scientifica o superiore». È tramite essa che è divenuto possibile – così Reinhold – indagare la «natura della nostra *facoltà della rappresentazione* in generale» in una maniera che fosse ad un tempo empirica e apriori. Se infatti un discorso intorno alla struttura della facoltà rappresentativa non può far a meno dell’osservazione e dell’esperienza – e ciò vuol essere sottolineato dal carattere scientifico della *Critica* come psicologia –, è dall’altra parte altrettanto vero che una tale indagine deve essere condotta non a partire dall’esperienza ma mostrando come l’esperienza sia possibile<sup>8</sup>.

Di tale scritto colpisce, per quel che ci riguarda, il doppio avvicinamento del concetto di rappresentazione per un lato alla psicologia, – è infatti di una *facoltà* che si parla –, per l’altro lato all’antropologia – è infatti della *nostra* facoltà rappresentativa che in fondo si tratta. Qui si vede bene in che misura la speculazione reinholdiana affondi le sue radici ad un tempo in una concezione che senza voler escludere l’antropologismo nel senso precedentemente esposto intende dar conto di concetti che rientrano nel dominio della psicologia.

Sarebbe senz’altro sbagliato comprendere una tale coloritura ‘psicologica’ della Teoria della facoltà della rappresentazione – a partire dal 1790 ridenominata Filosofia elementare – solo nel senso dell’oggetto trattato, come se Reinhold volesse dire che il discorso filosofico deve occuparsi soltanto di facoltà umane, tutte riconducibili alla facoltà rappresentativa. Il senso psicologico dell’assunto reinholdiano ha invece a che fare anche con il modo in cui di tali oggetti si può e deve parlare. Una tale comprensione filosofica fa parte di quella tesi speculativa sul soggetto e sul mondo che vorrei chiamare *psicologia trascendentale*: per la Filosofia elementare di Reinhold non si tratta infatti di mettere in luce le strutture contingenti delle facoltà umane, un assunto del genere sarebbe di tipo psicologico-empirico, risponderebbe in altre parole alla questione kantiana del *quid facti* (esponenti di tale concezione della filosofia sono, come si è detto, «amici della filosofia kantiana» quali L. H. Jakob o F. G. Born, ma anche «nemici» della medesima quali A. Weishaupt o J. F. Flatt); essa intende al contrario dar conto delle condizioni di possibilità dell’esperienza

---

<sup>8</sup> K.L. Reinhold, *Ueber den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten*, «Der Teutsche Merkur», febbraio 1788, pp. 167-83.

umana, collocarsi pertanto sul livello del *quid iuris*, impostando tuttavia la questione della validità a partire dall'ammissione di una datità, di un fatto superiore quale è la coscienza. Il tema della normatività viene qui non più risolto facendo riferimento a realtà empiriche quali l'organizzazione del corpo o della mente umana, ma piuttosto alla realtà trascendentale della coscienza. La psicologia trascendentale di Reinhold è pertanto una forma di psicologismo, dal momento che giustifica le condizioni di possibilità dell'esperienza sulla base della fattualità delle facoltà umane.

Ad illustrazione di quanto appena detto può essere brevemente indicata la maniera in cui Reinhold motiva la deduzione dei concetti puri dell'intelletto, confrontandola poi con l'argomentazione kantiana. Si vedrà così come all'antipsicologismo kantiano corrisponde uno vero e proprio psicologismo in Reinhold. Al riguardo, si sa come Kant avesse distinto tra una deduzione metafisica e una deduzione trascendentale delle categorie; laddove la prima intendeva offrire un filo conduttore per reperire il numero e le caratteristiche dei differenti concetti intellettivi sulla base delle diverse funzioni dell'intelletto, dimostrandosi in ciò quale riflessione filosofica che esula dalla *quaestio iuris*, dal momento che non tratta della questione della validità delle categorie rispetto all'esperienza possibile, la seconda si incaricava invece proprio di rispondere alla domanda di diritto.

