

La radice irrazionale dell'io La teoria della coscienza di Maimon nel dibattito tra Reinhold e Schulze

Maria Caterina Marinelli

Abstract. *The article aims to present S. Maimon's theory of consciousness in the light of the context from which it arises: the debate on consciousness between K. L. Reinhold and E. Schulze on the basis of I. Kant's critical work. As I will show, Maimon considers that the perspective from which transcendental philosophy approaches the problem of consciousness is wrong; the mistake of his contemporaries does not consist in the specific definition of consciousness they offer, but in the same pretension to provide one. Furthermore, an attempt is made to show how this "sceptical" position concerning consciousness is compatible with the systematic project of a transcendental philosophy pursued by Maimon through the method of fiction.*

Riassunto. *L'articolo presenta la teoria della coscienza di S. Maimon a partire dal contesto da cui sorge, ovvero il dibattito sulla coscienza intrapreso da K. L. Reinhold e E. Schulze sulla base dell'opera critica di I. Kant. Come si vedrà, Maimon ritiene che la prospettiva da cui la filosofia trascendentale affronta il problema della coscienza sia sbagliata; l'errore commesso dai suoi contemporanei non consiste nella specifica definizione della coscienza da essi offerta, ma nella stessa pretesa di poterla fornire. Infine, si cerca di mostrare come questa posizione "scettica" rispetto alla coscienza sia compatibile con il progetto sistematico di una filosofia trascendentale, promosso da Maimon attraverso il metodo delle finzioni.*

Keywords. Transcendental Philosophy, Post-Kantian Debate, Scepticism, Criticism, Fictions.

Parole chiave. Filosofia Trascendentale, Dibattito Postkantiano, Scetticismo, Criticismo, Finzioni.

Maria Caterina Marinelli ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università di Roma Tor Vergata e la Ludwig-Maximilians-Universität München. Attualmente è co-curatrice, con Ives Radrizzani, dei sette volumi dell'opera completa di S. Maimon (*Salomon Maimon Gesamtausgabe*. Reihe I: Deutsche Schriften. Frommann-Holzboog Verlag).

EMAIL: m.caterinamarinelli@gmail.com

Non si potrebbe trovare un'espressione più chiara e concisa di quella con cui D. Chalmers inizia un suo noto articolo del 1995, quando compendia in poche parole uno dei nodi cruciali della speculazione filosofica, divenuto recentemente anche oggetto della ricerca scientifica: «There is nothing that we know more intimately than conscious experience, but there is nothing that is harder to explain» (Chalmers 1995, 200). Difatti, la particolare stranezza che definisce il fenomeno della coscienza consiste proprio nel suo presentarsi in questo duplice aspetto: da una parte, come qualcosa di familiare, quasi immediato ed evidente; dall'altra, come un oggetto inspiegabile e forse anche incomprensibile.

All'annoso problema della coscienza si è ricercato di rispondere in vari modi nel corso della storia del pensiero e si cerca ancora di farlo. Le ultime derive dell'investigazione sul tema sono i cosiddetti *Consciousness studies*, a cui appartiene lo stesso Chalmers. Tali studi, sorti a partire dalla prospettiva *eliminativista* dei Churchland¹ e di altri autori,² ma con l'intento di superarla,³ si basano su un principio comune: l'approccio sperimentale, ovvero l'idea che l'osservazione empirica di certi fenomeni considerati "coscienti" permetta di comprendere "cos'è" la coscienza. In questo modo, seppur presentata in un lessico moderno e sostenuta da mezzi tecnologici all'avanguardia, tale impostazione non esprime altro che una convinzione piuttosto "antica", ovvero quella del *naturalismo*, già presente ad esempio nel *Saggio* di Locke, ma riconducibile anche al *De Anima* di Aristotele.

Ora, contro questa posizione classica, secondo la quale la coscienza è una sorta di elemento empirico che si trova nel mondo o un meccanismo neurale, si oppone nettamente la filosofia trascendentale. Più radicalmente, a mio parere, tale opposizione costituisce l'essenza stessa del pensiero trascendentale, come evidenziato da Kant nel "Prologo" alla prima *Critica* (KrV, A IX)⁴ o nell'Introduzione alla "Deduzione trascendentale" (KrV, A84/B116). In questi passi, il bersaglio fondamentale è proprio il naturalismo di Locke e l'intento di realizzare una "fisiologia dell'intelletto", che consiste nel risolvere la domanda filosofica della conoscenza (e, pertanto, della coscienza) mediante una ricerca empirica, come se si trattasse – afferma Kant – di una *quaestio facti*.

Come mostrato per primo da Kant mediante il concetto di *appercezione* (KrV, B131 sgg.), ma anche sostenuto da Fichte con la nozione di *Tathandlung* (GA I, 2: 255) e in seguito ribadito da Husserl in termini di *intenzionalità* (Hua III, 187), la filosofia trascendentale nega l'idea che l'io sia qualcosa di empirico, un oggetto in più nel mondo, una sostanza (o illusione, cervello, epifenomeno, che dir si voglia), ma lo individua come il fondamento e la condizione di possibilità di qualsiasi dimensione dell'esperienza. La coscienza è ciò che viene sempre presupposto in ogni esperienza e, pertanto, non può a sua volta essere un elemento in più di essa.

D'altra parte, in virtù di tale impostazione, la filosofia trascendentale ha dinanzi a sé molte altre difficoltà. La prima e più importante è la seguente: se la coscienza non è un oggetto come qualsiasi altro, allora cos'è? Nella *Critica* Kant ne tratta in termini di un «"io penso" che accompagna tutte le mie rappresentazioni» (KrV, B 131), mentre Husserl, nel primo volume delle sue *Idee*, come «un puro io e niente più» (Hua III, 179). Queste solu-

¹ Cfr. gli studi di Patricia e Paul Churchland (ad es. il noto *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* del 1986), promotori della cosiddetta neurofilosofia, la cui tesi fondamentale sostiene che qualsiasi dimensione dell'esperienza umana, dal sentimento alla conoscenza, dall'agire all'esperienza estetica, può essere ricondotta a meccanismi neurali e descritta in un linguaggio di fibre, proteine e impulsi.

² Ad es. Crick & Koch 1990, Baars 1993, Dehaene 2014, Swaab 2014.

³ Come propongono ad es. le teorie *rappresentazionali* (tra cui Dretske 1995, Tye 1995, Rosenthal 1991, Carruthers 2000), oppure quelle cosiddette *fenomenologiche* (come Zahavi & Gallagher 2008).

⁴ Per le sigle cfr. Bibliografia.

zioni, però, *non forniscono una definizione positiva della coscienza, restando puramente formali*. Inoltre, si presenta anche il problema del modo in cui averne accesso, nonché quello di stabilire che tipo di relazione possa sussistere tra questo “io” e la mia coscienza individuale e personale. Tali domande costituiscono gli elementi chiave sia della discussione attuale che di quella del dibattito postkantiano.

