

STUDI

SCATOLE QUADRANGOLARI E RECIPIENTI VUOTI. GENESI PSICOLOGICA DELLE CATEGORIE E FORME DELL'ESPERIENZA NELLA CRITICA DI HERBART E KANT*

di Renato Pettoello

1. È opinione di Herbart che molti degli errori nei quali sono cadute le più diverse scienze, dalla logica alla morale, dalla pedagogia alla politica, dalla storia alla metafisica, siano dovuti essenzialmente all'uso di una cattiva psicologia o meglio alla mancanza di una scienza psicologica che possa propriamente dirsi tale. Questa situazione appare particolarmente grave, egli insiste, se si considera che la psicologia è sostanzialmente un prodotto dell'età moderna. Se infatti agli antichi va riconosciuto il merito di aver saputo individuare, già prima di Aristotele, i problemi fondamentali della metafisica e di averli affrontati con acutezza anche maggiore dei moderni, solo questi ultimi hanno posto le basi per la psicologia. Purtroppo però, come gli antichi svilupparono in modo unilaterale la metafisica, così i moderni, dal canto loro, hanno sviluppato in modo unilaterale la psicologia. Di qui l'*impasse* e l'aggravarsi di una serie di problemi che si potevano facilmente evitare. Soltanto un più attento studio della psicologia può dunque riportare ordine e chiarezza e dare nuovo impulso alla scienza. È perciò necessaria una profonda riforma della psicologia: la psicologia deve finalmente diventare scienza, alla stessa stregua delle scienze naturali. Come la fisica si rivolge all'esperienza esterna, così la psicologia si occupa dell'esperienza interna. Per ottenere lo *status* di scienza la psicologia deve però ricorrere anch'essa al metodo matematico. Si ha infatti veramente scienza soltanto se si riesce ad esprimere in rapporti quantitativi quelli che a tutta prima paiono aspetti esclusivamente qualitativi. Perché «tutta l'esperienza è determinata quantitativamente. [...] Ogni teoria che voglia confrontarsi con l'esperienza, deve essere condotta fino ad un punto tale da assumere quelle determinazioni quantitative che si trovano nell'esperienza o che le stanno a fondamento» (HSW, V, 106). E la scienza che si occupa delle quantità è appunto la matematica. Del

* Le opere di Herbart sono citate secondo i J.F. Herbarts *Sämtliche Werke* In chronologischer Reihenfolge, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Beyer, Langensalza 1887-1912 (ristampa: Scientia, Aalen 1964). Ad essi si farà riferimento con la sigla HSW, seguita dal numero del volume e da quello della pagina.

resto la matematica ha, per Herbart, una «profonda penetrazione filosofica» che non consente arbitrii, ma procede secondo un'intima necessità. Non si tratta naturalmente di applicare un metodo matematico «affatto esteriore», come fa Wolff, o di «imitare la matematica in filosofia» come fanno Schelling e i suoi seguaci, ma di contrapporre il rigore analitico-matematico alle confusioni ed alle fumosità allora (ma non soltanto allora) di gran moda. Il confronto con la matematica è un'esigenza ineludibile della filosofia, «la matematica è la scienza dominante della nostra epoca», osserva Herbart e chi «non l'ha *dalla sua parte*, l'avrà in futuro *contro di sé*» (HSW, V, 105). Giustamente Cohen riconosce come un grande merito di Herbart e di Fries, l'aver stabilito un così stretto legame tra matematica e filosofia, contro i progetti speculativi degli idealisti e di aver mantenuto così vivo il legame con le scienze¹.

Solo ricorrendo alla matematica ed ai meccanismi di controllo che le sono tipici, esattamente come fa la fisica, sarà dunque possibile, secondo Herbart, raggiungere, anche in ambito psicologico, un alto grado di probabilità delle teorie e di precisione delle applicazioni. Per far questo è però necessario, almeno all'inizio, «semplificare» i problemi, onde rendere possibile l'indagine e non perdersi in oscurità. Il concetto semplice a cui ricorre Herbart è la rappresentazione singola che non è necessario abbia maggiore realtà di quanto ne ha il punto matematico. La psicologia si occupa quindi essenzialmente di rappresentazioni e i rapporti tra rappresentazioni sono ricondotti a quelli di forze. Le rappresentazioni in quanto tali non sono forze, ma lo diventano nella misura in cui resistono le une alle altre. Herbart elabora, sul modello appunto della fisica, una «statica» ed una «meccanica», ovvero dinamica, dello spirito. La statica ha il compito di calcolare la somma dell'inibizione che le rappresentazioni subiscono allo stato d'equilibrio e la proporzione secondo cui la perdita che ne consegue si suddivide in ciascuna delle rappresentazioni. La meccanica calcola invece il movimento verso l'alto e verso il basso delle rappresentazioni, cioè il loro graduale chiarirsi ed oscurarsi, a seconda che si vengano a trovare al di sopra o al di sotto della «soglia» della coscienza. Herbart tende dunque a ridurre la vita psichica ad un meccanismo di rappresentazioni che gli consente appunto di applicare il calcolo matematico. Si può naturalmente mettere in dubbio la legittimità del ricorso alla matematica in ambito psicologico e del resto è stato fatto molte volte. Già Fries, ad esempio, criticava severamente Herbart e ne rigettava senz'altro la psicologia matematica, perché «senza misura non si può misurare e per le grandezze intensive della vita psichica, non può essere data un'unità»². Semplici proporzioni sono sol-

1. H. Cohen, *Werke*, hrsg. vom Hermann Cohen-Archiv Zürich, Olms, Hildesheim-New York 1987, Bd. I, 1, p. 737.

2. J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*. Nach den Ausgaben letzter Hand zusammen-gestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexicon versehen von G. König und L. Geldsetzer, Scienza, Aalen 1967 e ss., Bd. II, p. VI.

tanto astrazioni matematiche, la cui applicazione ai casi singoli comporta, se non la misura, certamente la misurabilità delle grandezze confrontate; ma la misurabilità di grandezze intensive è possibile soltanto se vi è una scala estensiva di riferimento, cosa che manca completamente per i fenomeni psichici. Tanto più, osserva Fries, richiamandosi all'autorità di Gauss, che nel caso di tali calcoli intensivi non sono sicuri neppure i riferimenti ai fondamenti dell'aritmetica. In realtà Herbart aveva in parte previsto queste obiezioni. La possibilità di matematizzare i fenomeni psichici, osserva egli infatti, non viene solitamente riconosciuta, perché ci si blocca davanti alla considerazione che le grandezze psichiche non si possono misurare, in base all'assunto che la misura sia una condizione necessaria al calcolo. Ma in realtà non è vero che l'applicazione della matematica presupponga necessariamente la misurazione oggettiva. Intanto perché grazie al calcolo differenziale è possibile misurare direttamente la variazione delle grandezze e poi perché vi è sempre la possibilità di utilizzare, con valore ipotetico, determinate formulazioni matematiche che si rivelano strumenti efficacissimi di deduzione di fatti ulteriori. Appunto questo hanno fatto Newton e Keplero: essi hanno fatto ricorso ad una determinata relazione matematica, per la quale non vi era alcuna preliminare garanzia di tipo empirico. Il fatto è che la matematica possiede un notevole valore predittivo: «è appunto questo la più grande benedizione della matematica, che molto prima di possedere delle esperienze sufficientemente determinate, si possono abbracciare con lo sguardo le possibilità nel cui ambito da qualche parte deve pur trovarsi la realtà» (HSW, V, 97).

L'opposizione tra Herbart e Fries, su questo punto, non potrebbe dunque essere più netta; ma non si tratta, come potrebbe sembrare a tutta prima, di un problema meramente tecnico. Al contrario, la posta in gioco è rilevante e di carattere generale. Herbart crede che l'unica via per far sì che la psicologia diventi una scienza sia quella di applicare ai fenomeni psichici lo stesso metodo che la fisica utilizza per studiare i fenomeni del mondo esterno. Egli non può ammettere che la psicologia, al pari di altre scienze, sfugga alla matematizzazione, anche se non necessariamente ad un'indagine quantitativa, e che non possa ambire a quel rigore che caratterizza le scienze matematizzate, senza per questo dover rinunciare a diventare scienza. Questo lo porta a guardare con sospetto quelle che a noi, oggi, paiono i due approcci più promettenti alle problematiche psicologiche.