Secondo Reinhold, non sussiste invece alcuna differenza tra deduzione metafisica e deduzione trascendentale delle categorie, visto che già la questione del filo conduttore per l'enunciazione della tavola delle categorie offrirebbe l'autentica deduzione giuridica dei concetti puri dell'intelletto. Egli pensa cioè che la determinazione dei modi dell'unità oggettiva presente nei giudizi costituisca di per sé la risposta alla questione trascendentale. Se infatti la relazione tra rappresentazione e oggetto della rappresentazione deve essere compresa come necessaria e incondizionata, dal momento che una rappresentazione è tale perché rappresenta qualcosa ed un oggetto rappresentato non sarebbe tale se non si riferisse ad una rappresentazione, se in altri termini è impossibile o contraddittorio postulare l'esistenza di un concetto puro dell'intelletto senza l'oggetto corrispondente, allora anche la domanda di validità del riferimento delle categorie agli oggetti dell'esperienza – questione in cui si compendia propriamente la domanda kantiana del *quid iuris* – finisce per perdere di senso. Solo nella distanza che intercorre tra lo stabilire da un lato la necessità della relazione oggettuale delle categorie, dall'altro lato il riconoscere che il rapporto in questione non è automaticamente garantito come lo è quello che sussiste tra le forme della sensibilità e gli oggetti dell'esperienza – che insomma sia possibile che gli oggetti ci vengano dati senza le forme dell'intelletto, come invece non può avvenire nel caso degli oggetti in rapporto allo spazio e al tempo – si apre infatti il problema della deduzione trascendentale. Se dunque, come Reinhold

ritiene che sia, la relazione tra concetto puro dell’intelletto e oggetto dell’esperienza può trovare la sua spiegazione teorica a partire dalla necessità del riferimento della rappresentazione all’oggetto, per come esso si dà nel fatto della coscienza, allora è chiaro che la *quaestio iuris* kantiana non concerne più il carattere prescrittivo, tutto da giustificare, delle categorie rispetto all’esperienza oggettuale, ma soltanto la descrizione di come la coscienza si dà realmente nella sua fattualità. Avendo pertanto la coscienza una certa natura, per la quale in essa ad una rappresentazione si uniscono e si oppongono un oggetto ed un soggetto<sup>9</sup>, è assicurata anche la validità incondizionata del rapporto rappresentazione-oggetto, di cui intende propriamente parlare la deduzione trascendentale delle categorie<sup>10</sup>.

#### 4. L’evoluzione psicologista del pensiero trascendentale in K.L. Reinhold

Reinhold giunge solo lentamente alla chiara consapevolezza che la filosofia trascendentale sia in definitiva una psicologia trascendentale nel senso sopra determinato. All’interno delle sue opere jenesi è possibile individuare su questo punto tre tappe differenti che testimoniano di questa lenta evoluzione. Tutte hanno a che fare con la definizione e valutazione del compito da attribuire alla psicologia, tanto nel suo carattere empirico quanto in quello razionale. In questo confronto con una suddivisione teorica che era stata proposta per la prima volta da Christian Wolff è possibile anche individuare lo stretto legame che unisce Reinhold al patrimonio concettuale della *Aufklärung*.

1) A conclusione del primo articolo inserito nel primo volume dei *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse* (1790) Reinhold propone uno schema di ripartizione della filosofia. Quest’ultima, da intendersi come la scienza di ciò che viene determinato nella semplice facoltà della rappresentazione, si distingue in filosofia pura – che tratta dell’assolutamente necessario ovvero di ciò che può essere determinato soltanto all’interno della facoltà rappresentativa – e in filosofia empirica – che tratta invece dell’ipoteticamente necessario ovvero di ciò che viene determinato anche al di fuori della medesima facoltà. Laddove la psicologia empirica viene fatta implicitamente rientrare nel dominio a posteriori della filosofia, la psicologia razionale appartiene alla

---

<sup>9</sup> Una delle più chiare formulazioni del «principio di coscienza» la si trova nel primo volume dei *Beiträge* jenesi: cfr., nell’edizione da me curata per Meiner (Hamburg 2003), la p. 113.