Nel presente articolo intendo porre in evidenza che all'interno della stessa filosofia trascendentale esiste una voce del tutto originale sulla questione, che scardina i termini del problema, benché non sia mai stata considerata dagli studi.⁵ Si tratta della posizione di S. Maimon, che espongo alla luce del dibattito in virtù del quale è stata formulata, ovvero il momento più intenso della discussione sul problema della coscienza sviluppatasi dopo l'opera critica di Kant e condotta tra due autori fondamentali di quel periodo, Reinhold e Schulze. Come si vedrà, pur mantenendo la medesima impostazione trascendentale – per cui la coscienza non è un oggetto del mondo, ma la forma dell'esperienza – Maimon risponde al problema del formalismo, rilevando un'impossibilità: la coscienza non si può tematizzare, poiché qualsiasi tentativo in questo senso risulterebbe “cosificante”. La filosofia trascendentale, pur negando il naturalismo, non deve intraprendere il compito di fornire una definizione positiva della coscienza, essendo tale compito *concettualmente impossibile*. Il mio scopo, infine, è mostrare che l'aspetto particolarmente interessante di questa teoria è il modo in cui Maimon riesce a mantenere tale conclusione senza far cadere la filosofia trascendentale in una sorta di scetticismo assoluto, ma proponendo uno scetticismo *critico*. Difatti, oltre al momento negativo (tuttavia non arbitrario, ma sviluppato sulla base di un fondamento antinomico), Maimon indica anche una strada positiva per la filosofia, percorribile mediante il metodo delle *Fiktionen*.

A tal fine, l'articolo viene suddiviso in due parti principali, di cui la prima (1.) presenta i punti salienti del dibattito dell'epoca tra Kant, Reinhold e Schulze, mentre la seconda (2.) illustra le linee generali della teoria maimoniana, nel suo momento scettico e in quello critico.

1. Il terreno della teoria maimoniana: il dialogo tra Kant, Reinhold e Schulze

La teoria di Maimon si costituisce, da una parte, in virtù delle problematiche interne alla stessa *Critica* di Kant, come si può notare anche dal fatto che le sue prime riflessioni sulla coscienza sono già esposte nel *Saggio sulla filosofia trascendentale* del 1790, quando egli ancora non conosceva Reinhold; dall'altra, per via delle soluzioni della *Elementarphilosophie* e delle repliche scettiche di Enesidemo/Schulze, che gli consentirono di definire ulteriormente la sua posizione. Nella seguente sezione mi propongo di fornire una panoramica generale dello *status quaestionis* dell'epoca, comprendendo (1.1.) la posizione di Kant, (1.2.) quella di Reinhold e (1.3.) le critiche di Schulze, in modo da ricostruire il contesto problematico da cui prende avvio la proposta maimoniana.

⁵ Negli studi più comprensivi sul dibattito postkantiano, come ad es. Beiser (1987) o Hinske (1995), la posizione di Maimon non è neanche menzionata. Ad ogni modo, si tratta di una mancanza che concerne anche gli stessi studi maimoniani, che non hanno mai considerato questo elemento principale della sua filosofia. Sulla base delle mie conoscenze, l'unico lavoro che tocca la questione è quello di Katzoff (1981), che però imposta il problema in termini molto diversi da come presentato in questo articolo, ponendo particolare enfasi sul problema della cosa in sé e mostrando la posizione di Maimon come molto vicina a quella del Kant precritico.

1.1. Il problema del formalismo dell'io nella filosofia kantiana

Una delle conquiste più considerevoli della filosofia trascendentale kantiana consiste proprio nell'opporci a qualsiasi concezione dell'io che lo riduce a "oggetto", sia esso empirico (come sarebbe il cervello, seguendo i termini usati in fase introduttiva), oppure razionale (come vorrebbe la psicologia razionale wolffiana, secondo la quale l'io si può definire a priori mediante inferenze logiche, KrV, A 339-405). Al contrario, Kant sostiene che l'io è la condizione o la forma a priori di qualsiasi dimensione dell'esperienza, alla quale dà anche il nome di «appercezione pura» (KrV, B 131 sg.).

La posizione di Kant sulla questione è estremamente complessa ed è stata oggetto di numerose ricerche, che ne hanno definito in dettaglio i caratteri e messo in evidenza le oscurità.⁶ Per gli scopi di questo lavoro sarà sufficiente mostrare solo quei punti problematici che, a mio parere, sono essenziali per comprendere i margini della discussione dell'epoca in cui si inserisce la proposta maimoniana. Tali punti possono essere schematizzati in tre difficoltà principali.

a) In primo luogo, la spiegazione kantiana *non fornisce una definizione ulteriore, positiva, della coscienza*. Se, da una parte, chiarisce ciò che essa non è, ovvero un oggetto o una sostanza, non determina però propriamente cosa sia la coscienza. L'uso di alcune spiegazioni non aiutano a superare questo ostacolo: ad esempio, quando Kant la definisce come una sorta di «autocoscienza», la quale «producendo la rappresentazione io penso – che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza – non può essere accompagnata da nessun'altra» (KrV, B 132), lascia indeterminato in che senso un io trascendentale debba essere un'*autocoscienza che produce l'io penso*. Anche nella prima edizione del testo sono presenti alcune espressioni disorientanti, come ad esempio un passaggio in cui sembra che l'io sia solo una sorta di unità logica più che trascendentale:

Non bisogna dimenticare che la semplice rappresentazione io, nella sua relazione a tutte le altre (di cui rende possibile l'unità collettiva) costituisce la coscienza trascendentale. Non conta se questa rappresentazione sia chiara (coscienza empirica) o oscura, e neppure conta la realtà [Wirklichkeit] della medesima; ma la possibilità della forma logica di ogni conoscenza poggia necessariamente sul rapporto a questa appercezione come ad una facoltà. (KrV, A 117)

Anche la definizione dell'«io penso» sembra incontrare difficoltà analoghe. Come afferma in una famosa nota aggiunta nella seconda edizione della *Critica*, esso viene definito come una «intuizione empirica», ma «indeterminata», «ossia una percezione [...], ma che precede l'esperienza» e «non significa altro che un alcunché di reale, dato sì, ma solo per il pensiero in generale, quindi né come fenomeno, né come cosa in se stessa (noumeno)» (KrV, B 422 sg.).⁷

b) Un secondo problema concerne la *“deduzione” dell'io trascendentale*. Sembra che l'argomentazione di Kant consista nell'affermare che, dal momento che sono coscienti dell'identità di me stesso nella molteplicità delle mie intuizioni, allora dovrà necessariamente darsi una condizione di tale unità, detta trascendentale; un po' come se si volesse

⁶ La letteratura in merito è sconfinata, sia per quanto riguarda gli studi specifici sul tema, come i grandi classici Henrich 1976, Becker 1984 o Klemme 1996, che quelli più generali concernenti la prima *Critica* di Kant, ma in cui il concetto di appercezione è analizzato in dettaglio, come negli influenti lavori di Allison (1983, in part. 159-202) e Longuenesse (1998, in part. 52-80).