Da un lato egli non ritiene possibile una psicologia empirica, sperimentale, come, in generale, una filosofia empirica. Il punto di partenza del sapere filosofico è certamente l'esperienza ed il dato riveste un ruolo fondamentale; tuttavia non ci si può fermare qui perché «*l'empirico non si lascia pensare, senza presupporre ciò che è nascosto*» (HSW, V, 202). È dunque necessario andare oltre l'esperienza. La filosofia non può partire direttamente dalle cose, in quanto la conoscenza di queste ultime deve essa stessa venir considerata come un risultato del pensare. Si tratta appunto di giungere, muovendo

dai concetti, alla conoscenza della vera realtà, evitando di assumere dei concetti e delle entità non criticamente stabiliti o dei modi di pensare che abbandonino lo spirito dell'indagine. La filosofia è elaborazione dei concetti. Se la filosofia vuole restare esclusivamente nell'ambito dell'esperienza e non spingersi oltre, «deve tacere del tutto; l'esperienza parlerà già al suo posto!» (HSW, XII, 155). Così non vi può essere una psicologia sperimentale: «la psicologia non può sperimentare con gli uomini e per essa non vi sono strumenti artificiali» (HSW, IV, 304). Di qui la necessità di ricorrere al calcolo.

Dall'altro Herbart rifiutò sempre decisamente l'idea che la psicologia si possa fondare sulla fisiologia. Non si tratta, sia chiaro, come invece talvolta s'è detto, di un rifiuto della fisiologia, «la più difficile delle scienze» come la definisce Herbart; ché anzi, come rimprovererà a Beneke, «per poter insegnare ai fisiologi, egli dovrà imparare prima un bel po' di cose da loro» (HSW, XIII, 123). Il problema è che alla psicologia va riconosciuta una sorta di priorità filosofica. Il rapporto va quindi rovesciato, «la prima, quella che precede, è la psicologia; la fisiologia viene dopo, se non vuole essere semplice scienza empirica». Tutti i concetti fondamentali di cui si serve la fisiologia, a partire dal concetto di materia, debbono essere prioritariamente oggetto della speculazione metafisica. Così se i fisiologi non vogliono ridursi a partecipare dall'esterno alle ricerche sugli stessi fondamenti della loro scienza, «debbono – è indispensabile! – diventare prima metafisici» (HSW, VI, 48). Certo tra psicologia e fisiologia vi sono alcune somiglianze: come la fisiologia costruisce il corpo a partire dalle fibre, così la psicologia costruisce lo spirito a partire da serie rappresentative. E come là un problema centrale è l'eccitabilità delle fibre, qui l'eccitabilità delle serie rappresentative è appunto ciò da cui dipende ogni ulteriore conoscenza delle attività spirituali. Ma poi, confondere psicologia e fisiologia, oltre che un errore metafisico è un errore logico: i fenomeni psichici infatti non avvengono nello spazio. È lo spazio, con tutto ciò che è percepito in esso, che è un fenomeno psichico.

Se si pensa agli importantissimi sviluppi che la fisiologia e la spiegazione fisiologica dei fenomeni psichici hanno avuto a partire dalla seconda metà del secolo scorso, le posizioni di Herbart paiono ormai superate, e quanto meno problematiche già alla sua epoca. E tuttavia egli percepisce la presenza di un nodo ancora irrisolto. I rapporti tra psicologia e fisiologia, nonostante tutto, appaiono ancora oggi complicati, almeno per quello che si potrebbe definire il problema del «riduzionismo» che all'epoca di Herbart si presentava essenzialmente come soluzione materialistica della psicologia. Gli enormi progressi compiuti in questi anni nelle neuroscienze hanno rilanciato vigorosamente le prospettive riduzioniste. Così le diverse forme di apprendimento e di attività cognitive sarebbero semplicemente riconducibili all'azione di un enzima, la transcriptasi inversa. Grazie a questo enzima le eventuali modifiche della struttura delle proteine neuronali, indotte dall'ambiente, verreb-

bero iscritte nel codice genetico, il DNA del neurone. In questo modo un neurone sarebbe condizionato nelle risposte successive dagli stimoli esterni ed interni. Così, afferma ad esempio un neurofisiologo, sarà possibile, in un prossimo futuro, comprendere, attraverso lo studio dei codici dei livelli molecolari e neuronali, il mondo della mente. Insomma, il cervello sarebbe una sorta di stele di Rosetta. Una volta compreso «il sistema di segnali elettrici e chimici impiegato dai neuroni per comunicare tra loro e con il resto dell'organismo» (primo livello) e «l'insieme dei meccanismi mediante i quali i neuroni, assemblati in colonne nella corteccia cerebrale elaborano le informazioni in arrivo da tutto l'organismo e dai centri e dai nuclei sottocorticali» (secondo livello), sarà possibile «leggere» senza problemi i geroglifici del cervello: coscienza, volontà, pensiero, capacità di astrazione, ecc.³. Non si tratta naturalmente di negare il livello neurofisiologico delle attività psichiche, quanto di riconoscere la non riducibilità a quel solo piano. Come osserva giustamente Rita Levi Montalcini, l'effettiva possibilità di decifrare «questo terzo livello di complessità "mente"», grazie al semplice fatto che ci sono noti i due livelli precedenti è alquanto remota⁴. Una cosa è dar conto dei meccanismi fisiologici che rendono possibile una certa attività psichica ed un'altra è definire in tutta la sua complessità questa stessa funzione. In questo senso e fatte le debite proporzioni, le preoccupazioni di Herbart paiono dunque giustificate e nonostante i suoi limiti, alla psicologia herbartiana va riconosciuto fin d'ora un merito innegabile: essa si ripropone di trovare delle leggi rigorose e necessarie che regolino la multiforme e, per molti versi, sfuggente attività psichica. Non solo, a dispetto del suo rifiuto della psicologia empirica e del valore della fisiologia nell'analisi delle strutture delle rappresentazioni, Herbart, come già sottolineava Wundt, aveva gettato le basi per una spiegazione fisiologica dei fenomeni psichici, ponendosi così a pieno diritto all'origine della psicologia scientifica.

2. Il ricorso al metodo matematico non è però sufficiente, secondo Herbart, a garantire alla psicologia lo *status* di scienza. È necessario che essa riconosca i suoi legami con la metafisica: la psicologia è parte della metafisica, o, meglio, è metafisica applicata, al pari della filosofia della natura. Ma qui sorge subito un problema. Da un lato, come s'è visto, dalla psicologia dipende in buona parte il successo o l'insuccesso della scienza, compresa la metafisica; dall'altro la psicologia dipende dalla metafisica ed anzi, ne è semplicemente una parte. Sembra di trovarsi in presenza di un circolo vizioso. Il fatto è che i rapporti tra metafisica e psicologia, benché si basino, nella sostanza, sulla subordinazione di questa a quella, non sono, per così dire, a senso unico. Relativamente ai concetti fondamentali, infatti, sia la psicologia, sia la filosofia della natura dipendono dalla metafisica generale,

3. P. Calissano, *Neuroni. Mente ed evoluzione*. Presentazione di R. Levi Montalcini, Garzanti, Milano 1992, pp. 237 e ss.

4. Ivi, p. 9.

«la psicologia, tuttavia, ha con la metafisica la particolare relazione che parecchi interrogativi che si sollevano in questa e che devono essere accantonati, trovano in quella la loro risposta» (HSW, IV, 301). La psicologia ha dunque il compito, tra l'altro, di sollevare una serie di questioni che troveranno certamente soluzione soltanto nella metafisica, ma che intanto sono fondamentali anche proprio per una corretta impostazione dei problemi metafisici. Il limite di Kant, secondo Herbart, è appunto quello di avere disconosciuto questo rapporto o piuttosto di aver fondato la sua critica sulla vecchia psicologia che aveva come asse portante la dottrina delle facoltà dell'anima. Ma, si domanda Herbart, «come si possono criticare le facoltà conoscitive se si disconosce completamente il *processo* del conoscere, se neppure ci si interroga su questo processo, se si tralascia di dirigere la ricerca in quella direzione?» (HSW, V, 427). Kant ha fallito il suo scopo, perché gli mancavano gli strumenti necessari e i necessari lavori preliminari. Soltanto un'indagine preliminare sulla statica e la dinamica dello spirito gli avrebbe consentito di evitare i gravi errori nei quali è incorso ed in particolare l'assurda trattazione delle categorie, ove «non vi è nulla di sano». Soltanto così Kant avrebbe capito che le categorie sono «*prodotti* del pensiero; ed invero prodotti *incompiuti* di un pensiero *che procede oltre*» (HSW, V, 432).