<sup>10</sup> Per la deduzione trascendentale dei concetti puri in Reinhold si vedano in particolare i paragrafi LXIX-LXXIII del *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Prag und Jena 1789); nell’edizione italiana da me curata per Le Lettere (*Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*, Firenze 2006) si vedano le pp. 249-266.

filosofia teoretica, da intendersi come la scienza di ciò che è determinato nella facoltà della rappresentazione per quel che concerne il rapporto tra le rappresentazioni e gli oggetti rappresentati, e può essere definita come «la scienza della sostanza del soggetto rappresentante, la quale è rappresentabile solo attraverso la ragione»<sup>11</sup>.

Questa differente valutazione della psicologia empirica e della psicologia razionale la si ritrova anche nel primo volume dei *Briefe über die Kantische Philosophie* (Leipzig 1790); riprendendo in ciò l'assunto kantiano, Reinhold ritiene fino al 1790 che mentre la prima forma di psicologia costituisce un sapere solo ipoteticamente necessario, privo di ogni universalità, la forma razionale di essa rientri a tutti gli effetti nella parte pura della Filosofia elementare, del cui oggetto non è tuttavia possibile avere alcuna conoscenza.

2) Con lo scritto *Über das Fundament des philosophischen Wissens* del 1791 comincia un ripensamento da parte di Reinhold intorno allo statuto delle due forme di psicologia, più in generale sul carattere che contraddistingue questa disciplina in senso lato. Se è vero che nell'opera dedicata al fondamento della filosofia si ritrovano ancora passi che parlano della psicologia empirica in termini di opposizione rispetto alla filosofia – ciò che venne guadagnato da quella con le ricerche filosofiche condotte in Inghilterra, è stato perduto da questa in termini di necessità ed universalità, questa la tesi sostenuta al riguardo –, è tuttavia da rilevare come l'allargamento della prospettiva concettuale che Reinhold vuole condurre nei confronti della *Critica* kantiana, da considerare come una semplice propedeutica all'autentica scienza della filosofia senza appellativi, vada di pari passo con una rivalutazione dell'aspetto empirico proprio della ricerca psicologica. Poiché per la Filosofia elementare si tratta di fondare la parte empirica della filosofia a partire da quella pura, anche la nuova Architettura della *Fundamentalschrift* ritiene di poter recuperare, riformandole, non soltanto la psicologia razionale ma anche la psicologia empirica, nella misura in cui entrambe possono esser considerate come scienze derivate dalla Filosofia elementare in generale<sup>12</sup>.

3) È tuttavia nel 1792 che Reinhold giunge ad una nuova valutazione della psicologia. I testi che testimoniano di questa nuova tappa del suo pensiero sono per un lato la recensione che egli redige della *Empirische Psychologie* di C. C.

---

<sup>11</sup> K.L. Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Faustino Fabbianelli, Hamburg, Meiner 2003, p. 65 (ed. or. p. 90); tr. it.: K.L. Reinhold, *Concetto e fondamento della filosofia*, a cura di Faustino Fabbianelli, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2002, p. 53.

<sup>12</sup> C.L. Reinhold, *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens nebst einigen Erläuterungen über die Theorie des Vorstellungsvermögens*, Jena, Mauke 1791, pp. 122, 128 (rist. an. a cura di Wolfgang H. Schrader, Hamburg, Meiner 1978); tr. it.: K.L. Reinhold, *Concetto e fondamento della filosofia*, cit., pp. 133, 136.