⁷ L'indeterminatezza di questa risposta è ancora più evidente nei *Prolegomeni*, dove l'io compare come un principio regolatore [*regulatives Princip*] (Prol, 334), comportando così l'insostenibile risultato di porre a fondamento del sistema kantiano – il cui scopo è svelare i limiti della metafisica – un'idea della ragione.

affermare che il concetto di rappresentazione debba necessariamente implicare quello di una facoltà della rappresentazione. Questo punto sembra particolarmente chiaro in un passo della prima edizione della *Critica*, dove Kant afferma:

A fondamento di ogni necessità c'è sempre una condizione trascendentale. Deve dunque esserci un fondamento trascendentale dell'unità della coscienza nella sintesi del molteplice di tutte le nostre intuizioni; perciò anche dei concetti degli oggetti in generale, e infine, pertanto, di tutti gli oggetti dell'esperienza. (KrV, A106)⁸

Il fatto, però, è che quella coscienza delle mie rappresentazioni, che sembra il punto di partenza per giungere al piano trascendentale, non è realmente trattata da Kant: «L'unità empirica dell'appercezione, che non prendiamo in esame e che, per altro, non è che derivata dalla prima, a condizioni determinate *in concreto*, non ha che una validità soggettiva» (KrV, B 140).

c) Infine, pur concedendo la validità del passaggio argomentativo sopra illustrato, che parte dalla coscienza empirica di me stesso e giunge alla necessaria "postulazione" di una coscienza trascendentale, *non è affatto chiaro che genere di relazione possa sussistere tra questo io trascendentale e la mia coscienza individuale*. Per quanto lo stesso Kant sostenga che ogni coscienza empirica si trovi in «una relazione necessaria con una coscienza trascendentale» (KrV, A 117), i termini di tale relazione non vengono definiti. Detto diversamente, mentre nel caso del rapporto tra le categorie e le intuizioni empiriche Kant presenta il tempo come condizione della loro unione, il fatto che la mia coscienza empirica sia resa possibile da una coscienza trascendentale sembra essere un'inferenza puramente logica. Prova di ciò, ad esempio, appare la stessa spiegazione di tale necessità, quasi sviluppata per assurdo, ovvero sostenendo che non potrebbe essere vero il contrario: «Io chiamo quelle rappresentazioni tutte mie solo perché posso comprendere il loro molteplice in una coscienza; in caso diverso dovrei avere un me stesso variopinto e differente, alla stregua delle rappresentazioni di cui ho coscienza» (KrV, B 134). In tal modo sembra che il problema da affrontare sia unicamente quello di poter erigere una teoria in grado di mostrare la "costanza" e "identità" di me stesso⁹ nella molteplicità, ma senza con ciò cadere nell'idea di un "io" inteso come sostanza che permane nel tempo.

Ad ogni modo, il punto principale – come ribadisce Kant nella deduzione (KrV, B134, nota) – è che la coscienza, l'io, è il *fondamento* della filosofia trascendentale, eppure lo stesso progetto trascendentale non ne offre alcuna definizione (che non sia una puramente negativa o formale). Per questo motivo, uno dei compiti dei promotori della filosofia critica sarà proprio quello di ottemperare a tale difficoltà, cercando di dare una spiegazione positiva della coscienza. La questione non è affatto di dettaglio, ma costituisce il centro del dibattito dell'epoca.

⁸ Il passaggio dal "fatto" della mia coscienza alla necessità dell'appercezione trascendentale viene mostrato anche in altri passaggi come i seguenti: «In quanto rappresentazioni mie [...] debbono necessariamente essere conformi alla condizione sotto la quale soltanto *possono* raccogliersi in un'autocoscienza universale; diversamente non mi potrebbero appartenere» (KrV, B 132); oppure: «Io sono pertanto cosciente dell'identico me stesso rispetto al molteplice delle rappresentazioni in una intuizione, perché dico mie tutte queste rappresentazioni che ne costituiscono una. Il che, peraltro, equivale a dire che io sono cosciente di una loro necessaria sintesi a priori, che designa appunto l'unità sintetica originaria dell'appercezione, sotto la quale stanno tutte le rappresentazioni che mi vengono date, ma sotto la quale è altresì necessario che siano portate mediante una sintesi» (KrV, B 135 sg.).

⁹ Oppure, nei termini di Kant, «identità numerica» (KrV, A 107).

2.2. Il principio della coscienza di Reinhold

Nel quarto saggio dei *Beyträge I* Reinhold riassume perfettamente le difficoltà prima trattate della filosofia kantiana:

Confesso che questa parte della Critica della ragion pura [sull'unità sintetica dell'appercezione] è stata per me la più difficile di tutte e che alla fine ho trovato, tra le altre, la ragione [*Grund*] di tale difficoltà nel fatto che da questa intera spiegazione [*Erörterung*] il concetto di *coscienza in generale* resta indefinito, e che non è affatto specificato cosa si intenda qui in generale per coscienza e in che modo si distingue [...] da quella empirica e dalla trascendentale, dall'autocoscienza e dalla coscienza degli oggetti in quanto tali [...]. (Beyträge I, 305)

Come si può notare, Reinhold sottolinea la mancanza di una determinazione della coscienza in generale, nonché della sua distinzione in empirica e trascendentale, così come tra coscienza di me stesso (autocoscienza) e coscienza degli oggetti.

Dinanzi all'urgenza di dare una definizione chiara del fondamento della filosofia trascendentale, la *Elementarphilosophie* effettua un passo decisivo. Ancor di più, il cuore dell'impresa reinholdiana può essere considerato nella prospettiva di questa problematica,¹⁰ ovvero come il tentativo di stabilire, nella forma di una proposizione, quel *fatto* che è la coscienza. Contrariamente a Kant, dunque, Reinhold non si limita a indicare la coscienza, ma ne stabilisce le caratteristiche in quanto *fatto* e ne cerca una definizione positiva e discorsiva.

Nel secondo saggio dei *Beyträge I* Reinhold descrive tale *Faktum* mediante certe caratteristiche: in primo luogo, si tratta di qualcosa che *risulta chiaro in tutti i tempi, per tutti gli uomini e sotto qualsiasi circostanza*; secondariamente, *non è qualcosa che accade in un certo momento del tempo e in uno specifico spazio*; infine, viene definito come la *condizione di possibilità di ogni esperienza particolare* (Beyträge I, 143 sg.). In breve, il *Faktum* della filosofia elementare fa riferimento a qualcosa di *universalmente evidente*, che non consiste in *nessuna percezione o concetto particolare*, ma costituisce la *condizione di possibilità* del pensiero in generale. Il *Faktum* presentato «non può consistere in altro che nella coscienza» (Beyträge I, 144). Ma cosa significa coscienza?