Secondo Herbart, Kant è responsabile, insieme a Wolff, della rigida separazione delle facoltà dell'anima ed in questo la sua psicologia segna un passo indietro rispetto a quella di Locke o di Leibniz. Kant non ha fatto altro che classificare i fenomeni spirituali, senza preoccuparsi della loro reale possibilità, accettando acriticamente la tradizione. Ad una più attenta analisi dei meccanismi psichici, la dottrina delle facoltà dell'anima mostra tutta la sua inconsistenza: «le cosiddette *facoltà dell'anima* non sono altro che concetti di classe, sotto i quali si è cercato di ordinare i fenomeni osservati, costituendo una specie di storia naturale dello spirito» (HSW, IV, 242). Una psicologia che si limiti a descrivere o, addirittura, semplicemente a catalogare un aggregato di facoltà – la facoltà di rappresentare, di sentire, di volere, a cui si possono aggiungere un'infinità di facoltà subordinate, come sensibilità, immaginazione, memoria, intelletto, giudizio, ragione, ecc. – non potrà mai giungere ad una reale definizione dei processi psichici. La psicologia non deve accontentarsi di accumulare dati; essa deve rendere comprensibile l'intera esperienza interna. La difficoltà deriva piuttosto dal fatto che, diversamente dalle scienze naturali, la psicologia non ha davanti a sé una materia definibile in modo chiaro, che si possa ordinare gradualmente per via induttiva. Il processo di astrazione che si basa sull'autoosservazione è molto meno sicuro e i concetti generalissimi di rappresentare, sentire, desiderare, cui qui si giunge appunto seguendo un cammino inverso rispetto a quello delle scienze empiriche, non fanno che subordinare a sé l'instabile varietà dei processi psichici elementari. Ma quando si pretende di sostanzializzare quei caratteri generali, ne deriva soltanto confusione e cecità: «se ora ai concetti non scientificamente formati di quello *che accade*

in noi, viene aggiunto il presupposto di *facoltà che noi abbiamo*, allora la psicologia si tramuta in una *mitologia*, a cui nessuno certo vuol confessare di credere seriamente, ma dalla quale, nondimeno, si fanno dipendere le indagini più importanti, così che, quando quel fondamento viene rimosso, non resta più nulla di chiaro in proposito» (HSW, IV, 303). È certamente comodo ricorrere alla facile scorciatoia delle facoltà: non importa chiarire come effettivamente funzionino, come possano dare conto dei fatti concreti, in che modo possano stabilirsi dei rapporti tra le facoltà medesime, in che modo interagiscano o si ostacolino tra loro. A tutto questo la teoria delle facoltà non può dare una risposta. Le facoltà restano separate da un solco incolmabile, quasi fossero «isole che emergono da un mare senza fondo e non navigabile». Non potendo chiarire il loro effettivo funzionamento, si è finito con l'insistere sulla loro diversità e separazione, col risultato che «le facoltà dell'anima sembrano concepite come un vero *bellum omnium contra omnes*» (HSW, V, 199). Kant in sostanza non ha fatto altro che confondere il prodotto di un'astrazione linguistica con ipotesi di valore scientifico. Noi continueremo a parlare di memoria, ragione, volontà, intelletto, ecc., così come continueremo a dire che il sole sorge e tramonta, nonostante l'astronomia copernicana ci abbia insegnato il contrario; ma non per questo si devono confondere questi usi linguistici per dati scientifici. «Noi non abbiamo nessuna sensibilità (anche se abbiamo organi di senso), *prima* delle impressioni sensibili; nessuna memoria, *prima* della provvista che essa conserva, nessun intelletto, prima dei concetti, nessuna facoltà del sentimento e del desiderio, prima dei reali sentimenti e desideri. Ciò che in noi appare come forza sono le rappresentazioni stesse. E nessun uomo ha più forza spirituale di quanto non abbia rappresentazioni» (HSW, IV, 617).

La dottrina delle facoltà dell'anima va dunque rigettata con decisione e questo rifiuto è stato quasi universalmente riconosciuto come un rilevante merito storico della psicologia herbartiana. Ma allora non ha più senso neppure segnare un confine netto tra sensibilità ed intelletto, intelletto e ragione. Né, come fa Kant, sostenere che soltanto l'intelletto è attivo, mentre la sensibilità è meramente recettiva, così che la «*congiunzione (conjunctio)* di un molteplice in generale» non può in alcun modo venirci dai sensi, ma è invece un «atto della spontaneità della facoltà rappresentativa»⁵. L'unione del molteplice, osserva Herbart, «non avviene affatto mediante qualcosa che possa chiamarsi un *actus*, e, meno che mai, attraverso un atto della spontaneità». L'unione è semplicemente la diretta conseguenza dell'unità dell'anima e dipende dal modo in cui le impressioni sensibili si incontrano. In questo senso è già data e ad essa noi siamo vincolati. È tuttavia certamente vero che «mentre l'*attività* non è né la proprietà dell'intelletto, né l'origine delle connessioni, l'*intelletto*, al contrario, ha sicuramente la

5. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 129-130; I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, p. 161.

sua sede in certe specie della *connessione*; anzi, l'intera facoltà superiore interviene nella sensibilità, nella memoria e nella immaginazione [...], proprio per il fatto che si manifesta nell'uomo colto in *connessioni* così estese, quali non bisogna certo aspettarsi nel selvaggio e nell'animale» (HSW, IV, 318-319). Analogamente non si possono «coordinare tra loro» intelletto e ragione, per il semplice motivo che non è possibile segnare un confine netto tra i due ambiti che si distinguono in fondo soltanto per il modo in cui affrontano i singoli fenomeni. La posta in gioco, come si vede, anche questa volta, è alta: si tratta, tra l'altro, di chiarire i rapporti tra estetica ed analitica trascendentale e di valutare gli sviluppi che il criticismo ha avuto in ambito idealistico. Già Maimon, del resto, nel suo *Versuch über die Transcendentalphilosophie* (1790) aveva sostenuto che le forme logiche del pensiero non sono condizioni soltanto dell'esperienza, quasi noi potessimo avere delle percezioni senza di essa, ma anche della percezione stessa⁶. Non è naturalmente il caso di accennare qui, neppure di sfuggita, alla storia delle interpretazioni o dei fraintendimenti del criticismo, e neppure è il caso di ripetere che Kant medesimo ha le sue responsabilità per questi fraintendimenti. La *Critica della ragion pura* è, come si sa, un'opera composita e, per così dire, stratificata e Kant non riesce a liberarsi completamente da un modo di esprimersi «precritico»: così spesso alcune delle tesi più profondamente innovative restano incapsulate in un linguaggio tradizionale. Per quanto riguarda Herbart, poi, ci troviamo davanti ad una situazione abbastanza tipica. Egli avanza delle prospettive di pensiero molto stimolanti, anche per una più approfondita comprensione del criticismo, prendendo le mosse da un sostanziale fraintendimento o da una forzatura della filosofia kantiana.