E. Schmid per la «Allgemeine Literatur-Zeitung» (nn. 86-87, 2 e 3 aprile 1792, coll. 1-14), per l'altro lato il secondo volume dei *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse* pubblicato a Jena nel 1794. Confrontandosi con il testo di Schmid, Reinhold ritiene innanzitutto, a differenza di due anni prima, che la Critica della ragione abbia reso possibile la riforma dell'intera psicologia, tanto nella sua parte razionale quanto nella sua parte empirica. Discutendo poi la proposta avanzata da Schmid di suddividere la psicologia in empirica, nella misura in cui essa deriverebbe solo e immediatamente dall'esperienza, in razionale, in quanto pur traendo il proprio materiale dall'esperienza procederebbe a priori, e in trascendentale, nel senso che avanzerebbe assolutamente e interamente a priori (in ciò identificandosi con la psicologia razionale di cui aveva parlato Kant nella sua *Critica della ragion pura*), Reinhold propone una duplice correzione della tesi schmidiana: la razionalità della psicologia può essere difesa solo se si ammette che il suo oggetto non è costituito dall'anima come cosa in sé ma dal soggetto assoluto considerato come noumeno; l'assolutezza dell'apriori proprio della psicologia trascendentale in senso schmidiano è ancora troppo generalmente determinata, dal momento che può essere intesa sia come la condizione necessaria e sufficiente per la costituzione dell'esperienza empirica sia come il principio meramente euristico per le indagini a posteriori. Queste le parole di Reinhold: «Con *psicologia trascendentale* il recensore preferirebbe intendere la scienza *pura* della facoltà rappresentativa, conoscitiva e appetitiva (dalla quale la psicologia empirica ricava e ha *per la prima volta* ricavato con il sig. S. [sc. Schmid, F.F.] nientemeno che i suoi principi guida) e sarebbe perciò favorevole a continuare a indicare con quella *razionale* nient'altro che la scienza del *soggetto rappresentante* in quanto tale»<sup>13</sup>.

Il secondo volume dei *Beiträge*, in particolare nel suo secondo articolo intitolato *Systematische Darstellung der künftigen und der bisherigen Metaphysik*, prosegue sulla linea adottata dal recensore del libro di Schmid, distinguendo una psicologia razionale, che è trascendente nella misura in cui pretende di parlare del soggetto inteso come cosa in sé, una psicologia empirica, che indaga a posteriori le facoltà del soggetto rappresentante, e infine una psicologia trascendentale, che invece si occupa delle facoltà del medesimo soggetto dal punto di vista dell'apriori, in particolare nel loro valore di condizioni di possibilità dell'esperienza.

Se ora si presta attenzione a come in particolare la psicologia trascendentale viene definita, risalta chiaramente agli occhi che nel suo carattere trascendentale e nella sua purezza di scienza della «facoltà rappresentativa, conoscitiva e appetitiva», essa si identifica, più o meno dichiaratamente, con la Filosofia elementare in generale. Il trascendentalismo del pensiero kantiano acquista in Reinhold una coloritura psicologica; il suo diventare psicologia trascendentale

<sup>13</sup> ALZ, n. 86, 2 aprile 1792, col. 3.

implica propriamente che ciò che Kant aveva identificato come condizione di possibilità dell'esperienza diventa, attraverso una trasformazione in senso psicologista, una fattualità indeducibile: la coscienza insieme alle sue facoltà.

### 5. *Antipsicologismo e antropologismo nella Dottrina della scienza di J.G. Fichte*

Fichte ha a più riprese dichiarato apertamente che la filosofia trascendentale esposta nella Dottrina della scienza non ha nulla a che vedere con la psicologia<sup>14</sup>. Il principio dell'intero sistema filosofico ne costituisce una dimostrazione inconfutabile; formulato nei termini di *Tathandlung* (atto), esso intende infatti opporsi proprio al principio reinholdiano della filosofia costituito dalla *Tatsache* (fatto) della coscienza. Rispondendo alle critiche avanzate da Gottlob Ernst Schulze nel suo *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skeptizismus gegen die Anmaaßungen der Vernunftkritik* del 1792, Fichte rileva nella propria recensione del testo schulzeano come il principio di una ben fondata filosofia trascendentale non sia affatto formale ma reale e come l'atto che lo definisce venga prima di ogni fattualità<sup>15</sup>. Che dunque la filosofia non possa fondarsi su uno stato di fatto, che il suo cominciamento sia al contrario un'attività, significa che il pensiero filosofico non pone affatto un problema di essere, ma una questione di validità dell'essere. Si tratta pertanto di spiegare le varie forme dell'esperienza consaputa deducendole dall'Io come attività assoluta: «Cos'è il sapere in quanto sapere e quali sono le sue condizioni di possibilità?» – questa la domanda da cui prende le mosse la Dottrina della scienza. Per far ciò è necessario un libero atto di scelta con il quale chi riflette astrae dalla contingenza dei propri saperi molteplici al fine di dedurli come il condizionato di certe condizioni. La Dottrina della scienza, ovvero la dottrina di ciò che è scienza, si definisce pertanto come quel sistema organico delle differenti condizioni di possibilità del sapere in quanto sapere. Rivelandosi in ciò come una riflessione di grado superiore allo stesso sapere in generale e alle varie forme di sapere contingenti, il pensiero filosofico ne delinea i tratti e i presupposti principali, mostrandosi così nel suo carattere di autentica *philosophia prima* in grado di fondare le varie scienze i cui oggetti sono appunto le diverse realtà o esperienze consapute.