Per Reinhold la *coscienza* è una sorta di *movimento speculare*, che rende possibile qualsiasi operazione del pensiero: per identificare la mia *rappresentazione* (termine con il quale si intende il genere di qualsiasi operazione del pensiero¹¹) come tale devo distinguere da ciò rispetto al quale essa si costituisce come rappresentazione, ovvero l'oggetto che rappresenta;¹² allo stesso modo, io *rappresentante* mi riconosco come rappresentante solo se mi distinguo da ciò che rappresento.¹³ In breve, è possibile identificare qualcosa e averne consapevolezza solo se la si distingue da ciò che non è; esattamente come

¹⁰ Come ad es. ben visto dal noto studio di Bondeli (1995, 41-69) o dai lavori di Fabbianelli (ad es. 2018).

¹¹ Con questo termine si designa ciò che hanno in comune gli elementi della conoscenza (sensazione, pensiero, intuizione, concetto, idea), ovvero il fatto che in esse viene rappresentato qualcosa. A riguardo, VV, 137 sg.

¹² Reinhold precisa, sin dal VV (130), che quando si parla di "oggetto della rappresentazione" non bisogna intendere qualcosa che si trova al di fuori o al di là di essa, ma semplicemente il suo *contenuto*.

¹³ «Si è coscienti di sé, del proprio *Io*, soltanto attraverso la rappresentazione che si distingue dal proprio Sé, dal *soggetto* [...] e si è coscienti della propria *rappresentazione* solo mediante ciò che viene *rappresentato* attraverso essa e che si distingue da essa» (VV, 130).

l'occhio non può vedere se stesso, se non in uno specchio.¹⁴ Avere *coscienza*, dunque, consiste nell'*individuare, distinguendoli*, tre elementi: colui che pensa, il pensiero e il suo oggetto o, nei termini della *Elementarphilosophie*, soggetto/rappresentante, rappresentazione e oggetto/rappresentato.

Da quanto appena esposto si evince per quale motivo la coscienza possiede le caratteristiche prima elencate: in quanto *condizione di possibilità* del pensiero, deve essere *universale e a priori*, poiché non consiste in nessuna esperienza particolare, ma – si potrebbe dire – in *tutte* le esperienze particolari. La sua caratteristica di *evidenza*, invece, dipende da un altro fattore principale, ovvero *l'immediatezza*: la coscienza non è soltanto la condizione affinché possa darsi in generale il pensiero, ma anche ciò che *non ha bisogno di essere dimostrato*; essa è «un fatto che, *in quanto tale*, non ammette nessuna spiegazione, è autoevidente e proprio in questa qualità capace di fornire il preteso fondamento *ultimo* di ogni spiegazione» (Fundament, 109).

D'altra parte, come sottolinea Reinhold, dal momento che la filosofia è una *scienza discorsiva*, essa necessita di concetti per esprimere i propri contenuti (Beyträge I, 141 sg.). Ciò implica che il *Faktum* della coscienza ha bisogno di essere espresso nella forma di una proposizione. Ebbene tale *Satz*, che «non esprime nient'altro che il fatto della coscienza» (Fundament, 114), viene enunciato da Reinhold nel modo seguente: «*la rappresentazione viene distinta nella coscienza dal rappresentato e dal rappresentante e riferita a entrambi*» (Beyträge I, 144). Mediante questa proposizione Reinhold dà un contenuto alla definizione puramente formale della filosofia kantiana, chiarendo che la coscienza consiste in un triplice movimento di riconoscimento e distinzione, il cui posto nel sistema della *Elementarphilosophie* è quello di costituire la condizione affinché possa darsi qualsiasi pensiero.

In tal modo Reinhold fa fronte ai problemi sopra elencati, impostando diversamente la questione. Contrariamente a Kant, sembra che ci sia una differenza tra coscienza e io: la coscienza è il triplice movimento che si dà in virtù del soggetto (Io) e di cui quest'ultimo costituisce un momento/parte, ma tra i due non sussiste un rapporto di sinonimia. Entrambi, però, si definiscono vicendevolmente: non può esserci un soggetto se non in una coscienza di sé (autocoscienza) e dell'oggetto. Secondariamente, Reinhold sembra abbandonare la netta distinzione kantiana tra empirico e trascendentale, mostrando in termini generali cosa si dà in ogni esperienza determinata. Detto diversamente, mentre l'io kantiano sembrava un concetto astratto e formale, la descrizione reinholdiana del triplice movimento della coscienza dovrebbe avere un evidente, immediato, *fattico* «correlato» nell'esperienza particolare. Non c'è, dunque, un «salto» tra ciò che avviene empiricamente e ciò che viene descritto dalla *Elementarphilosophie*, se non su un piano meramente terminologico-formale, dunque per via del necessario uso di concetti universali per poter esprimere la *Tatsache des Bewusstseins*.

Nonostante gli sforzi di Reinhold, però, la sua soluzione non risolve la problematica della coscienza, ma diviene al contrario oggetto di ulteriori polemiche, condotte *in primis* da Schulze.

1.3. Le critiche di Ensidemo

Oltre al notevole ruolo *storico*, soprattutto per via della sua influenza sul giovane Fichte,¹⁵ le critiche di Schulze alla filosofia kantiano-reinholdiana presentano una considerevo-

¹⁴ Secondo la nota formulazione di Locke, discussa in VV, 118 sg., 167; Beyträge I, 197.

¹⁵ L'indiscussa importanza del testo schulziano per la formazione del pensiero di Fichte, al di là della fondamentale recensione che ne scrisse, è testimoniata da una nota espressione rivolta a Ste-

le (benché spesso tralasciata) portata *filosofica*, soprattutto per la loro acuta capacità di colpire determinati scogli teorici presenti sia nella teoria kantiana, come la questione della cosa in sé, che nella *Elementarphilosophie*, tra cui lo stesso *Satz des Bewusstseins*.

Per motivi di spazio e di coerenza argomentativa, tralascio i dettagli delle obiezioni di Schulze al principio reinholdiano e mi limito a mostrare le loro implicazioni filosofiche, in particolare quelle che incontrarono l'approvazione dello stesso Maimon. Schematizzando, si potrebbe dire che le varie questioni si possono riassumere in due principali.

In primo luogo, Schulze segnala che il principio reinholdiano *non è ben fondato, perché non è assolutamente determinato da se stesso, né esprime nient'altro che ciò che è incluso nella coscienza* (Aen, 149). La ragione di questo ostacolo si trova nella sua stessa forma proposizionale, dove vengono usati (e presupposti) concetti come "soggetto", "oggetto", "rappresentazione", "riferire" e "distinguere", che non hanno un significato univoco. Ora, sebbene il bersaglio polemico sia in particolare il *Satz* reinholdiano, la questione di fondo oltrepassa le formulazioni della *Elementarphilosophie*: difatti, Schulze pone in evidenza il problema di *rendere discorsivamente o "trasformare" nella forma di una proposizione un fondamento immediato* e di utilizzare dei concetti per esprimere ciò che costituisce il loro fondamento.