Pensare, per Kant, è conoscere mediante concetti e d'altro canto i concetti si riferiscono sempre come «predicati di giudizi possibili» a qualche rappresentazione di un oggetto «ancora indeterminato». Ma che cosa si deve intendere con oggetto ancora indeterminato? Al di là della lettera del testo kantiano, non può certo voler dire che prima dell'intervento del predicato che ha il compito di definire l'oggetto, esista un che di indeterminato, a cui appunto il predicato si riferisce. Se così fosse ci troveremmo in una prospettiva dualistica e «precritica», della quale, peraltro, Kant (almeno a livello linguistico), come s'è detto, non sembra essersi mai liberato del tutto. Resta comunque il fatto che Kant lascia sussistere un *quid* che sta al di là della sensibilità e in qualche modo l'influenza. La distinzione tra sensibilità ed intelletto, amplificata dalla sottolineatura della (relativa) passività e ricettività della sensibilità e della (relativa) attività dell'intelletto che è però sempre un intelletto discorsivo e non intuitivo o produttivo, è importante per la filosofia critica. L'intelletto trova dinnanzi a sé qualcosa di «dato», sul

6. S. Maimon, *Gesammelte Werke*, hrsg. von V. Verra, Bd. II, Olms, Hildesheim 1965, pp. 70 e ss.

quale esercitare la sua funzione di determinazione e questo dato altro non è che il molteplice sensibile che, pur non dicendoci nulla della qualità del *quid* da cui la sensibilità è «affetta», deve presupporlo per giustificarne la presenza nella sensibilità. Ma solo all'intelletto, alla spontaneità del pensiero, compete la funzione di unificare. Se viene meno questa impostazione, sembra venir meno la concezione sintetica del pensiero e, più in generale, viene messo in discussione il significato stesso del trascendentalismo. Ed è appunto quello che farà Herbart, il quale in ogni modo non sembra comprendere che, pur restando necessariamente distinti, sensibilità ed intelletto sono in Kant strettamente complementari. Agli occhi di Herbart, Kant, prigioniero della teoria delle facoltà dell'anima, ha attribuito all'intelletto un ruolo creativo ed è finito col generare un mostro ed aprire porte e finestre all'idealismo. «Se l'intelletto – egli osserva – desse la *sua* forma alla nostra esperienza, questa forma dovrebbe almeno concordare con se stessa. L'intelletto, affidandosi senza problemi ai suoi propri concetti, comprenderebbe in generale se stesso; e giacché, secondo l'opinione di Kant, esso non può trovare nelle cose altro che quello che vi ha messo esso stesso, non dovrebbe poi avvilupparsi e intricarsi nella valutazione di queste cose, in modo tale da non ritrovare, con la dovuta attenzione, se stesso con sicurezza e facilità» (HSW, VII, 59). Ma in questo modo l'intelletto, limitandosi a fornire a se stesso quelle leggi che egli stesso pone, si precluderebbe un sapere veramente autentico, ottenendo semmai solamente «maggiore chiarezza» e comunque limitatamente ai fenomeni, irrimediabilmente condizionati da una «completa ed insuperabile illusione». Così nella deduzione Kant ricorre alla fine ad un processo psicologico, facendo semplicemente astrazione dal contenuto dei giudizi nei quali il pensiero esprime le proprie funzioni logiche e limitandosi a constatare l'esistenza di «funzioni del pensiero»: «l'intera deduzione di Kant sta nelle parole: *così noi troviamo!*» (HSW, VII, 58).

Come s'è visto, Herbart rimprovera a Kant di avere intrapreso la critica della ragione, restando prigioniero della vecchia psicologia empirica: «il fondamento di Kant – scrive Herbart – è: la psicologia empirica. Chi ne dubita lo rimandiamo a Fries» (HSW, VII, 81). La psicologia razionale, che del resto Kant rifiutava espressamente, gli era del tutto ignota, perché non era ancora «né un cannocchiale, né tantomeno un occhio» (HSW, VII, 55). Di qui l'assurda pretesa di risolvere i problemi della conoscenza ricorrendo al mito delle facoltà dell'anima. Ma Kant ha veramente fatto sua la teoria delle facoltà dell'anima? È innegabile che egli vi si richiami esplicitamente sia per la distinzione tra sensibilità, intelletto e ragione, sia per la suddivisione degli ambiti delle tre *Critiche*. Si tratta allora di capire che significato ha questo richiamo. Secondo J.B. Meyer che si propone proprio di difendere la dottrina delle facoltà dell'anima dagli attacchi di Herbart, è «indubitabile che l'intero lavoro critico di Kant sia nel suo complesso intrapreso su di un fondamento psicologico e, ovunque, nelle sue parti prin-

cipali, sia sostenuto da presupposti psicologici»⁷. E il legittimo fondamento di questi presupposti psicologici è proprio la dottrina delle facoltà dell'anima. Credo invece, con Cohen, che benché l'aver Kant riassunto la sintesi e le sue forme in facoltà, abbia gravemente limitato la portata «rivoluzionaria» dell'idea di processualità che costituisce il principio più fecondo del criticismo e ne ha bloccato lo sviluppo⁸; tuttavia anche che la dottrina delle facoltà dell'anima, là dove non è semplicemente un residuo della vecchia psicologia e, in questo senso, un ostacolo allo sviluppo pieno delle potenzialità del criticismo, abbia necessariamente assunto, all'interno della filosofia kantiana, un significato affatto nuovo.

3. Com'è noto, con la tavola delle categorie, Kant riteneva non solo di aver fornito l'elenco delle necessarie forme a priori dell'intelletto, ma anche di aver fornito la «lista completa» dei concetti trascendentali. Accanto alla completezza, egli rivendicava per la sua tavola quella sistematicità e quell'ordine che mancava alla dottrina aristotelica. Aristotele infatti, «mancando di ogni principio» si era limitato a raccogliere i concetti fondamentali dell'intelletto «così come gli si andavano presentando». Ma già all'indomani della pubblicazione della *Critica della ragion pura* la tavola dei giudizi e delle categorie fu fatta oggetto di critiche anche aspre o di tentativi di revisione. Tutte le rivendicazioni di Kant vennero messe in discussione. Subito si obiettò che l'elenco proposto da Kant non è né completo né sistematico, ma anzi decisamente arbitrario e che la deduzione segue una via tutt'altro che sicura e perspicua. Ben presto questi giudizi e queste riserve si consolidarono. Così Fichte si proporrà di ordinare gli «sparsi materiali» della critica kantiana che, a suo parere, non ha in alcun modo giustificato la necessità, il numero delle categorie e i loro reciproci rapporti⁹. E questo tentativo di dedurre sistematicamente e rigorosamente le categorie è, secondo Hegel, il «profondo merito» che va riconosciuto alla filosofia fichtiana. Kant, infatti, «se l'è cavata a buon mercato», limitandosi a raccogliere, non diversamente da Aristotele, le categorie così come le trovava nell'uso empirico¹⁰. Quanto poi alla pretesa di ricavare la molteplicità delle categorie dalla tavola dei giudizi, taglia corto Hegel sprezzantemente, si tratta semplicemente di

7. J.B. Meyer, *Kant's Psychologie*, Hertz, Berlin 1870, p. 40; J. B. Meyer, *La psicologia di Kant*, a cura di L. Guidetti, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, p. 67.

8. F. Cohen, *Werke*, cit., Bd. I, 3, pp. 164-165; H. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, a cura di L. Bertolini, Angeli, Milano 1990, pp. 179-180.

9. Cfr. J.G. Fichte, *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth und H. Jacob, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962 e ss., Bd. I, 2, pp. 283 e ss.; J. G. Fichte, *Dottrina della scienza*, a cura di A. Tilgher, revisione F. Costa, Laterza, Bari 1987, pp. 103 e ss.

10. G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*. Jubiläumsausgabe, hrsg. von H. Glockner, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1964 e ss., Bd. VIII, p. 128; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, revisione N. Merker, Laterza, Bari 1971, vol. I, p. 47.

un «insulto alla scienza»¹¹. Né meno severi furono i giudizi espressi dagli esponenti delle correnti filosofiche non idealiste o addirittura apertamente antiidealiste, come Schopenhauer, ad esempio, che rinfacciò a Kant grande oscurità nella trattazione delle categorie ed in particolare nella loro deduzione¹², o Beneke, che le liquidò con sarcasmo come pura e semplice *Schwärmerei*¹³.