Nel suo ribadire il senso della rivoluzione copernicana operata dalla Critica kantiana, il filosofo trascendentale deve secondo Fichte cogliere il momento

---

<sup>14</sup> Si veda al riguardo ad es. il *Sonnenklarer Bericht* del 1801: *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA), hg. von R. Lauth e altri, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1962 sgg., in particolare vol. II, 6, p. 358.

<sup>15</sup> GA I, 2, p. 46.

assoluto che sta a fondamento del rapporto tra soggetto e oggetto di cui quella rivoluzione parla. In tal modo, il pensiero filosofico mira ad una ricostruzione genetica (che per il punto di vista dell’Io che agisce in tale ricostruzione costituisce invece una vera e propria costruzione) di tutto quello che si presenta come dato della coscienza empirica. In altri termini, il filosofo ricostruisce e attualizza una attività assoluta, quella dell’Io ovvero del sapere assoluto, ripercorrendone le tappe della sua posizione.

Questo chiaro antipsicologismo della Dottrina della scienza non esclude tuttavia la presenza al suo interno di tematiche psicologiche e antropologiche. Per Fichte, infatti, si tratta di pensare l’Io nella totalità delle sue esperienze; dell’essere razionale finito, di cui parla propriamente la filosofia, devono cioè essere spiegati geneticamente, pertanto non solamente descritti nella loro fattualità, i caratteri principali che contraddistinguono le sue diverse esperienze. Se la conoscenza che viene in tal modo proposta non è fattuale ma trascendentale, nondimeno molta parte dei momenti che ne sono parte integrante rientra nel patrimonio concettuale tanto della psicologia, quale scienza del cosiddetto senso interno, quanto dell’antropologia, quale disciplina che si occupa in particolare del rapporto tra l’anima e il corpo.

## 6. *Una nuova antropologia trascendentale*

Si delinea così una visione del mondo che può essere definita *antropologico-trascendentale*: il compito di essa consiste nel rendere conto degli elementi costitutivi della natura umana in termini di condizioni di possibilità dell’autocoscienza e pertanto dell’esperienza in generale. Essa intende oltrepassare la concezione troppo ristretta del trascendentale kantiano, per la quale invece il sapere del mondo, quale autentico oggetto della filosofia, comportava non soltanto in negativo di impedire che la ragione speculativa si avventurasse al di là dei limiti dell’esperienza, ma in positivo anche un *restringimento* nell’uso di essa<sup>16</sup>.

Se si prende ad esempio il nesso che lega la rivoluzione copernicana con la fondazione della morale, risulta evidente come il proposito di un’etica pura sia secondo Kant realizzabile solo tramite la distinzione tra ciò che è solo pensabile (noumeno) e ciò che è anche conoscibile (fenomeno), che di quel ribaltamento del rapporto tra soggetto e oggetto costituisce una conseguenza diretta. Convinto di poter procedere senza una critica della ragione pura, il dogmatismo della vecchia metafisica avanza a parere di Kant la pretesa «di procedere unicamente con una conoscenza pura fondata su concetti (filosofici), secondo princìpi quali la ragione ha da lungo tempo in uso, senza tuttavia rendersi con-

---

<sup>16</sup> *Critica della ragion pura*, B IX-XXVI: Ak, III, pp. 8-16.