In secondo luogo, Schulze sostiene che, se anche si concedesse la validità del fondamento del principio della coscienza, resterebbe un altro problema: il *Satz des Bewusstseins non è una proposizione universale*, poiché non esprime un *Faktum* sciolto da qualsiasi esperienza particolare. Il motivo è che la coscienza di cui parla Reinhold descrive solo una determinata situazione dell'esperienza possibile, ovvero quella del pensiero *del quale siamo coscienti*. In altri termini, il movimento della coscienza descritto da Reinhold è sicuramente esatto nell'esprimere il *prendere coscienza di qualcosa* (possibile solo a condizione che si dia la triade di soggetto, oggetto e rappresentazione), ma *non esaurisce qualsiasi manifestazione di essa*: «Ci sono di fatto manifestazioni della coscienza nelle quali non si presentano tutte le sue parti costitutive indicate nel principio» (Aen, 154). Uno di questi è, ad esempio, il caso dell'intuizione, in cui i tre elementi del principio (soggetto, oggetto, rappresentazione) non sono distinguibili nella coscienza, poiché essa – spiega Schulze – è una rappresentazione immediata, nella quale non può darsi il momento della distinzione tra i termini (Aen, 154 sg.). La coscienza di cui tratta Reinhold, pertanto, non è altro che un *modo o determinazione particolare* di essa, ovvero *l'essere consapevole di qualcosa*, e può costituire solo la condizione di questa specifica situazione, di questa *specifica esperienza*. Stando così le cose, ciò che si esprime con il principio della coscienza non è altro che *l'astrazione da un fatto empirico*, poiché indica ciò che hanno in comune certe manifestazioni dello spirito di cui siamo coscienti. Schulze, dunque, non sta criticando a Reinhold l'aver assunto qualcosa di empirico come se fosse un *Faktum* supremo, ma di aver scambiato *un modo specifico della coscienza per la condizione di ogni altro*.

Pertanto, né il *Faktum* della coscienza né tantomeno la sua espressione proposizionale nel *Satz des Bewusstseins* costituiscono una soluzione al problema lasciato aperto dalla filosofia kantiana, che si presenta così con ancora più forza.

Come si vedrà nella prossima sezione, le difficoltà della filosofia kantiana, nonché la risposta del principio reinholdiano e le relative critiche di Schulze, costituiscono la base della teoria scettico-critica della coscienza di Maimon.

phani nel dicembre 1793: «Per un certo periodo Enesidemo mi ha confuso, ha distrutto Reinhold ai miei occhi, mi ha reso sospetto Kant e ha ribaltato dalle fondamenta il mio sistema» (GA III, 2: 28).

2. La teoria scettico-critica della coscienza di Maimon

Come accade anche per altri concetti fondamentali della filosofia di Maimon, questa teoria deve essere ricostruita, perché è sparsa in vari luoghi della sua produzione, dal *Saggio sulla filosofia trascendentale* all'opera immediatamente successiva, il *Wörterbuch*,¹⁶ al carteggio con Reinhold,¹⁷ ai fondamentali scritti del 1794, ovvero *Die Kathegorien des Aristoteles* e *Versuch einer neuen Logik*, sino alla sua ultima monografia, le *Kritische Untersuchungen*.¹⁸ A ciò si aggiunge che le risposte di Maimon alle obiezioni di Enesidemo si trovano in un testo gemello a quello schulziano, composto da un insieme di lettere fittizie tra lo stesso Schulze/Enesidemo e Maimon (presente sotto lo pseudonimo di Filalete), e inserito in appendice al *Versuch einer neuen Logik* (VnL, 291-438).

In questa seconda sezione ricostruisco l'argomentazione di Maimon, cercando anzitutto di mostrare (2.1.) sulla base di quali ragioni egli sostiene l'impossibilità di definire la coscienza. In seguito, dopo aver illustrato il momento *scettico* della sua teoria, (2.2.) mi concentro su quello *critico*, in cui la questione della coscienza viene esaminata nella prospettiva del metodo delle finzioni.

2.1. La posizione scettica di Maimon sul problema della coscienza

Come annunciato in precedenza, tutti i difensori della filosofia critica, non da ultimo Maimon, accettavano la definizione negativa della coscienza fornita da Kant; il problema da risolvere, e che Reinhold credeva di aver ormai superato, era invece quello di darne una positiva. Proprio su questo *desideratum* si riconosce la particolarità di Maimon, che capovolge del tutto i termini della questione: il suo contributo non consiste nel cercare ulteriori vie per determinare la coscienza, ma nell'affermare *l'impossibilità stessa di una sua definizione positiva*.

Tale idea si pone in una relazione di prossimità e distanza con Schulze. Entrambi sono decisamente d'accordo sulle due questioni principali enunciate in precedenza (cfr. 1.3.): il *problema di esprimere discorsivamente il fondamento dell'esperienza* e, eventualmente, come farlo, essendo necessario usare concetti da esso fondati (VnL, 307 sg.); la *necessità di comprendere diversamente la coscienza*, se deve costituire il fondamento o la condizione di possibilità di qualsiasi dimensione dell'esistenza e non solo una sua determinazione (VnL, 314 sg.). Inoltre, è interessante notare che la critica di Schulze, da cui deriva quest'ultima problematica, viene sollevata anche da Maimon, indipendentemente dal testo schulziano. Uno dei luoghi in cui si trova è proprio lo scambio epistolare con Reinhold, precisamente la prima lettera inviatagli nel 1791: «Questa proposizione può valere solo per la coscienza di una rappresentazione, non per la coscienza in generale» (Streif, 192 sg.).

Eppure, mentre Schulze sembra mettere in crisi la proposta reinholdiana, ma senza con ciò pronunciarsi sulla possibilità o meno di una risposta alternativa in grado di tematizzare la coscienza, la posizione di Maimon è radicale, poiché la nega completamente. Questa tesi, però, non viene unicamente annunciata, ma è il frutto di un'argomentazione che, da una parte, (a.) mostra le difficoltà concettuali derivanti da una definizione positiva della coscienza e, dall'altra, (b.) cerca di definire le ragioni di tali difficoltà.

a) A mio parere, Maimon le riscontra su due livelli diversi: il primo concerne l'impossibilità di definire la coscienza come *fondamento a priori*; il secondo, come *coscienza empirica*.

¹⁶ Esposto in particolare nella sezione «Das Ich» in Wört, 61-66.

¹⁷ Pubblicato in Streifereien, cfr. in particolare Streif, 195, 209, 213.

¹⁸ Rispettivamente ad es. KA, 130; Vnl, 14 sgg., 243 sgg.; Kr. Unt, 113-118, 122-127.