Il giudizio di Herbart non è meno severo. Secondo lui la tavola delle categorie di Kant non ha alcuna connessione interna, anzi, non ha «proprio né capo né coda» (HSW, VII, 58). E tutta la deduzione si basa su di un errore di fondo. Kant infatti confonde tra piano logico e piano gnoseologico. È assurdo derivare la tavola delle categorie da quella dei giudizi logici, trasformare forme di giudizio della vuota logica in concetti gnoseologici della metafisica. Dunque anche per Herbart, Kant si è limitato a «trovare» le categorie, derivandole impropriamente dalla logica e dal linguaggio. Il tutto aggravato dal gusto prettamente tedesco per la sistematicità e la simmetria. Ma non solo la tavola non è affatto completa, non è giustificata, non è veramente dedotta, non ha reale connessione interna, ma è anche variamente contraddittoria. Ancora una volta il giudizio di Herbart è una commistione di fraintendimento e di sottigliezza. Egli coglie con chiarezza il legame suggerito da Kant tra logica formale e logica trascendentale ed il fatto che effettivamente le categorie sono derivate dalla logica tradizionale e ne coglie anche la complessità e la problematicità. Kant infatti, osserva Herbart, non si limita a «trovare» empiricamente le categorie nei giudizi o a derivarle semplicemente da essi. Egli ritiene piuttosto di averle sviluppate sistematicamente sulla base della definizione e della rappresentazione concettuale del giudizio. Il giudizio, a sua volta, è definito come una conoscenza concettuale e quindi mediata di un oggetto ed in esso si trovano, facendo astrazione dal contenuto, dodici opzioni possibili, riconducibili a quattro titoli generali. Divisione questa che, agli occhi di Kant, ha un'evidenza immediata e consente di cogliere con un semplice atto intuitivo la tavola, senza dover ricorrere al calcolo. Ma Kant non chiarisce se e in che misura i diversi modi dei quattro giudizi fondamentali e conseguentemente della tavola delle categorie, si possano combinare tra loro e neppure se si deve trattare di combinazioni logico-formali o d'altro genere. Certamente dal punto di vista della logica formale, non mancano problemi e contraddizioni¹⁴. In ogni caso non soltanto Kant non si limita a «trovare»

11. G.W.F. Hegel, op. cit., Bd. II, pp. 186-187; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I, pp. 197-198.

12. Cfr. A. Schopenhauer, *Werke*, hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden 1946-1951, Bd. I, pp. 521 e ss.; A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di P. Savj-Lopez e G. Di Lorenzo, introduzione di C. Vasoli, Laterza, Bari 1972, vol. II, pp. 570 e ss.

13. Cfr. F.E. Beneke, *System der Logik als Kunstlehre des Denkens*, 2 Teile, Dümmler, Berlin 1842, Bd. I, pp. 167 e ss.

14. Cfr. W. Kneale-M. Kneale, *The Developmente of Logic*, Clarendon Press, Oxford 1962,

la tavola dei giudizi e la tavola delle categorie, richiamandosi invece ad una ormai lunga tradizione logica; ma è convinto anche che la completezza e la sistematicità della tavola non siano per nulla fattori estrinseci. Se la tavola dei giudizi non fosse completa, non soltanto la tavola delle categorie, ma l'intera *Critica* si disgregherebbe in una moltitudine di parti arbitrarie, perché tutto ciò che segue deve ordinarsi sistematicamente, secondo la tavola dei giudizi e perché soltanto quando si sono individuati tutti i principi, vi può essere autenticamente scienza.

Ma l'aspetto più interessante delle critiche di Herbart alle categorie di Kant è l'accusa di non aver inteso che le forme della sensibilità e dell'intelletto sono dei processi e non qualcosa di compiuto e rigido. Kant si limita a concepire spazio e tempo come «un paio di recipienti infiniti vuoti, nei quali i sensi debbono riversare le loro sensazioni, senza alcun motivo di ordine e di struttura» (HSW, V, 428). Né va meglio con le categorie dell'intelletto che si riducono a semplici «recipienti vuoti, posti nell'intelletto umano, nei quali l'esperienza deve versare e gettare alla rinfusa le sue intuizioni» (HSW, V, 430). Cohen avrà buon gioco a rimproverare a Herbart di aver frainteso completamente Kant su questo punto ed ha probabilmente ragione anche nel sostenere che «la teoria kantiana delle forme dell'intuizione e del pensare può non solo accordarsi bene con il pensiero herbartiano dei processi del rappresentare, ma che la forma stessa di Kant sia stata pensata come processo, in quanto spazio, tempo e, altrettanto, le categorie *si costituiscono nella sintesi*». Ugualmente egli ha ragione nel rilevare che se Herbart da un lato ha riconosciuto che Kant ha assunto le categorie solo come forma della connessione, finisce poi per confondere la natura delle categorie col loro uso, quasi dovessero contenere «in sé il fondamento completo della loro applicazione agli oggetti dell'esperienza» (HSW, V, 432). Ma, avverte Cohen: «non è in alcun modo l'essenza della categoria contenere in sé l'applicazione «completa» agli oggetti dell'esperienza, ma soltanto l'applicabilità»¹⁵. Libertà delle forme non significa vuotezza di contenuti, ma un inevitabile differenziarsi dalla relazione con il contenuto, perché la correlazione forma-contenuto è intrascendibile. Con tutto ciò Cohen è costretto a riconoscere l'importanza del vigoroso richiamo herbartiano alla processualità delle forme, contro ogni sostanzializzazione¹⁶.

Il rischio di una sostanzializzazione delle categorie è tuttavia effettivamente presente in Kant e deriva forse proprio dalla sua concezione della logica. Com'è ben noto, nella Prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, si legge che la logica non ha fatto alcun progresso dopo Aristotele e quindi «è da considerarsi conclusa e completa». Questa paradossa-

p. 356; W. Kneale-M. Kneale, *Storia della logica*, a cura di A.G. Conte, tr. it. di A.G. Conte e L. Cafiero, Einaudi, Torino 1972, p. 405.

15. H. Cohen, *Werke*, cit., Bd. I, 3, pp. 99-100; tr. it. cit., pp. 123-124.

16. Ivi, Bd. I, 1, p. 195.

le affermazione è comprensibile soltanto se si tiene conto del presupposto kantiano, secondo il quale la logica generale altro non è che l'esplicitazione delle semplici leggi formali connaturate all'intelletto. In questo Kant resta sostanzialmente legato alla concezione wolfiana che considera la logica formale l'esplicitazione della logica naturale, cioè delle leggi proprie al funzionamento del pensiero. Insomma per Kant la logica determina le leggi assolutamente e definitivamente valide del pensiero; essa, egli dichiara, «comprende le leggi assolutamente necessarie del pensiero, senza le quali non si dà uso alcuno dell'intelletto»¹⁷. È proprio questa «chiusura» che condurrà all'irrigidimento di tutto il «sistema» kantiano, che viene denunciata e rigettata da Herbart.

Kant, osserva Herbart, separa nettamente le forme dell'esperienza, gli elementi a priori e gli elementi dati, rendendo così impossibile una precisa determinazione delle cose, del passaggio dall'universalità delle forme a priori alla specificità delle forme dell'esperienza. Kant sostiene che le forme dell'esperienza non ci sono date, ma vengono «aggiunte» dalle nostre facoltà conoscitive; insomma, invece di riconoscere delle forme date che sole possono spiegare le nostre rappresentazioni delle cose, caccia via le forme dall'esperienza per ficcarle nella nostra facoltà conoscitiva; ma così, «gli oggetti dell'esperienza si trasformano in fenomeni!» Da queste difficoltà si può uscire soltanto se si procede ad una revisione dell'apriori. È l'esperienza stessa che prescrive quali note caratteristiche debbono essere connesse in questo o in quest'altro caso determinato, per poter giungere alla conoscenza della vera sostanza: «l'esperienza anch'essa ha le sue *forme date!*» (HSW, VII, 223). Herbart svolge, contro Kant, delle considerazioni che culmineranno nella teoria husserliana della sintesi passiva¹⁸. La materia del dato, osserva Herbart, è la sensazione e non può mai essere posta in dubbio, in quanto essa è ciò che è dato immediatamente. Ma le forme sono anch'esse date immediatamente? Non si tratta infatti di stabilire come esse siano date, bensì se sono date. «Sono date le forme dell'esperienza?» si domanda Herbart che continua: «risposta: sì, sono certamente date, benché soltanto come

17. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 52; B 76; tr. it. cit. p. 126. Cfr. F. Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, I: *Da Leibniz a Kant*, Unicopli, Milano 1999, pp. 202 e ss.

Il sospetto di chiusura e di sostanzializzazione delle categorie in Kant ha avuto, del resto, ampia diffusione e se ne sente l'eco ancora in Einstein che nel *Reply to the Remarks of Several authors*, nel volume a lui dedicato nel 1949, scriveva: «L'atteggiamento teorico che noi difendiamo si distingue da quello di Kant solo in quanto noi non concepiamo le «categorie» come se fossero immutabili (condizionate dalla natura del pensiero), ma come se fossero (in senso logico) libere convenzioni. Esse si presentano come categorie a priori solo in quanto il pensare, senza fondarsi su categorie e concetti in generale, sarebbe impossibile come il respirare nel vuoto» (*Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, edited by P. A. Schilpp, Tudor Press, New York 1951², p. 674; *Alberto Einstein scienziato e filosofo*, tr. it. di A. Gamba, Boringhieri, Torino 1958, p. 619).

18. Cfr. E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1972.

determinazioni del modo in cui le sensazioni si connettono» (HSW, IX, 21). L'esperienza ci è data dunque, anche relativamente alle forme. «Le forme sono certamente date — egli ribadisce —. Cioè le sensazioni non si trovano in noi come un aggregato disordinato o come un caos; bensì, *appunto in quanto sono date*, si trovano in gruppi e serie determinati; soltanto in questa determinatezza ci si può richiamare ad esse, come ad un dato» (HSW, IX, 237). Naturalmente, il necessario lavoro preliminare in questa direzione viene svolto appunto dalla psicologia.

4. Nell'esperienza ci troviamo davanti a rappresentazioni sensibili raccolte nelle connessioni più varie. Soltanto quando il pensato viene preso in considerazione esclusivamente per la sua qualità sorge il concetto, inteso in senso logico. Dal punto di vista psicologico, invece, un concetto è quella rappresentazione che ha come suo rappresentato il concetto in senso logico, ovvero quella rappresentazione mediante la quale ciò che deve essere rappresentato viene realmente rappresentato. Non vi sono concetti dati originariamente. L'anima originariamente è una *tabula rasa*, «perciò non vi sono concetti originari e neppure disposizioni a formarne; ma *tutti i concetti sono qualcosa di divenuto*» (HSW, VI, 120). Perché si generino delle rappresentazioni è necessario un atto di conservazione dell'anima nei confronti di una perturbazione esterna. La rappresentazione in via di formazione si chiama sensazione o percezione. La rappresentazione poi si raccoglie in una forza totale, nella misura consentita dall'inibizione che vi si oppone. Quando, in base alle leggi della riproduzione, questa forza totale, prima completamente inibita, riporta a coscienza il suo rappresentato, si ha l'immaginazione e il ricordo. Così quando le nostre rappresentazioni giungono alla coscienza sono o percezioni o immaginazioni e i concetti non si generano accanto o fuori di esse. Noi parliamo di concetti solo quando facciamo astrazione dall'entrare delle nostre rappresentazioni nella coscienza e credendo che vi si trovino già, facciamo apparire effettivamente il loro rappresentato. Resta da capire come le nostre rappresentazioni si liberino dalle complicazioni e fusioni in cui si trovano fin dal loro primo sorgere. Anche in questo caso il processo segue le leggi della meccanica dello spirito. Quando le medesime percezioni si ripetono in circostanze diverse si hanno diverse serie rappresentative che avrebbero tutte lo stesso diritto di giungere alla coscienza della rappresentazione principale; ma, in base alla legge dell'associazione, esse si inibiscono a vicenda, finendo col cancellarsi quasi completamente, mentre le ripetizioni della rappresentazione principale formano un'unica forza totale. Si ha così il concetto individuale. In modo del tutto analogo si formano i concetti generali. L'universalità comunque non è una caratteristica essenziale dei concetti. Nell'esperienza comune i concetti sono impressioni generali isolate di ciò che è simile. In questo modo sorge ad esempio la rappresentazione generale dello spazio e del tempo che non sono affatto forme della sensibilità, «lo spazio è, piuttosto, la sola forma seriale pienamente elaborata» (HSW, IV, 324). Soltanto nell'astrazione si possono separare le categorie dalle for-

me seriali. Si afferma che le categorie sarebbero patrimonio esclusivo degli esseri razionali e dunque gli animali ne sarebbero privi. Ma, osserva Herbart, dal punto di vista della psicologia empirica, basterebbe dire: «osservate i cani!» per rendersi conto dell'erroneità di tale affermazione. La psicologia razionale, tuttavia, non si può limitare a questa semplice constatazione, e deve mostrare come questi concetti facciano parte dell'esperienza, «non perché sarebbero introdotti prima nell'esperienza (quasi esistessero prima, indipendentemente da essa), ma perché non indicano nient'altro che la generale regolarità dell'esperienza, secondo le leggi del meccanismo psicologico» (HSW, VI, 129). L'impressione che le categorie siano indipendenti dalle sensazioni deriva dalla peculiarità delle nostre sensazioni dei colori, degli odori, ecc. che non apportano nulla di essenziale alla forma dell'esperienza ad essa corrispondente. Quand'anche avessimo sensi differenti e di conseguenza classi di sensazioni completamente diverse, se le diverse classi si opponessero e si inibissero come accade ora, la nostra esperienza risulterebbe completamente diversa riguardo al contenuto, ma non riguardo alla forma. Dunque anche per Herbart, Micromégas e Maupertuis avrebbero potuto comunicare, sia pure con qualche accorgimento. Se però mutasse anche la contemporaneità e la successione delle sensazioni, muterebbe di conseguenza anche la forma dell'esperienza. Non ha dunque senso alcuno parlare di categorie nel senso di Kant. Il meccanismo psicologico non ha in sé delle leggi e neppure delle facoltà per siffatte categorie. «Il nostro pensiero corrisponde ai fenomeni, perché la loro regolarità ha fornito ad esso la sua; ché esso è stato formato da essi e per essi» (HSW, VI, 129).

Le categorie non si possono dunque distinguere dalle forme seriali, se non per astrazione e così le leggi di riproduzione, grazie alle quali sorgono lo spazio e il tempo, sono le stesse che regolano anche la formazione delle cosiddette categorie dell'intelletto. Ma allora proprio quello che Kant ritiene un suo specifico merito, l'aver cioè distinto le forme della sensibilità dalle forme dell'intelletto, è la ragione principale dei suoi errori. Kant non conosceva l'origine delle forme seriali e ne riteneva in ogni caso la sfera troppo piccola, altrimenti si sarebbe accorto che è una pretesa assurda quella di poterle conoscere tutte e raggrupparle «simmetricamente in una piccola tavoletta». Tale pretesa di completezza avrebbe senso solamente se si possedesse una «grammatica universale», il che è chiaramente impossibile. Tanto vale allora, osserva Herbart, anticipando, in un certo senso, la classica interpretazione linguistica delle categorie di Trendelenburg¹⁹, ritornare ad Aristotele che «molto giustamente cercò le categorie nel linguaggio». Kant avrebbe fatto meglio a conservare la prima categoria aristotelica, l'*οὐσία*, che, egli sottolinea, generalmente si traduce impropriamente con «sostanza», mentre essa è innanzitutto e principalmente il «reale», la «cosa» in generale. Tutte

19. Cfr. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*. Zwei Abhandlungen, I: *Aristoteles Kategorienlehre*, Bethge, Berlin 1846.

le altre categorie si riferiscono a questa, in quanto mostrano *come* una cosa viene pensata, mentre resta peraltro ancora indistinto *che cosa* essa sia. Non è possibile immaginare un rappresentato se non in quanto qualche cosa viene rappresentato come questo qualcosa e non altro. Perciò la seconda categoria è quella della *proprietà* che si può presentare come «qualità», quando viene definita immediatamente, attraverso le rappresentazioni elementari da cui dipende l'intera rappresentazione della cosa, o come «quantità», quando viene definita dalla connessione in forma seriale delle rappresentazioni elementari. La categoria della quantità deriva dalle leggi della riproduzione che pongono l'essere *tra* questo e quello. Senza di ciò non sarebbe possibile la categoria della quantità, ma neppure lo spazio e il tempo, perché l'unità dell'anima cancellerebbe, per così dire, ogni distinzione del molteplice.