to del modo e del diritto con cui vi sia pervenuta». Il «celebre Wolff» diventa così agli occhi di Kant l'esempio per eccellenza di un pensatore che avrebbe potuto fare della metafisica una scienza se, oltre che dare definizioni e condurre deduzioni, «avesse provveduto a prepararsi preliminarmente il terreno mediante la critica dell'organo, ossia della ragion pura stessa»<sup>17</sup>. Si deve dunque riconoscere che un'etica trascendentale non può essere fondata né su una psicologia razionale, dal momento che quest'ultima dà luogo soltanto a paralogismi della ragione, né su una psicologia empirica, che ha invece piuttosto a che fare con una antropologia pratica. Wolff, non operando una preliminare critica della ragione, ha proprio perciò ritenuto di poter fondare una «filosofia pratica universale» che trattasse non di una volontà pura, ma al contrario di una volontà in generale; in ciò, egli ha anche pensato che una tale fondazione non fosse possibile senza riferirsi alle condizioni che la regolano e che «sono desunte dalla psicologia»<sup>18</sup>.

Di contro alla delegittimazione kantiana del valore della psicologia per la fondazione dell'etica trascendentale Fichte contempla la possibilità di recuperare molta parte della concettualità ‚dogmatica‘ presente in alcuni dei sistemi prekantiani – un autore fondamentale è al riguardo Ernst Platner, sui cui *Philosophische Aphorismen* Fichte ha a più riprese condotto le proprie lezioni di logica e metafisica<sup>19</sup> –, al fine di proporre una morale che sia non soltanto pura ma anche concreta<sup>20</sup>. Fondamento teorico di questa ripresa e di questa trasformazione della vecchia metafisica è quella concezione antropologico-trascendentale di cui si diceva, la quale senza voler rinunciare ad una indagine critica si dimostrerebbe in grado di parlare dell'essere razionale finito, ovvero dell'uomo, in tutta la sua complessità.

Si assiste qui ad una riconfigurazione dell'antropologia che si delinea secondo due caratteristiche principali: semplificazione e riduzionismo speculativo. In base alla prima, diventa possibile utilizzare correttamente alcuni termini filosofici solo tenendo presente la linea di demarcazione tra il pensabile e il co-

<sup>17</sup> *Ivi*, B XXV-XXXVII: Ak, III, pp. 16-22; tr. it. cit., pp. 52-56.

<sup>18</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: Ak, IV, pp. 388-390; tr. it.: I. Kant, *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet 1970, pp. 44-47.

<sup>19</sup> Al riguardo mi permetto di rimandare al mio *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J. G. Fichte*, Genova, Pantograf 1998, pp. 32-50.

<sup>20</sup> Claudio Cesa ha più di ogni altro messo chiaramente in evidenza l'importanza del patrimonio concettuale dell'*Aufklärung* per la discussione filosofica postkantiana: cfr. *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna, il Mulino 1992. Di «moralità concreta» come di uno degli obiettivi principali della filosofia pratica di Fichte, nel suo confronto con Kant, ha parlato Luca Fonnesu: *Per una morale concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Bologna, il Mulino 2010. Sulla discussione tra Kant e Fichte, sempre in relazione al pensiero etico, si veda C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Bologna, il Mulino 1995.

noscibile. Partendo dal fondamento dell’intera filosofia, che secondo il modello jenese della Dottrina della scienza sarebbe costituito dall’Io, si deducono quei concetti che ne dipendono e che sono insieme ad esso condizioni di possibilità dell’esperienza. Dell’anima, ad esempio, non è più lecito dimostrarne l’immortalità; essa può essere tuttavia intesa come ciò che si trova a mezzo tra lo spirito (*Geist*) e il corpo (*Körper*), ovvero come ciò che individua l’Io empirico<sup>21</sup>.