Nel primo caso, Maimon sostiene che la coscienza «in quanto concetto più universale [*allgemeinster Begriff*]» (Wört, 61) non può essere definita mediante concetti, poiché anche il concetto più universale necessita di una determinazione specifica [«auf eine besondere Art bestimmt»]. Detto diversamente, qualsiasi definizione, compresa quella del concetto più generale, richiede a sua volta un concetto del genere [*Geschlechtsbegriff*] e una differenza specifica [*Unterschied der Art*]: «pertanto, come si può notare, la coscienza in generale non può essere spiegata [*erklärt werden kann*]» (VnL, 15). In questa difficoltà ricadono sia Kant che Reinhold: il primo nel tentativo di dare quantomeno alcune spiegazioni della coscienza (come la sopra citata espressione per cui l'io sarebbe un'«autocoscienza che produce l'io penso»); il secondo nell'intento esplicito di rendere concettualmente, nella forma di una proposizione, il *Faktum des Bewusstseins*.¹⁹

Allo stesso modo, neanche la coscienza particolare, il «concetto più individuale [*individuellster Begriff*]» (Wört, 62), potrebbe mai essere “trasmessa” [*beibringen*] discorsivamente ad altri, poiché nessun concetto (pur sempre universale) potrebbe mai esprimere quel sentimento particolare [«besondere innere Gefühl»], da Maimon definito anche come oscuro [«dunkler Gefühle»] (Streif, 212). Mentre Kant non si addentra in questo labirinto (benché la sua argomentazione parta da una qualche coscienza di me stesso), nel caso di Reinhold la questione è più complessa: oltre al problema discorsivo, che – come si può notare dalla citazione sopra riportata – per Maimon non concerne solo la coscienza in quanto fondamento universale, ma anche il tentativo di dare un concetto a un oggetto che chiaramente non può esservi espresso,²⁰ ovvero la coscienza empirica, si aggiunge il problema che in generale la coscienza descritta da Reinhold concerne unicamente una certa situazione conoscitiva, come sottolineato da Schulze. In altri termini, se anche si ammettesse – seguendo Reinhold – che il principio della coscienza esprima unicamente il fatto della coscienza tramite concetti universali, tale fatto non descriverebbe comunque la coscienza nella sua complessità, ma solo una specifica determinazione di essa o situazione dell'«essere cosciente di» qualcosa.

In generale, come afferma nella sua prima lettera inviata a Reinhold nel 1791: «La coscienza non può essere spiegata [*erklären*], nemmeno come un fatto» (Streif, 195). Un'osservazione simile si trova anche nelle *Kategorien*, in una sezione in cui Maimon elenca i vari obiettivi che la sua teoria si propone di realizzare, promettendo che nessun concetto sarebbe rimasto senza chiarimento «eccetto il concetto di *coscienza in generale* che, essendo alla base di ogni *spiegazione*, deve essere esso stesso *inspiegabile* [*unerklärbar*]» (KA, 130).

Maimon, in breve, è l'unico autore dell'epoca ad aver rinunciato alla possibilità di trattare della coscienza, di definirla o di esplicitarla, poiché qualsiasi intervento in tal senso sarebbe fallimentare e finirebbe solo per snaturarla. L'unica definizione possibile è quella negativa: la coscienza è assolutamente indeterminato determinabile [das absolute unbestimmte Bestimmbare]. La posizione di Maimon non afferma solo l'impossibilità di considerare la coscienza come un oggetto nel mondo (al pari di Kant), non osservabile o esprimibile in termini fisici, ma sostiene anche l'impossibilità di definirla concettualmente o discorsivamente.

¹⁹ La critica di Maimon a Reinhold è molto sottile: «Naturalmente, la nostra lingua non ha un'espressione che significhi coscienza in generale, perché anche l'espressione coscienza, senza sé e senza qualcosa, significa non solo questo *actus in sé*, ma allo stesso tempo un *soggetto determinato* da esso. Ma ciò non ha importanza: l'*actus* rimane sempre diverso da ciò che viene da esso determinato (l'*opus* dall'*operatio*)» (Streif, 210).

²⁰ Nella filosofia di Maimon questo discorso vale in generale anche per qualsiasi oggetto empirico (VnL, 133 sg.) e, a maggior ragione, per qualcosa di talmente lontano dall'essere esauribile mediante un insieme di note come può essere la persona.

In una nota alla seconda lettera di Reinhold del 22 agosto 1791 si ricapitolano tutti i punti sinora trattati:

Per coscienza in generale intendo l'indeterminato che sta alla base di ogni coscienza determinata (di un oggetto) in quanto determinabile. [...] – Pretendere una definizione della *coscienza in generale* significa pretendere qualcosa di impossibile, perché essa indica il concetto più generale di tutto ciò che si trova *nella coscienza*, e di conseguenza non può avere un *genere prossimo* (necessario per una qualsiasi definizione). (Streif, 209)

b) Come annunciato in precedenza, però, Maimon non si limita a criticare le soluzioni filosofiche dei suoi contemporanei, ma mostra la sua posizione scettica sulla base di specifici argomenti. Come mostrato già dal primo *Saggio* del 1790, egli dichiara la presenza di una sorta di *paradosso* della coscienza: si tratta di un concetto al quale si tende, poiché per sua natura richiede di essere tematizzato, ma che, se definito, cessa di essere ciò che è. Maimon utilizza degli esempi matematici per chiarire questa particolare natura, come quello della *radice irrazionale*: essa indica un concetto al quale sarebbe possibile approssimarsi mediante una serie infinita, ma (oltre a non poter di fatto procedervi infinitamente) rivela esso stesso una sorta di impossibilità, poiché, in quanto numero irrazionale, non può mai divenire razionale (VT, 164sg.). Un altro esempio è quello della tangente di un arco: se essa aumenta finché l'arco non raggiunge i 90°, allora diviene uguale a infinito e cessa di essere tangente di un arco, poiché non soddisfa più la condizione di essere tagliata dalla secante (VT, 165).

Il motivo del paradosso descritto da Maimon risiede nel fatto che il tentativo di definire la coscienza sfocia nel dominio delle *antinomie*. È bene notare, però, che il concetto maimoniano di antinomia è più ampio rispetto a quello kantiano:

La serie completa di tutti i numeri naturali non è un oggetto che possa esserci dato in un'intuizione, ma solo un'idea, mediante la quale si considera la progressione successiva all'infinito in quanto oggetto. La ragione entra in questo caso in conflitto con se stessa, in quanto considera come oggetto qualcosa che, tuttavia, secondo le condizioni di quest'ultimo, non può mai essere dato in quanto oggetto. [...] Vi sono però anche idee, le quali, pur approssimandosi sempre più a oggetti determinati, non possono mai, per loro natura, raggiungerli sostituendosi a essi. Di questa specie sono le radici irrazionali: noi possiamo approssimarci a esse sempre più, attraverso serie infinite [...] e tuttavia siamo sempre convinti a priori che non troveremo mai il loro esatto valore, in quanto non possono essere né numeri interi né numeri frazionari, e quindi non possono essere affatto un numero. Qui la ragione cade in un'antinomia perché prescrive una regola, secondo la quale si può trovare con certezza questo numero, e allo stesso tempo dimostra l'impossibilità di portarla a compimento. (VT, 228 sg.; trad. it. 305 sg.)

Come si può notare, il significato di antinomia nella filosofia di Maimon si estende oltre quello descritto nella *Critica* e include le cosiddette antinomie matematiche. Per Maimon la coscienza *non* è un'idea della ragione come lo sono Dio, anima e mondo; l'antinomia non sorge dal voler conoscere qualcosa di cui non si può avere un'intuizione o che supera i limiti dell'esperienza, ma dalla contraddittoria compresenza della possibilità e impossibilità della sua concettualizzazione. Per Maimon, dunque, l'antinomia *non è limitata solo all'oggetto, ma può concernere anche la regola*; in particolare, essa sorge quando l'intelletto prescrive un'approssimazione all'oggetto, ma al contempo definisce l'impossibilità della sua realizzazione.