Le rappresentazioni che indicano il *come* della cosa, possono però spingersi anche fino al *che cosa*. Cioè la rappresentazione della cosa può possedere in sé il fondamento del passaggio ad altre rappresentazioni. Di qui la categoria della *relazione* che definisce appunto il passaggio da un punto di una forma seriale ad un altro. Infine appartiene alle categorie anche la *negazione* che originandosi dai giudizi si riflette anche sui concetti.

Volendo schematizzare si ha dunque la *cosa* che essendo un che di positivo, si contrappone alla *negazione* e la *proprietà* che, in quanto costituisce la determinazione interna al concetto stesso di cosa, si contrappone alla *relazione* che ne stabilisce la connessione con le altre. Non si tratta però qui di trovare quattro titoli alle categorie, quattro semplici «scatole quadrate» dove inserire in bell'ordine, con artificiosa simmetria, dei concetti subordinati (HSW, IV, 406), ma di individuare le quattro autentiche categorie principali, senza peraltro nessuna pretesa di simmetria. Qualsiasi tentativo di trovare una simmetria tra le varie «sottocategorie» suscita inevitabilmente sospetti. Tenuto conto di quanto s'è detto, la tavola delle categorie, se proprio bisogna fornirne una, potrebbe essere la seguente: «*COSA. Data. Pensata; PROPRIETÀ. Qualità. Quantità. Quantità determinata. Unità. Totalità. Il tutto e le parti. Quantità indeterminata. Molteplicità nel tutto. Molteplicità fuori del tutto; RELAZIONE. Luogo e posizione. Immagine e suo oggetto. Somiglianza (in modelli contrapposti). Uguaglianza. Possesso e suo oggetto. Agire e patire. Eccitabilità. Autodeterminazione; NEGAZIONE. Opposizione. Mutamento. Impossibilità, insieme ai suoi contrari*» (HSW, VI, 132).

5. Herbart ritiene però che il problema delle categorie non sarebbe affrontato con la necessaria completezza, se, accanto alla «tavola» delle categorie del mondo esterno, non fosse analizzata anche quella delle categorie relative all'accadere interno. Anche in questo caso Kant ha completamente ignorato la questione: egli infatti si è dimenticato del tutto i concetti relativi all'accadere interno, quando ha elaborato la sua tavola delle categorie. Per chiarire questo ulteriore aspetto delle strutture categoriali, Herbart ritiene necessario

svolgere un confronto tra gli animali e l'uomo. E vista la singolarità e la modernità delle considerazioni herbartiane sull'argomento, vale forse la pena di soffermarsi un poco. Una cosa risulta subito evidente: egli intende accorciare sensibilmente la distanza che separa l'animale dall'uomo e quindi ridimensionare la pretesa eccezionalità di quest'ultimo. L'anima umana, in quanto tale, non ha nulla che la distingua da quella degli animali, nulla che la caratterizzi originariamente. Ciò che differenzia immediatamente l'uomo dagli animali è il fatto che l'uomo possiede le mani, un linguaggio articolato e la lunga fanciullezza che comporta prolungate cure parentali. Ciò che solleva l'uomo dal livello nel quale si trovano gli animali sono dunque solamente le masse rappresentative che si formano grazie a queste caratteristiche particolari: le mani permettono infatti fin dai primi istanti di vita un più ricco e stimolante rapporto con il mondo esterno; il linguaggio che è già «originariamente una specie di azione» favorisce i rapporti sociali ed un grande arricchimento spirituale che conduce l'uomo a liberarsi dal peso dell'immediatezza sensibile; infine soltanto una lunga infanzia consente una regolare educazione e quindi la trasmissione del sapere. Non vi è dunque alcuna caratteristica specifica, originaria dell'uomo rispetto all'animale, a parte le caratteristiche fisiche, che non sia riconducibile ad una semplice differenza di grado. Troppo frettolosamente e presuntuosamente si sono considerati l'autocoscienza, le leggi etiche, i concetti di infinito e della divinità come qualcosa di originariamente scritto nell'anima umana e quindi di non ulteriormente derivabile. Se si fosse studiato con maggiore attenzione e disponibilità critica il comportamento degli animali, dei bambini, dei selvaggi, si sarebbero evitati molti errori. Herbart giunge addirittura a sostenere che alcuni animali, come il cane ad esempio, non parlano, soltanto perché non hanno organi sufficientemente raffinati ed adeguati allo scopo.

Nonostante alcune esagerazioni e persino, se si vuole, qualche assurdità, bisogna dire che le osservazioni di Herbart sulle affinità tra uomo e animale sono tutt'altro che prive di valore e mostrano interessanti affinità con le tendenze affermatesi oggi nell'etnologia naturalistica, nell'etologia, nella psicologia animale e comparata. La posizione dell'uomo appare in effetti sempre meno eccezionale nell'ambito del regno animale. Via via che aumentano le nostre conoscenze della psicologia e del comportamento degli animali ed in particolare dei grandi primati, si fa sempre meno netta la dicotomia tradizionale tra animale e uomo. Molti dei comportamenti che a lungo si sono ritenuti tipici degli esseri umani si riscontrano anche tra gli animali; persino l'attività «culturale» e la «coscienza» (un barlume soltanto, s'intende, ma pur sempre coscienza) delle proprie azioni non sono più considerate appannaggio esclusivo dell'uomo. Lo stesso dicasi per il linguaggio. Gli esperimenti condotti sui primati superiori, soprattutto scimpanzé e gorilla, hanno dimostrato non soltanto che questi animali posseggono un «linguaggio», che cioè è possibile distinguere tra suoni e rumori ed individuare vocalizzi non casuali, ma che effettivamente se avessero un apparato vocale

adeguato, con ogni verosimiglianza sarebbero in grado di esprimersi con un primitivo linguaggio articolato. Il fatto che scimpanzé e gorilla siano in grado di imparare a comunicare tra loro e con gli esseri umani servendosi dell'ASL, il linguaggio dei sordomuti, giungendo ad un certo grado di astrazione concettuale, sembra dimostrarlo. Certo il lettore moderno è colpito dalla completa assenza di ogni riferimento alla fisiologia nelle argomentazioni di Herbart e questo limita grandemente la portata delle sue intuizioni. Resta il fatto però che alcune di queste intuizioni sono davvero suggestive e meritano attenzione. E ciò vale anche per l'interesse che egli presta al problema della lunga fanciullezza dell'uomo ed alle cure parentali. Oggi si tende infatti a considerare l'infanzia, straordinariamente lunga del cucciolo d'uomo, indotta probabilmente da mutazioni genetiche, come una delle cause principali dello sviluppo davvero «mostruoso» del cervello umano. Al vecchio rinencefalo dei mammiferi inferiori si è aggiunta, in una sorta di stratificazione, una neocorteccia che ha assunto rapidamente il ruolo principale nella sequenza evolutiva che porta all'uomo. Proprio la maturità tardiva dell'uomo, dovuta all'estrema lentezza del suo sviluppo e la conseguente più lunga «apertura» agli stimoli esterni provenienti principalmente dalle cure parentali e dal gioco, hanno favorito da un lato il processo che ha relegato la vecchia struttura a magazzino delle emozioni e dall'altro lo sviluppo sempre più ampio della nuova struttura corticale²⁰.

Con tutto ciò, né Herbart né la scienza contemporanea intendono cancellare la differenza tra animale e uomo. Anzi, proprio perché l'uomo appare assai più simile agli animali di quanto si ritenesse un tempo, la sua specificità appare ancora più sorprendente. E, secondo Herbart, questa peculiarità va cercata soprattutto nella vita interiore. La percezione interna dà luogo a serie rappresentative del tutto simili a quelle relative al mondo esterno. I fenomeni interni seguono insomma naturalmente le leggi del meccanismo psicologico; ciò che invece è caratteristico della percezione interna è l'assenza di un oggetto così vivo e presente come quello che si offre ai sensi esterni. Naturalmente serie interne ed esterne si possono variamente connettere tra loro, secondo le consuete relazioni di fusione, riproduzione, ecc., anche se qui è tutto più complicato e sfuggente. Ma è proprio grazie alle mani e al linguaggio che l'uomo può conservare e richiamare il passato, dando vita così a strutture concettuali di una complessità e di una ricchezza sconosciuta ad ogni altro essere vivente. Gli animali sembrano incapaci di sviluppare impressioni globali e, in generale, si fermano alle strutture degli oggetti esterni. Nell'uomo, invece, prevale decisamente la cerchia dei pensieri relativi ai fatti interni. È la stessa vita sociale dell'uomo, la necessità di fare fronte a situazioni caratterizzate dalla presenza di altri uomini, a rendere essenziale il possesso di concetti degli stati interni. Dalle serie fuse tra loro si sono generate forti masse rappresentative che danno luogo alla facoltà

20. Cfr. F. Jacob, *Le jeu des possibles: essai sur la diversité du vivant*, Fayard, Paris 1981.

appercepiente, mediante la quale l'uomo osserva e valuta sia ciò che accade in lui, sia ciò che avviene negli altri, accanto a lui. Se vogliamo chiamare i concetti più generali che servono all'appercezione, categorie, allora ve ne sono sia per il mondo esterno, sia per gli accadimenti interni, con la differenza che nel secondo caso non si tratta di cose, ma di accadimenti, perché tutto ciò che è interno non è mai statico, bensì sempre in movimento. Tuttavia il concetto dell'accadere non può essere posto all'inizio, perché non è limitato al mondo interiore. L'elenco dunque delle categorie dell'appercezione interna, intese come le determinazioni principali dell'accadere interno, è il seguente: «SENTIRE. *Vedere. Udire. Toccare. Gustare. Odorare*; SAPERE. *Sperimentare. Capire. Pensare. Credere*; VOLERE. *Appetire. Detestare. Sperare. Temere*; AGIRE. *Muoversi. Fare qualcosa. Prendere e dare. Cercare e trovare*» (HSW, VI, 164-165). Le quattro categorie principali sono state facilmente individuate, grazie ad un filo logico che le collega. Il *sentire* sta in relazione all'*agire*, come «dentro» e «fuori»; *sapere* e *volere* sono entrambi all'interno e tuttavia il sapere tende all'introiezione, mentre il volere all'estrinsecazione, in quanto agire imminente. Anche in questo caso comunque, la «tavola» delle categorie non ha alcuna pretesa di completezza, né di simmetria.

Ma allora, si domanda Herbart, come valutare queste categorie? Come le giudicherebbe chi considera le categorie un patrimonio originario dell'intelletto? Come meri concetti empirici? E tuttavia le categorie non sono date immediatamente nell'esperienza. Del resto, se la circostanza che non si può scoprire né spiegare così facilmente l'origine delle nostre rappresentazioni dalla sensazione potesse essere una ragione sufficiente per ritenere certi concetti come innati o come forme originarie della nostra facoltà conoscitiva, si dovrebbe allora riconoscere come una di queste forme originarie anche il concetto stesso di sensazione che non può essere dato immediatamente, e con esso tutti i suoi concetti subordinati. Questi i tratti più caratteristici della trattazione herbartiana delle categorie e non è forse troppo azzardato trovare delle suggestive affinità (accanto, beninteso, a differenze sostanziali) con il programma di Piaget il quale pure si misura continuamente e consapevolmente con Kant. Alla base delle teorie di Piaget sta infatti l'ipotesi che sia i concetti di realtà e di causalità, sia i concetti astratti di classe, relazione, numero, ma anche i concetti fisici di spazio, tempo, movimento, ecc. si formino mediante una serie di successivi adattamenti. Solo che mentre Piaget ricorre costantemente al metodo sperimentale, Herbart rimane prigioniero del suo impianto metafisico.

Non voglio concludere questa breve nota, senza accennare, brevissimamente, alla severa critica mossa da Trendelenburg alla dottrina delle categorie di Herbart. Trendelenburg, infatti, pur riconoscendo a Herbart, «esperienza attenta, sobrie analisi, acuta trattazione dell'elementare, conseguente applicazione delle leggi fondamentali stabilite», di contro alle «brillanti costruzioni «e alle simmetrie degli idealisti, ritenne la sua trattazione delle

categorie non meno errata ed infondata di quella kantiana. Il fatto è che Herbart, osserva Trendelenburg, non è mai riuscito a sanare il conflitto latente, all'interno del suo sistema, tra metafisica e psicologia²¹. E certamente si possono sollevare dubbi e perplessità sia sulla validità dell'impianto generale della psicologia herbartiana, sia sull'effettivo rigore di singole soluzioni ed analisi. Ma la critica di Trendelenburg investe l'intera concezione meccanicistica della psicologia e più in generale l'intera filosofia herbartiana. Herbart pretende infatti, a suo avviso, di ridurre tutto alla riproduzione meccanica disconoscendo il fatto, evidente anche dalla sua stessa trattazione, che la riproduzione presuppone in realtà una produzione e in ultima istanza il movimento. Così, «prima di cercare di dedurre le categorie dalla riproduzione che è successiva e che inoltre opera in noi ciecamente, sarebbe meglio indagare che cosa mai deriva per esse da questo atto produttivo»²². Più in generale Herbart pretende di fondare le relazioni fondamentali dell'esperienza su qualcosa che non sia più relazione, i reali. Herbart insomma sarebbe costretto a presupporre i rapporti che intende dedurre²³. Non è possibile naturalmente affrontare in questa sede problemi di carattere così generale che coinvolgono l'intero sistema herbartiano. Poiché però questa critica è stata ripresa molte volte, più o meno passivamente, ahimé anche da chi scrive, desidero almeno accennare rapidamente alla questione, rimandando eventualmente ad un'altra occasione una discussione puntuale di questo nodo centrale. Herbart stesso, d'altro canto, si era reso ben conto della possibilità che gli venisse mosso questo rimprovero e si era premurato di chiarire in anticipo la sua posizione. «Ci verrà fatto notare, egli osserva, che la rigidità della posizione assoluta, in quanto esclude da sé tutte le relazioni, rappresenta anche ogni ente come isolato e staccato dalla generale concatenazione delle cose. Assai di buon grado concediamo che appunto perciò la posizione assoluta non ha affatto un valore superiore a quello di un concetto astratto, utilizzabile soltanto dopo più prossime determinazioni [...] Ancora una volta concederemo assai di buon grado che non saremmo neppure autorizzati alla posizione assoluta, se non avessimo già in animo di completarla con quella relativa» (HSW, IX, 69-70). Richiamandosi proprio a questo passaggio della *Metafisica generale*, in polemica appunto con Trendelenburg, Drobisch, certamente il più acuto «allievo» di Herbart, osserva che «si è gravemente in errore se si crede di possedere completamente l'esistente, già nei reali isolati, nelle qualità semplici, poste assolutamente, ente che si contrappone come il vero principio esplicativo delle apparenze, al-

21. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*. Zwei Abhandlungen, II: *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Bethge, Berlin 1846, pp. 339; A. Trendelenburg, *Storia della dottrina delle categorie*. Traduzione dei §§ 17-24, a cura di R. Pettoello, CUEM, Milano 1994, p. 60.

22. Ivi, p. 352; tr. it. cit., p. 71.

23. Cfr. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Hirzel, Leipzig 1870³, Bd. I, pp. 176 e ss.

l'inautentico, ma effettivamente dato apparire»²⁴. Si tratta dunque di un'astrazione, del tutto analoga a quelle operate in matematica. Non è però un'astrazione arbitraria, ma, al contrario necessaria, sia nel senso che il dato obbliga ad una posizione assoluta, sia nel senso che le contraddizioni dell'esperienza obbligano il pensiero a porre la posizione assoluta al di là della percezione. È appunto questo che Trendelenburg non aveva capito. La posizione di Herbart appare dunque assai più complessa ed articolata di come generalmente la si dipinge. La sua metafisica, ben lungi dall'essere un ritorno alla metafisica prekantiana, è un importante momento di riflessione su tematiche proprie del criticismo, e la psicologia un capitolo fondamentale della storia di questa scienza e della filosofia in generale.

24. M.W. Drobisch, *Über einige Einwürfe Trendelenburg's gegen die Herbart'sche Metaphysik*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» XXI (1852), p. 21.