Questa semplificazione della concettualità metafisico-dogmatica, in base alla quale ogni termine in gioco deve essere giustificato in relazione al fondamento dell’intera filosofia, ovvero all’Io, rappresenta evidentemente una riunificazione del patrimonio concettuale dell’intera antropologia. Ciò trova la propria ragione esplicativa in un assunto riduzionistico, in base al quale è solamente rispetto all’egoità (*Ichheit*) quale loro centro che ricevono un significato trascendentale – quello di condizioni di possibilità dell’esperienza – tanto le facoltà quanto le funzioni proprie dell’essere razionale finito. Tale riduzionismo possiede nella speculazione fichtiana un carattere ben determinato, in base al quale il discorso antropologico può in definitiva essere condotto in relazione alla nota morale che identifica l’Io in generale.

Rispetto alla discussione se si diano rappresentazioni soltanto consce (Locke, Reinhold) o anche inconscie (Leibniz, Crusius, Platner), ad esempio, Fichte si pone dalla parte degli ultimi, argomentando nella nuova terminologia critica che accanto a quelle rappresentazioni inconscie costituite dalle intuizioni, si danno – attraverso la presa di coscienza da parte dell’Io – anche quelle rappresentazioni coscienti costituite dai concetti. Questa distinzione non sarebbe ora possibile se l’Io non si ponesse *come* tale, non si determinasse cioè riflettendo su di sé, dando luogo, dal punto di vista teoretico, al principio di non contraddizione – l’Io che si sa come Io è identico a sé medesimo e sta alla base della legge della non contraddittorietà –, e all’imperativo categorico, dal punto di vista pratico – ponendosi come tale, l’Io si riconosce in opposizione a qualcosa di diverso da lui, il Non-Io, che egli deve (*soll*) superare per ritornare a sé.

Anche rispetto ai concetti di «sentimento» e di «facoltà di desiderare» vale la coloritura morale di cui si è appena detto. Tanto il primo – che non può essere solo riconosciuto nella sua fattualità aposteriori, giacché ciò rimanderebbe ad un influsso dogmatico delle cose esterne sull’Io, ma deve invece essere trascendentalmente dedotto a partire dall’egoità stessa, nei termini della coscienza di una attività «frenata» dell’Io medesimo – quanto la seconda non rappresentano soltanto delle componenti essenziali dell’organizzazione corporea, ma hanno anche e in primo luogo a che vedere con la questione di come il corpo debba (*sollen*) articolarsi, di quale sia cioè l’uso che ne è lecito fare.

---

<sup>21</sup> GA II, 4 S, p. 21.

La concezione antropologico-trascendentale dà qui vita ad una nuova antropologia di tipo trascendentale; a differenza del Kant delle opere maggiori, e in continuità invece con la *Aufklärung*, il discorso intorno ai costumi e all'uomo (ovvero all'essere razionale finito) si uniscono sotto il segno dell'autonomia (*Selbsttätigkeit*) dell'Io puro. Qui non si tratta più semplicemente dell'antropologia come scienza teoretica che tratta del rapporto tra corpo e anima, né dell'antropologia come disciplina pratica che indaga le note che distinguono l'essere umano da altri esseri viventi, al fine di riconoscerne ad esempio la capacità di utilizzare il linguaggio o di agire secondo un fine<sup>22</sup>, quanto piuttosto di una forma di antropologia del tutto nuova, nella quale prioritaria è la conoscenza che l'Io ha in primo luogo di se stesso e poi, per suo tramite, anche degli oggetti. Di questa forma del conoscere, che è per Fichte, in definitiva, l'autentico conoscere filosofico, dal momento che ha come soggetto e oggetto la ragione stessa, aveva parlato come si è visto anche Kant, allorché a proposito della «conoscenza di sé propria dell'intelletto e della ragione» aveva utilizzato proprio il termine *anthropologia transcendentalis*<sup>23</sup>. La Dottrina della scienza si pone qui chiaramente nel solco individuato da Kant in una delle sue Riflessioni: la filosofia si autocomprende come riflessione trascendentale intorno all'intera natura dell'uomo.

---

<sup>22</sup> Su queste due dimensioni dell'antropologia si vedano le lezioni fichtiane sugli *Aforismi* di Platner: GA IV, 1.

<sup>23</sup> Ak, vol. XV/1, p. 395.