In breve, la coscienza o la radice irrazionale dell'io rientra nell'ambito delle antinomie matematiche e, pertanto, non potrà mai esser definita nei termini voluti da Reinhold e, in un certo senso, pretesi da Schulze.

2.2. Conseguenze della teoria maimoniana: la coscienza come *Fiktion*

Eppure, benché la teoria di Maimon si presenti con un'argomentazione solida, la sua conclusione potrebbe non essere del tutto conseguente con la possibilità stessa di un sistema filosofico; un progetto al quale egli non rinuncia affatto, ma che al contrario persegue, con esiti particolarmente felici soprattutto dal 1793.

Ciò perché, se si ammette che la coscienza, pur essendo il fondamento dell'esperienza, non può essere tematizzata o definita, allora com'è possibile costruire su di essa un sistema filosofico scientifico e conseguente? Oltre a ciò, com'è possibile trattare delle facoltà della conoscenza e dei suoi elementi, che Maimon definisce come «determinazioni particolari della coscienza», a partire da una «coscienza in generale indeterminata» (VnI, 245)?

A mio parere, alla questione appena esposta si può rispondere mediante un'altra interessante nozione della filosofia di Maimon, strettamente connessa alle idee o antinomie matematiche, ovvero il noto concetto di *Fiktion*. Uso il termine "noto" perché a esso fanno riferimento diversi studi su Maimon, sia di carattere più ampio²¹ che più specifico,²² benché non sia mai stato considerato in relazione alla teoria scettico-critica della coscienza (chiaramente a causa della mancanza di un'attenzione per questa stessa teoria).

Il concetto di *Fiktion*, così come avviene con le riflessioni sulla coscienza, è sparso in vari momenti della produzione di Maimon, tra cui il *Saggio*, il *Wörterbuch*, i *Progressen*, il *Versuch einer neuen Logik*,²³ e assume diversi significati.²⁴ Rispetto all'argomento qui trattato, uno dei luoghi in cui Maimon espone più chiaramente il senso di questo concetto si trova nei *Progressen* e viene spiegato mediante l'esempio del metodo degli indivisibili:

Il *metodo degli indivisibili* (*methodus indivisibilium*) inventato da *Cavalieri* [...] è ben noto. Consiste nel considerare una quantità *costante* (*e, dunque, infinitamente divisibile*) come se fosse costituita da *parti indivisibili* (una linea costituita da punti, una superficie da linee, un corpo da superfici) e nel determinare dal rapporto noto di queste parti indivisibili il rapporto delle quantità stesse che le compongono. Questo metodo sembra implicare una *contraddizione*, dal momento che una quantità costante è divisibile all'infinito e, di conseguenza, non può consistere in alcuna parte indivisibile; eppure tale metodo deve essere corretto, poiché per mezzo di esso si scoprono le stesse verità che possono essere dimostrate in altro modo. Ebbene, se lo si considera una mera *finzione*, questa contraddizione viene meno. (Streif, 29 sg.)

Ora, se si applica lo stesso metodo alla filosofia, è possibile far cadere un'altra contraddizione, quella derivante dal fatto che la coscienza non può essere definita pur essendo il fondamento dell'esperienza. Così come la linea costituita da punti indivisibili, in qualità di *Fiktion*, non è un oggetto reale, ma le relazioni tra le sue parti possono essere usate per determinare oggetti reali (Prog, 17),²⁵ allo stesso modo la coscienza, pur non potendo essere concettualizzata, se considerata come se fosse un concetto determinato, può divenire principio per le sue determinazioni. In tal modo, analogamente al caso del calcolo di una linea o di una superficie, il metodo delle *Fiktionen* applicato alla filosofia rappresenta

²¹ Come i classici Atlas (1964, 34 sgg.), Engstler (1990, 139 sgg.) o Freudenthal (2003, 99 sgg.).

²² Sulla base delle mie conoscenze, sono solo Atlas (1969), Breazeale (2003, 2018), Gasperoni (2018) e Schmid (2021).

²³ Cfr. rispettivamente: VT, 14 sg.; Wört, 36-49; Prog, 17 sgg., 29 sgg.; VnL, xxxv-xxxvi, 263 sgg.

²⁴ Non è possibile entrare qui nel merito della questione. Mi limito solo a segnalare che nelle opere di Maimon si possono distinguere diversi usi del concetto di *Fiktion*: si parla di finzioni in riferimento a *oggetti specifici*, alla *facoltà delle finzioni* e al *metodo delle finzioni*.

²⁵ In ciò consiste, secondo Chikurel, la distinzione tra il metodo delle *Fiktionen* e quello della *Erfindung*, che invece si occupa di oggetti dati effettivi (Chikurel 2020, 37 sg.).

l'unica via possibile della riflessione per procedere nella speculazione, partendo dal presupposto di non poter definire il proprio fondamento.

Il motivo di questa impossibilità, come prima esposto, risiede nella natura antinomica della coscienza: «Tale dissoluzione all'infinito, naturalmente, non può mai essere *completata* da noi. Ma ci serve come *idea* a cui possiamo costantemente avvicinarci nella nostra indagine sulla natura dei corpi e sulle loro relazioni reciproche» (Streif, 29 sg.). Dinanzi alle antinomie matematiche, che spingono all'approssimazione infinita pur decretando al medesimo tempo l'impossibilità di realizzarla, il metodo delle finzioni non serve a eliminare quella "dissoluzione all'infinito", ma consente di lasciarla da parte, se considerata "fizionalmente" come *non* impossibile.

Ancora una volta, mediante il ricorso a un concetto matematico – quello dell'*approssimazione infinita* – la posizione di Maimon mostra di essere conseguente e di non annullare il progetto di un sistema filosofico, poiché considerando il suo fondamento, la coscienza, come se fosse (finzione) un concetto determinato è possibile costruire un sistema filosofico; oppure, usando i termini di Maimon, l'uso [*Gebrauch*] del metodo delle *Fiktionen* in filosofia consente di ampliare e fondare la conoscenza [*zur Erweiterung oder Begründung unserer Erkenntniß*] (Streif, 272)]. In questo modo, come sottolineato in fase introduttiva, lo scetticismo di Maimon non si risolve in un'apatica dichiarazione di impossibilità, ma si presenta come *critico*.

Conclusioni

Come ho cercato di mostrare, la teoria scettico-critica della coscienza di Maimon si sviluppa come una reazione al tentativo reinholdiano di definire la coscienza; allo stesso modo, condivide e a volte anticipa le critiche mosse da Schulze al *Satz des Bewusstseins*. Grazie al breve quadro generale del dibattito tra questi autori che ho cercato di delineare, credo risulti evidente anche la distanza tra la posizione scettica di Maimon e quella di Schulze: per quest'ultimo, né Reinhold né Kant hanno offerto una definizione positiva della coscienza; d'altra parte, egli sembra ammettere la *possibilità, almeno problematica*, di una definizione del genere. In altri termini, Schulze pare accettare perlomeno l'impostazione della questione data da Kant e Reinhold.

Lo scetticismo di Maimon, invece, consiste nel negare quella stessa possibilità, cercata dai suoi contemporanei, e proporre un'altra prospettiva: non si tratta di un problema che la filosofia trascendentale non riesca a risolvere, ma che *non deve risolvere*. Secondo Maimon, voler dare una definizione positiva della coscienza sarebbe come, per Aristotele, voler fondare il principio di non contraddizione: nient'altro che il frutto dell'ignoranza.²⁶

La posizione naturalista assunta dai *Consciousness Studies* critica all'impostazione trascendentale la sua incapacità di offrire una soluzione al problema della coscienza che vada oltre una pura definizione formale di "condizione di possibilità". Maimon, invece, invita a pensare che quella critica sia sbagliata alla radice, inaugurando così una strada che lascia spazio per ulteriori sviluppi, ad esempio mediante la teoria delle *Fiktionen*. Sia quest'ultima che l'altro concetto maimoniano di *approssimazione infinita* (utilizzato per definire la nostra tendenza verso il fondamento), meritano di essere ulteriormente analizzati e introdotti nel dibattito sulla coscienza come vie alternative, quelle "*Auswege*" di cui tratta il noto testo di Frank (2007), che si sarebbero potute imporre nella storia del pensiero occidentale.

²⁶ Secondo la nota espressione: «È ignoranza il non sapere di quali cose si debba ricercare una dimostrazione e di quali, invece, non si debba ricercare» (Metaph., G, 4, 1006a 5-11).

Bibliografia

- Allison, H. E. (1983). *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven/London: Yale University Press.
- Atlas, S. (1964). *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Salomon Maimon*. Den Haag: Springer.
- Atlas, S. (1969). Solomon Maimon's doctrine of fiction and imagination. *Hebrew Union College Annual*, 40/41, 363-389.
- Baars, B. J. (1993). *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becker, W. (1984). *Selbstbewußtsein und Erfahrung: Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*. Freiburg/ München: Karl Albert.
- Beiser, F. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bondeli, M. (1995). *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Breazeale, D. (2003). Reinhold gegen Maimon über den Gebrauch der Fiktionen in der Philosophie. In M. Bondeli & W. H. Schrader (Hrsg.). *Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds. Fichte-Studien-Supplementa*, 16, (123-152). Amsterdam/New York: Rodopi.
- Breazeale, D. (2018). Philosophy and "the method of fictions": Maimon's proposal and its critics. *European Journal of Philosophy*, 26(2), 702-716.
- Carruthers, P. (2000). *Phenomenal Consciousness. A Naturalistic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chalmers, D. J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.
- Chikurel, I. (2020). *Salomon Maimon's Theory of Invention. Scientific Genius, Analysis and Euclidean Geometry*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Churchland, P. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Cambridge: MIT Press.
- Crick, F. & Koch, C. (1990). Towards a neurobiological theory of consciousness. *Seminars in Neuroscience*, 2, 263-275.
- Dehaene, S. (2014). *Consciousness and the Brain: Deciphering How the Brain Codes Our Thoughts*. New York: Viking.
- Dretske, F. (1995). *Naturalizing the Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Engstler, A. (1990). *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Fabbianelli, F. (2018). Sul concetto di fondamento in Karl Leonhard Reinhold (1789-1792). Sei tesi sul passaggio dalla Critica della ragione alla Filosofia elementare. *Revista de filosofia Aurora*, 30(51), 597-620.
- Fichte, J. G. (1965). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, vol. I, 2. In R. Lauth et al. (Hrsg.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (251-451). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. [GA]
- Frank, M. (2007). *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*. Berlin: Suhrkamp.
- Freudenthal, G. (ed.). (2003). *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*. Dordrecht: Kluwer.
- Gasperoni, L. (2018). Fiktionen als heuristische Paradigmen. *Aretè*, 3, 139-151.
- Henrich, D. (1976). *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

- Hinske, N. (1995). *Der Aufbruch in den Kantianismus. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In *Husserliana: Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, vol. III, Den Haag: Nijhoff, 1976. [Hua III]
- Kant, I. (1967). *Critica della ragion pura*. Trad. it. a cura di P. Chiodi. Torino: UTET. [KrV]
- Katzoff, C. (1981). Salomon Maimon's Critique of Kant's Theory of Consciousness. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 35 (2), 185-195.
- Klemme, H. (1996). *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton: Princeton University Press.
- Maimon, S. (1791). *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*. Berlin: J. F. Unger. [Wört]
- Maimon, S. (1793). *Salomon Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie*. Berlin: W. Vieweg. [Streif]
- Maimon, S. (1793). Ueber die Progressen der Philosophie, veranlasst durch die Preisfrage der Königl. Akademie zu Berlin für das Jahr 1792: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolf für Progressen gemacht?. In *Salomon Maimon's Streifereien im Gebiete der Philosophie* (1-58). [Prog]
- Maimon, S. (1794). *Die Kathegorien des Aristoteles. Mit Anmerkungen erläutert und als Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens dargestellt von Salomon Maimon*. Berlin: E. Felisch. [KA]
- Maimon, S. (1794). *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*. Berlin: E. Felisch. [VnL]
- Maimon, S. (1797). *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*. Leipzig: G. Fleischer. [Kr. Unt.]
- Maimon, S. (2019). *Saggio sulla filosofia trascendentale*. Trad. it. a cura di S. Volpato. Roma: Aracne. [VT]
- Reinhold, K. L. (1790). *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betrifft*. Jena: J. M. Mauke. [Beyträge I]
- Reinhold, K. L. (2002). Sul fondamento del sapere filosofico. In *Concetto e fondamento della filosofia* (59-142). Trad. it. a cura di F. Fabbianelli. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura. [Fundament]
- Reinhold, K. L. (2006). *Saggio di una nuova teoria della facoltà umana della rappresentazione*. Trad. it. a cura di F. Fabbianelli. Firenze: Le Lettere. [VV]
- Rosenthal, D. (1991). *The Nature of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmid, J. (2021). Philosophical Fictions: Maimon's Methodological Criticism of Kant. In B. Himmelmann & C. Serck-Hanssen (Eds.). *The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress* (389-400). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Schulze, G. E. (1971) [1792]. *Enesidemo o Dei fondamenti della filosofia elementare presentata dal signor professor Reinhold di Jena con una difesa dello Scetticismo contro le pretese della critica della ragione*. Trad. it. a cura di A. Pupi. Bari: Laterza. [Aen]
- Swaab, D. F. (2014). *We Are Our Brains: A Neurobiography of the Brain from the Womb to Alzheimer's*. New York: Spiegel & Grau.
- Tye, M. (1995). *Ten Problems of Consciousness. A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge: MIT Press.

Zahavi, D. & Gallagher, S. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge.