

La logica antropologica di Jakob Friedrich Fries

Faustino Fabbianelli

Abstract. *The article aims to represent the meaning and function that Jakob Friedrich Fries attributes to the concept of an anthropological logic. The framework of Fries' reflection is as much external - and in this regard the notion is related to the theories of Kant and Rickert that recall it by proximity or opposition – as it is internal – and in this context the project of an anthropological logic is framed within the more general assumption of a New Critique of Reason that Fries develops in close comparison with Kant and the major classical German philosophers.*

Riassunto. *L'articolo si propone di illustrare il significato e la funzione che Jakob Friedrich Fries attribuisce al concetto di una logica antropologica. La cornice entro la quale viene restituita la riflessione friesiana è tanto esterna – ed al riguardo essa viene posta a confronto con due teorie, di Kant e di Rickert, che ne richiamano la concettualità per vicinanza o per opposizione – quanto interna – ed in tale contesto il progetto di una logica antropologica viene inquadrato nell'assunto più generale di una Nuova Critica della ragione che Fries sviluppa in stretto confronto con Kant e con i maggiori filosofi classici tedeschi.*

Keywords. Logic, Transcendental Philosophy, Anthropology, Truth.

Parole chiave. Logica, Filosofia trascendentale, Antropologia, Verità.

Faustino Fabbianelli è professore ordinario di Storia della filosofia all'Università di Parma, dove coordina il Laboratorio di Filosofia classica tedesca. Dopo la laurea quadriennale in Filosofia ottenuta all'Università di Firenze sotto la guida di Sergio Landucci, ha proseguito i propri studi con Claudio Cesa alla Scuola Normale Superiore, conseguendovi il titolo di Dottore di ricerca. È stato borsista dell'Istituto Italiano per gli Studi filosofici, della Deutsche Forschungsgemeinschaft e della Alexander von Humboldt-Stiftung. Ha insegnato per alcuni anni nelle Università di Monaco di Baviera, Friburgo in Brisgovia e della Calabria. I suoi interessi principali si rivolgono alla Filosofia classica tedesca, alla fenomenologia tedesca e alla filosofia italiana, privilegiando i temi del trascendentale, della psicologia e dell'ontologia. Nel 2013 è stato DAAD-visiting professor presso la Ludwig-Maximilians-Universität München. Fra le altre pubblicazioni: *Impulsi e libertà. "Psicologia" e "trascendentale" nella filosofia pratica di J. G. Fichte* (Genova, 1998); *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo. Il primo Fichte e il suo contesto* (Milano, 2000); *Coscienza e realtà. Un saggio su Reinhold* (Pisa, 2011; traduzione inglese con nuova Prefazione: *Karl Leonhard Reinhold's Transcendental Psychology*, Berlin-New York, 2016); *Una filosofia «nebbiosa e selvaggia». Ricezione e trasformazione della filosofia classica tedesca in Italia* (Roma, 2024).

EMAIL: faustino.fabbianelli@unipr.it

1. Introduzione

Una delle concezioni fondamentali che regolano la logica della verità, individuandone il criterio di conoscenza del vero e del falso, è quella che troviamo fissata da Tommaso nelle sue *Quaestiones disputatae de veritate*: «Veritas est adaequatio intellectus et rei» (Q. 1., art. 1, corpus.). Questo accordo tra la mente e la realtà necessita tuttavia di essere determinato, lasciando aperte, nella sua definizione nominale, differenti opzioni teoriche che siano in grado di fornirne le formali condizioni di possibilità. La filosofia trascendentale, intorno alla quale ruota il presente saggio, stabilisce che se di una concordanza tra intelletto e cosa è lecito parlare, allora solo nella misura in cui è il soggetto e non l'oggetto a produrre tali condizioni: al rinvenimento di esse è dedicato il compito di una logica trascendentale.

L'obiettivo che mi propongo di raggiungere nelle pagine seguenti è duplice: 1) illustrare la varietà delle forme in cui può essere declinata una logica di tipo trascendentale. Gli autori ai quali farò in tale rispetto riferimento sono Kant, Rickert e Fries: ciascuno di essi svolge un ruolo fondamentale nella definizione dell'accordo tra mente e realtà, apportando all'indagine logico-trascendentale elementi e considerazioni differenti. Dopo aver introdotto il tema kantiano della differenza come qualità trascendentale della relazione tra soggetto e oggetto, rivolgerò l'attenzione a quanto Heinrich Rickert afferma sul carattere eterologico che la riflessione critica attribuisce a tale rapporto. Si vedrà come questo momento trovi espressione in due possibili percorsi – psicologico-trascendentale e logico-trascendentale – che restano percorribili dall'indagine critica. Le posizioni di Kant e di Fries, per un lato e per ragioni differenti, di Rickert, per l'altro lato, rappresentano rispettivamente questi due corni dell'alternativa. 2) Delineare il significato e la funzione di una logica antropologica da intendere come integrazione alla logica trascendentale nella doppia accezione kantiana e rickertiana. Si vedrà come il contributo che Fries offre in tale prospettiva consista non soltanto nel mostrare che una logica formale, da cui prendono le mosse tanto Kant quanto Rickert per giungere alla logica trascendentale, necessita di una riflessione preliminare intorno alla natura dell'intelletto umano che solo una logica antropologica è in grado di offrire, ma anche nell'indicare come riflettere sulla logica dal punto di vista antropologico metta nella condizione di evitare quelle storture concettuali cui può andare incontro (e nella filosofia classica tedesca si è di fatto avviluppata) una riflessione filosofica che comprende la propria scientificità nel senso della capacità di procedere sulla base di prove e a partire da un principio supremo del sapere che fornisca il criterio ultimo della verità.

2. Kant: logica formale e logica trascendentale

Da quasi due secoli e mezzo il pensiero filosofico dispone di una concettualità specifica per distinguere la logica nei suoi elementi formali e puri dalla logica considerata in relazione agli oggetti in generale. È stato Kant, come è noto, a separare nella *Critica della ragion pura* la logica formale, quale «logica dell'uso generale dell'intelletto» comprendente «le leggi assolutamente necessarie del pensiero», dalla logica trascendentale, che invece è deputata alla determinazione dell'origine, dell'estensione e della validità oggettiva della conoscenza (KrV, A 52/B 76; Kant 1986, 126). Laddove la prima è un «canone dell'intelletto e della ragione, solo però rispetto a ciò che nel loro uso vi è di formale, qualunque sia il suo contenuto (empirico o trascendentale)», la seconda ha a che fare con le leggi dell'intelletto e della ragione, «ma solo in quanto si riferisce a priori ad oggetti e non, come la logica generale, tanto alle conoscenze empiriche come alle razionali pure, indifferentemente» (KrV, A 53, 57/B 77, 81-82; Kant 1986, 126-127, 129). Kant ritiene che la questione della verità – definibile nominalmente come l'«accordo della conoscenza col suo oggetto» (KrV,

A 58/B 82; Kant 1986, 130) – abbia una rilevanza soltanto all'interno di una indagine di tipo trascendentale. I criteri che la logica formale mette a disposizione per stabilire se una tale concordanza valga oppure no sono, pur nella loro esattezza, insufficienti. «Una conoscenza potrebbe infatti essere in pieno accordo con la forma logica, cioè non contraddittoria in se stessa, ma esser tuttavia in contraddizione con l'oggetto» (KrV, A 59/B 84; Kant 1986, 131). Pur rappresentando la *conditio sine qua non* di ogni verità, il criterio logico-formale della verità, in base al quale si stabilisce «l'accordo di una conoscenza con le leggi generali e formali dell'intelletto e della ragione», indica soltanto «la condizione negativa di ogni verità» e non basta affatto per determinare «la verità materiale (oggettiva) della conoscenza» (KrV, A 59-60/B 84-85; Kant 1986, 131).¹ Il limite della logica formale consiste in altri termini nello stabilire come una conoscenza non debba essere – quello della non contraddittorietà è il criterio principale da rispettare in tal senso;² come tale, essa non è tuttavia capace di «andare oltre e non ha alcun termine di riferimento con cui sia in grado di svelare un errore che concerna non la forma, ma il contenuto» (KrV, A 60/B 84; Kant 1986, 131). Come viene affermato nella *Logica*: «è certamente falsa quella conoscenza che si contraddice, non è però sempre vera quella conoscenza che non si contraddice» (AA, 9, 51). Se si volesse pertanto utilizzare la logica formale, «che è semplicemente un canone di valutazione», come «un organo di effettiva produzione di conoscenze oggettive», ci si avvolgerebbe in paralogismi, ottenendo soltanto una logica della parvenza (KrV, A 61/B 85-86; Kant 1986, 132). Se dunque la verità implica proprio il riferimento ad un contenuto del pensiero, allora la logica formale che ne è priva, oltre a rivelarsi costretta a concedere e presupporre quella definizione soltanto nominale di verità che rimanda all'accordo della conoscenza con il suo oggetto, deve anche riconoscere che il tema della verità esula dal proprio ambito di indagine. Detto altrimenti: la questione della verità può essere posta e risolta unicamente dal punto di vista trascendentale.³

Rispondere trascendentalmente alla questione della verità implica l'assunzione di una duplice prospettiva: 1) dal punto di vista formale, la conoscenza che si ottiene nella riflessione filosofica non concerne gli oggetti ma il modo in cui li si può conoscere a priori (cfr. KrV, A 11/B 25; Kant 1986, 90); 2) dal punto di vista materiale, la conoscenza contempla il restringimento del campo di validità o di applicazione del concetto di vero/falso agli oggetti fenomenici, cioè a quegli oggetti che sono conoscibili a priori in base alle forme della sensibilità (spazio e tempo) e dell'intelletto (categorie), venendo conosciuti a posteriori per mezzo dell'esperienza empirica. Nell'atto giudicativo si stabilisce quel nesso autenticamente conoscitivo che unisce le molteplici intuizioni sensibili con i concetti puri.

Si tratta di una teoria della verità come corrispondenza per la quale la concordanza tra il giudizio conoscitivo e l'oggetto conosciuto si realizza mediante la costituzione di realtà oggettuale per mezzo di materiale proveniente dall'oggetto e in base ad atti del soggetto. In quanto «conoscenza razionale per concetti», la conoscenza non può limitarsi alla constatazione del fatto che l'accordo sussista effettivamente (*quaestio facti*), ma deve al contrario dimostrare (*beweisen*) per mezzo di prove acroamatiche la legittimità giuridica di una tale concordanza (*quaestio iuris*). Alla deduzione trascendentale delle categorie è affidato in particolare il compito di spiegare «come i concetti a priori si possano riferire a oggetti» (KrV, A 85/B 117; Kant 1986, 153).

¹ Per tale ragione Gerold Prauss ha potuto affermare che, se la logica trascendentale è la logica della verità, la logica formale è la logica della falsità (cfr. Prauss 1969, 180).

² Nella *Logica*, in aggiunta al principio di non contraddizione, vengono indicati, quali criteri formali della verità, il principio di ragion sufficiente e il principio del terzo escluso (cfr. AA 9, 52 sgg).

³ Per una ricostruzione del paragrafo della *Critica della ragion pura* dedicato all'«Idea di una logica trascendentale» si veda il già menzionato Prauss (1969).

Rilevante per il nostro ragionamento è la presenza nella riflessione kantiana di una eterogeneità essenziale tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza, se è vero che il concetto della verità trascendentale si definisce nei termini della loro concordanza, quindi a partire dal presupposto della loro differenza. Siamo pertanto lontani da ogni processualità dialettica in senso hegeliano che pretenda di comprendere le rispettive identità astratte – del soggetto e dell'oggetto – in una superiore identità speculativa che le toglie e conserva ad un tempo: l'identità dell'identità e della non-identità.

3. Rickert: psicologia trascendentale e logica trascendentale

È stato in particolare Heinrich Rickert a sottolineare il carattere eterologico della teoria della conoscenza kantiana;⁴ già in un articolo del 1909 egli l'aveva messa in relazione ad uno dei due possibili percorsi – quello psicologico-trascendentale e quello logico-trascendentale – che si aprono alla riflessione conoscitiva dal punto di vista critico. La Critica della ragione ha «in maniera essenziale» battuto la prima strada, come del resto hanno fatto quasi tutte le teorie della conoscenza.

Sì, non avremmo sicuramente nessuna teoria della conoscenza moderna se grazie all'analisi del conoscere effettivo non fosse stato fatto il tentativo di ricavare i valori trascendenti a partire dai processi psichici, dando loro oggettualità, e di trovare la relazione tra il pensiero e l'oggetto in una «regola» alla quale il pensiero è sottoposto (Rickert 1909, 226-227).

Due sono gli elementi fondamentali della via psicologico-trascendentale: nell'atto di conoscenza, con cui viene colto l'oggetto, abbiamo a che fare con un giudizio – questo il primo fattore – che alle rappresentazioni mentali del soggetto aggiunge «un atto di affermazione o di negazione» (Rickert 1909, 181). Esso fornisce una risposta alla domanda proveniente dall'oggetto in forma di richiesta (*Forderung*) – questo il secondo fattore –, il quale, oltrepassando l'ambito della soggettività, rimanda al campo della trascendenza.⁵ La teoria corrispondentistica della verità, che sottende l'intera riflessione kantiana, si inquadra perfettamente in questa cornice speculativa: l'accordo tra soggetto e oggetto si realizza infatti allorché l'atto risponde in maniera adeguata alla richiesta delle cose e concorda con essa. Se ad esempio si tratta di formulare un giudizio sul tavolo bianco, alla richiesta che l'oggetto pone al soggetto nei termini del dovere teoretico (*Sollen*) di soddisfare la domanda oggettuale, il soggetto potrà asserire il vero o il falso a seconda che il suo atto giudicativo si accordi o meno con la richiesta dell'oggetto. Si percorre in tale maniera l'unico ponte che la mente ha a disposizione per raggiungere il momento della trascendenza sulla via psicologico-trascendentale.

Rickert ritiene che un tale percorso teorico sia viziato da una grave mancanza: asserire che dalla conoscenza effettiva intesa come atto psichico si giunga ad un oggetto che dovrebbe trascenderlo, è un'affermazione priva di qualunque giustificazione, è anzi una vera e propria petizione di principio. Tanto il giudizio quanto il sentimento dell'evidenza che si annuncia al soggetto conoscente in presenza di una richiesta oggettuale appartengono entrambi al campo dell'immanenza della mente: abbiamo qui a che fare con differenti forme dell'essere (dell'atto giudicativo, della richiesta, dell'evidenza) che, pur rientrando nell'ambito della psiche soggettiva, dovrebbero rimandare ad un oggetto trascendente. Rickert ritiene però che ciò possa avvenire solo presupponendo già (questa la *petitio*

⁴ Cfr. al riguardo Rickert (1921, 55-61; 1924); si veda anche Flach (1959).

⁵ La teoria della richiesta oggettuale accomuna la posizione di Rickert a quella di Theodor Lipps, al quale il primo pensatore rimanda in maniera critica (cfr. Rickert 1909, 184-185). Sui punti di contatto e di distacco tra i due pensatori mi permetto di rimandare a Fabbianelli (2019).

principii) qualcosa che nell'immanenza psichica rinvia a qualcosa che la trascende: si tratta del «senso» come «regno intermedio tra l'essere psichico e l'oggetto trascendente» (Rickert 1909, 190). Tanto il relativismo quanto lo psicologismo sono dunque evitabili nella misura in cui analizzando l'essere psichico vi si riconosce un senso oggettivo che rimanda all'oggetto della conoscenza. Più in generale, vale che per spiegare la conoscenza vera non è sufficiente limitarsi all'atto giudicativo che si esercita rispetto ad una richiesta dell'oggetto; a meno di non voler avvolgersi in contraddizioni formali – pensare cioè di aver dimostrato che nell'immanenza dell'essere della psiche si dia una trascendenza dell'essere dell'oggetto, laddove invece si è proceduto unicamente sulla base di una presupposizione non dimostrata –, è necessario riconoscere la presenza di elementi che rendono possibile la conoscenza e che tuttavia esulano interamente dalla riflessione psicologico-trascendentale. La conclusione di Rickert è dunque che questa prima via della teoria della conoscenza debba essere affiancata (non sostituita) dall'altro percorso – quello logico-trascendentale – nel quale si realizza positivamente una «scienza dei valori teoretici» (Rickert 1909, 207). È qui che trova legittimità il concetto di valore, al quale appartiene il «senso» scoperto nell'analisi psicologico-trascendentale e sulla cui base diventa lecito parlare di validità. Il senso non è infatti un essere (né soggettivo né oggettivo), è «“sopra” o “prima” di ogni essere»; come tale, esso precede logicamente l'essere e rappresenta la condizione di possibilità dell'essere della conoscenza (Rickert 1909, 203). L'accordo kantiano tra l'atto giudicativo e il suo oggetto che definiva il concetto di verità si trasforma in Rickert nella concordanza tra l'atto di conoscenza e il suo oggetto rappresentato dal valore trascendente: in entrambi i casi vale comunque la teoria della verità come corrispondenza. Se infatti la riflessione filosofica (sia essa psicologico-trascendentale oppure logico-trascendentale) deve unire il momento dell'immanenza – *in primis* l'atto giudicativo della mente – con il momento della trascendenza – l'oggetto della conoscenza (che lo si intenda come il fenomeno kantiano ovvero come il valore rickertiano) –, allora essa dovrà ricondurre la conoscenza del vero al tema della concordanza tra un in sé e un fuori di sé, tra un momento della soggettività e un momento dell'oggettività.

Due sono le conclusioni che è possibile trarre dagli argomenti messi in gioco da Rickert: entrambe ci conducono, per opposizione, al tema principale del nostro ragionamento, il significato e la funzione di una logica antropologica. La prima consiste nell'osservare che la conoscenza non rappresenta affatto un mero processo psichico, all'interno del quale il valore quale oggetto della conoscenza si trasformerebbe in una norma per l'uomo: la via logico-trascendentale mostra piuttosto che una teoria della conoscenza autenticamente trascendentale non ha niente a che fare con l'antropologia. Dobbiamo piuttosto comprendere «che il senso [sta] sopra ogni cosa umana» (Rickert 1909, 211). Si vedrà come, in opposizione a questa conclusione, Fries intenda rivendicare la necessità di una logica antropologica che preceda tanto la logica formale quanto, e a maggior ragione, la logica trascendentale, in quanto considerata kantianamente come dipendente dalla prima (in Kant, le categorie vengono ad esempio ricavate dalle forme logiche dei giudizi). La seconda conclusione riguarda invece la natura dell'indagine filosofica: la teoria della conoscenza unisce in sé la domanda sull'oggetto della conoscenza – ed in tale rispetto essa percorre la strada logico-trascendentale – e la domanda sulla conoscenza dell'oggetto – ed al riguardo batte invece la via psicologico-trascendentale. Non posso infatti sapere «cosa è l'oggetto della conoscenza se non so anche come conosco quest'oggetto. Il concetto dell'oggetto della conoscenza perde il proprio senso senza il concetto della conoscenza dell'oggetto» (Rickert 1909, 217). I due percorsi della conoscenza si mostrano essenzialmente connessi nella loro complementarità e vicendevole integrazione: ciò significa che la risposta alla domanda intorno alla verità può darsi, come già in Kant, unicamente all'interno di una logica non formale ma trascendentale nella duplice accezione posta in evidenza da Rickert. Ad ogni modo – e questo è decisivo per il nostro ragionamento –, una teoria della

conoscenza di natura trascendentale deve assolvere al compito di una metafisica dell'esperienza conoscitiva che ne indichi le condizioni di possibilità e che tratti pertanto degli elementi a priori che la fondano. Di contro a questa seconda conclusione Fries si propone invece di tenere ben distinto il momento della riflessione critica dal momento della riflessione metafisica.

4. Fries: i presupposti teorici della logica antropologica

L'illecita identificazione della riflessione che spetta preliminarmente alla Critica della ragione con la riflessione metafisica (della natura e noumenica), che invece tratta del sistema della filosofia, è secondo Fries resa possibile dalla tesi che entrambe utilizzino concetti a priori e procedano stabilendo nessi validi universalmente e necessariamente. Ciò significa che non solo la conoscenza della verità – la quale propriamente appartiene alla parte del sistema della filosofia nella misura in cui riguarda il sapere di forme differenti della realtà (oggetti fenomenici ma anche idee della ragione) –, ma anche l'indagine critica che il filosofo compie su tale conoscenza della verità si caratterizza per la sua apriorità. Il trascendentale diventa così sinonimo di a priori, con la conseguenza che le due forme di conoscenza – trascendentale e a priori – finiscono per identificarsi perfettamente. Quando Fries legge nella *Critica della ragion pura* che viene chiamata trascendentale «ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori» (KrV, A 11/B 25; Kant 1986, 90), egli comprende tale definizione in riferimento a due livelli del discorso filosofico che non devono essere confusi l'uno con l'altro. La conoscenza degli oggetti è infatti conoscenza a priori ma non è come tale conoscenza trascendentale, che invece può essere soltanto a posteriori. L'indagine critica può infatti avere la sua fonte solo nella percezione interna, può di conseguenza essere soltanto empirica e deve anche avvalersi del principio della dottrina empirica dell'anima (*empirische Seelenlehre*). Lo stesso Kant ha secondo Fries commesso l'errore di prendere la conoscenza trascendentale «per un tipo di conoscenza *a priori*, e cioè quella filosofica, disconoscendo la sua natura empirica e psicologica» (Fries 1828, 29).

Viene così stabilito – certamente contro Kant, ma anche e soprattutto contro i maggiori filosofi dell'epoca – il rapporto di vicinanza tra critica trascendentale e psicologia empirica: entrambe hanno un valore propedeutico rispetto alla conoscenza metafisica, che si compone invece delle conoscenze sintetiche a priori. Fries sottolinea come il rapporto tra l'indagine critica e l'indagine metafisica non sia fondativo: una conoscenza a priori e apodittica (la metafisica) non può infatti derivare da una conoscenza a posteriori e assertoria (la Critica); se ne derivasse ci troveremmo di fronte ad una fondazione psicologista dell'apoditticità metafisica (cfr. Fries 1798, 170-171).⁶ La Critica trascendentale è dunque «una scienza empirica per esperienza interna» ed ogni riflessione filosofica è «pensiero empirico» (Fries 1798, 178). Compito del filosofo è analizzare le proprie conoscenze soggettive nelle quali sono contenute e nascoste le conoscenze oggettive della metafisica. Laddove le prime sono conoscenze empirico-psicologiche, pertanto a posteriori, le seconde sono metafisiche, pertanto a priori. Laddove le prime sono il contenuto (*Inhalt*), le seconde sono l'oggetto (*Gegenstand*) della Critica della ragione.⁷ Secondo Fries è doveroso mantenere e approfondire la distinzione kantiana tra riflessione critica e sistema della filosofia (ovvero metafisica) di contro a quegli assunti che invece pretendono di andare oltre la distinzione kantiana fra Critica della ragione e

⁶ Sull'antipsicologismo di Fries, Herrmann (2015).

⁷ Su questa distinzione, Nelson (1970).

metafisica – con la conseguenza di intendere la riflessione trascendentale come momento meramente propedeutico, pertanto da superare a favore di una teoria filosofica sistematica (si chiami essa Filosofia elementare, Dottrina della scienza, Filosofia dell'identità o in altra maniera) che rappresenti la scienza fondativa dei differenti saperi.⁸

I principi della metafisica sono per Fries conoscenze sintetiche a priori di tipo concettuale, non sono pertanto intuitive (si pensi per opposizione al valore che l'intuizione intellettuale riveste invece all'interno della Dottrina della scienza fichtiana o della Filosofia dell'identità schellingiana). In quanto principi ultimi, i giudizi sintetici a priori della metafisica non possono essere dimostrati (*bewiesen*) ma solo indicati (*aufgewiesen*) a partire da quelle «caratteristiche (Beschaffenheiten) dell'animo» che possiamo conoscere per mezzo della nostra percezione interna. Alla domanda kantiana “come sono possibili i giudizi sintetici a priori?” non si risponde dunque in base a prove argomentative che procedano secondo nessi a priori, come hanno invece fatto tanto Kant quanto i maggiori filosofi classici tedeschi. In questo modo dell'argomentazione si manifesta secondo Fries quel pregiudizio razionalistico sulla base del quale si ritiene che la riflessione filosofica debba andare avanti in base ad una «architettura delle scienze nella quale ciascuna di esse avrebbe assegnato il proprio posto nell'intero, in maniera che sia sottoposta ad altre di cui sono stati dimostrati i principi fondamentali» (Fries 1828, 22). Il pregiudizio razionalistico si alimenta per mezzo della pretesa di ridurre tutte le nostre conoscenze all'unità (cfr. Fries 1828, 23). Fries fa l'esempio della relazione causale espressa nel giudizio sintetico a priori “ogni cambiamento ha una causa”: esso ha una validità apodittica e rientra come tale nella metafisica ovvero nel «sistema della filosofia». Quando affermo che il principio della causa è «condizione necessaria di una esperienza possibile», esprimo tuttavia un giudizio assertorio che vale a partire dalla mia esperienza soggettiva, di cui ho una percezione empirica: esso è pertanto oggetto di riflessione della Critica della ragione. Del rapporto causale indago qui soltanto il suo essere parte di un mio stato d'animo; come tale, esso è dunque sottoposto ai principi della psicologia empirica (Fries 1798, 182-183).

La domanda giuridica (*quaestio iuris*) sulla validità delle conoscenze metafisiche (razionali e a priori) trova in Fries risposta nei termini di una deduzione (*Deduktion*) psicologica ovvero antropologica: non un *Beweis*, come invece pensa Kant quando parla delle prove acroamatiche della filosofia, e neppure una *Demonstration*, che è il termine kantianamente riservato alla dimostrazione matematica. La deduzione in senso friesiano avanza la pretesa di essere una giustificazione razionale nella misura in cui mette a confronto due elementi differenti: i giudizi sintetici a priori della metafisica, di cui si indaga la possibilità, e le conoscenze immediate della ragione, che ne rappresentano il fondamento. Il giudizio metafisico che si vuol fondare dal punto di vista del diritto non si identifica infatti con la «conoscenza immediata che appartiene alla ragione», ma è soltanto «una conoscenza mediata» di tipo intellettuale, «vale a dire, la mera formula (Formel) del riconoscimento (Wiederbewußtseyn) di una conoscenza originaria e immediata» (Fries 1828, 237).⁹ Un tale confronto non può però avvenire per mezzo di una

⁸ Esprimo qui la posizione friesiana rifacendomi per opposizione alla classica tesi che Kuno Fischer ebbe a sostenere nella sua Prolusione alla carica di Prorettore del 1° febbraio 1862 dedicata alle due scuole kantiane della filosofia a Jena. L'errore fondamentale che vizia il ragionamento di Fries sarebbe di non aver riconosciuto che «[q]uello che è a priori, non può mai essere conosciuto a posteriori» (Fischer 1862, 99).

⁹ Per il platonismo friesiano che risuona in questo passo, è opportuno ricordare un luogo del secondo volume della *Nuova Critica della ragione*: «il filosofo, attraverso la sua arte, non vuole come mistagogo generare segreti di nuova saggezza, i quali sarebbero completamente invisibili allo sguardo non filosofico [...], lui non può creare le sue verità, può solo mostrare quelle che sono

intuizione (come in matematica) ma solo in base all'indicazione (*Aufweisung*) psicologica ed empirica dell'esistenza fattuale della conoscenza razionale e immediata. Partendo da quanto viene percepito interiormente, si viene rimandati (*aufweisen*) al rapporto che le conoscenze metafisiche dell'intelletto – che devono essere giustificate –, hanno con le “conoscenze immediate” della ragione – che le fondano e vengono ripetute nelle prime. Si tratta di una giustificazione razionale differente da quelle offerte da Kant e dai maggiori filosofi classici tedeschi: «Non dimostro (*beweisen*) che la sostanza permane, ma indico (*aufweisen*) che questo principio della permanenza della sostanza si trova in ogni ragione finita; non dimostro che Dio esiste, ma indico che ogni ragione finita crede in Dio» (Fries 1828, 343). La *quaestio iuris* non rappresenta pertanto la giustificazione a priori della validità delle conoscenze razionali, ma la giustificazione a posteriori della loro esistenza nella conoscenza umana. Giustificare trascendentalmente il fatto delle conoscenze immediate della ragione non significa dedurre a priori la loro universalità e necessità ma soltanto mostrare che esse si danno effettivamente nel conoscere empirico. Questo è, in definitiva, ciò che fa lo stesso Kant, quando con le proprie dimostrazioni trascendentali espone soltanto il bisogno della ragione umana, «di presupporre le leggi come verità, quando intende giudicare i fenomeni come connessi nell'intero dell'esperienza» (Fries 1828, XVII). La domanda giuridica si incontra qui con la domanda fattuale, nel senso che la fondazione razionale avviene mediante l'indicazione del fatto che le conoscenze razionali si danno all'uomo.¹⁰ E tuttavia, *quaestio facti* e *quaestio iuris* non sono la stessa cosa in Fries: un conto è infatti la ricognizione di quelle conoscenze razionali di tipo immediato che stanno a fondamento dei giudizi sintetici a priori della metafisica. Questa ricognizione procede mediante un processo riflessivo di tipo speculativo (la *Spekulation*), per il quale partendo dal particolare si giunge all'universale in modo regressivo, trovando l'ultimo nel primo mediante analisi (*Zergliederung*) e astrazione (*Abstraktion*); il tutto secondo un movimento del pensiero di tipo “disvelativo”, e non per mezzo di un processo riflessivo di tipo induttivo (*Induktion*), che invece ambisce a dimostrare (*beweisen*) l'esistenza dell'universale per mezzo di combinazioni e raffronti dei particolari (cfr. Fries 1828, 383). Un altro conto è invece la giustificazione di tali conoscenze che si realizza mediante un ragionamento di tipo deduttivo nel senso della *Aufweisung* sopra determinata (Nelson 1962, 589).¹¹

5. Fries: la logica antropologica

La *Nuova Critica della ragione* distingue due sensi del concetto di verità: la verità trascendentale, da intendere come «l'accordo di una conoscenza con il proprio oggetto», e la verità empirica, che invece spetta ad ogni conoscenza, «quando sono consapevole di averla nella mia ragione» (Fries 1828, 346). La prima è la verità della ragione, la seconda la verità dell'intelletto. In base alla prima si presume di essere in grado di offrire una fondazione oggettiva, «dal momento che qui l'oggetto viene considerato come fondamento», in base alla seconda si offre al contrario una fondazione soggettiva, «perché si domanda soltanto della storia interna del mio conoscere» (Fries 1828, 346). Si tratta – come tiene a ricordare esplicitamente Fries – della «cosa più importante» dell'intero ragionamento prodotto dalla Nuova Critica (Fries 1828, XXVII). Ed in effetti, se si

presenti nella ragione umana in ogni momento [...] la sua attività è solo la ἀνάμνησις di Platone» (Fries 1831, 103).

¹⁰ Sul concetto di deduzione trascendentale in Fries si veda l'ancora fondamentale Grapengiesser (1874-1875).

¹¹ Di identità delle due questioni, fattuale e giuridica, parla invece Cassirer (2000, 444).

confrontano i termini in gioco di questa proposta friesiana con la concettualità della Critica kantiana diventa ben chiara la novità che essi contengono come pure la portata teorica che essi hanno. Anche Kant parla infatti di «verità trascendentale», ad esempio nei *Postulati del pensiero empirico in generale*, quando essa viene posta in riferimento alla realtà oggettiva dei concetti, vale a dire al fatto che «essi esprimono a priori i rapporti delle percezioni in ogni esperienza»: «e ciò, senza dubbio, indipendentemente dall'esperienza, non però indipendentemente da ogni relazione alla forma dell'esperienza in generale e all'unità sintetica, in cui unicamente è possibile che gli oggetti vengano empiricamente conosciuti» (KrV, A 222/B 269; Kant 1986, 248). La verità trascendentale kantiana è dunque la verità che si riferisce alla «totalità di ogni esperienza possibile», nella quale «hanno luogo tutte le nostre conoscenze»; nella sua connessione alla possibilità dell'esperienza in generale, essa si distingue dalla verità trascendentale di Fries che invece rimanda all'oggetto in sé, compreso al di fuori di ogni relazione con il soggetto conoscente. Per questa ragione Fries può rifiutare la teoria della corrispondenza tra rappresentazione e oggetto, che sarebbe viziata dal limite teorico di ritenere che «si possa uscire dalla nostra conoscenza dell'oggetto per confrontare l'oggetto medesimo con essa», laddove invece «ogni oggetto è per noi solo oggetto di una conoscenza» (Fries 1828, 347). Secondo Fries, la verità in senso proprio non può dunque essere materiale, come aveva invece pensato Kant sottolineando che l'accordo tra la conoscenza e il suo oggetto è sempre concordanza con uno determinato oggetto, ovvero con una particolare materia (cfr. Kant, Logica, AA 9, 51). La verità nel senso proprio del termine è per Fries solo empirica: e tuttavia non nel senso kantiano – anche qui la distanza tra le due concezioni è ben evidente –, dal momento che non si tratta della verità dei singoli giudizi, alla cui base sta però la verità trascendentale di cui si è appena detto (cfr. KrV, A 146/B 185; Kant 1986, 195), ma dell'accordo tra due elementi differenti: non la rappresentazione e il suo oggetto, ma la conoscenza mediata (il giudizio, in particolare) e la conoscenza immediata (le verità razionali). Con «verità di ragione» Fries intende, come si è già visto, quelle conoscenze metafisiche indagate da Kant tanto nella metafisica della natura (Analitica trascendentale) quanto nella metafisica delle idee (Dialettica trascendentale). Di tale verità la ragione dispone immediatamente benché solo in maniera oscura, pertanto senza alcuna riflessione, che invece spetta in particolare all'intelletto con i suoi giudizi. Si tratta, in definitiva, di quel contenuto costituito dai principi della filosofia, che non può, come già dicevamo, essere provato ma solamente indicato. Le verità della ragione possono sì essere portate a coscienza nella modalità offerta dal sentimento della verità (*Wahrheitsgefühl*), per essere esposte in maniera completa richiedono tuttavia di venire dedotte secondo la sopra richiamata procedura della *Aufweisung*.

Quando nella vita comune parliamo di errore o di illusione, ci riferiamo sempre e soltanto ad una conoscenza mediata che l'intelletto attivo in maniera arbitraria non ha correttamente riferito alla cosa immediatamente certa. Se in tal caso vogliamo dimostrare e confutare qualcosa, andiamo alla ricerca di qualcos'altro universalmente noto o concesso, per mostrare che la nostra asserzione è in accordo o in disaccordo con esso. (Fries 1828, 348)

Se dunque empiricamente veri sono i giudizi che si accordano con quelle conoscenze immediate della ragione umana che costituiscono le verità razionali, allora la riflessione filosofica non potrà appoggiarsi primariamente ad una logica di tipo trascendentale che, lo si è visto, trova la propria legittimità teorica a partire da una concezione corrispondentistica della verità per la quale i due momenti della relazione sono la rappresentazione e l'oggetto. Se la verità conoscibile per l'uomo è la verità empirica, e se possedere una conoscenza vera significa confrontare il vero mediato (il giudizio) con il vero immediato (la razionalità dell'animo umano), allora diventa imprescindibile dotarsi di una logica che tratti tanto dei

rapporti tra le parti dell'organizzazione spirituale della vita dell'uomo quanto delle leggi che ne regolano il funzionamento.

Da qui il progetto di una logica antropologica quale parte integrante dell'antropologia filosofica – una scienza quest'ultima che non si riduce né ad una indagine fisiologica che tratti dell'organizzazione del corpo né ad una ricerca antropologica che ponga a confronto le funzioni organiche con le attività spirituali. L'antropologia filosofica, di cui si intende istituire la logica, è invece «indagine dello spirito umano che deve prendere le mosse dalla conoscenza di sé interiore» (Fries 1837, 3). Una ricerca questa che non deve essere confusa con la mera psicologia empirica (*Erfahrungsseelenlehre*) nella misura in cui non si accontenta di descrivere la natura dell'animo umano, ma si propone piuttosto di fondare «una teoria della natura interna del nostro animo, una fondazione dell'organizzazione spirituale della nostra vita» (Fries 1837, 4).

Essa è ciò che già occupava Wolff con la sua *psychologia rationalis*, solo che lui non seppe distinguerla da quello che dopo Kant chiamiamo psicologia razionale, vale a dire dalla dottrina metafisica dell'anima. La nostra antropologia filosofica prende invece le mosse unicamente dall'esperienza interna personale, una volta che ne è stato compreso il pensiero essa non è in tale maniera una scienza molto complessa: essa si serve infatti solo del confronto di tali autoosservazioni interne che ciascuno è in grado di fare in sé in ogni momento (Fries 1837, 3).

Fries è ben consapevole dell'importanza contenuta nella proposta di questa nuova forma di logica. Nella Prefazione alla seconda edizione del *Sistema di logica* egli può dunque rispondere alle critiche hegeliane, osservando come il progetto di una Scienza della logica di affiancare ad una logica soggettiva una logica oggettiva, che esprima i rapporti ontologici tra le parti della realtà, conduca di fatto all'identificazione di logica e metafisica mediante la sparizione del limite kantiano che separa la logica trascendentale dalla logica formale (analitica). Poiché però per Fries «la distinzione kantiana tra giudizi analitici e giudizi sintetici resta [...] ancora il momento decisivo per distinguere la filosofia in logica e metafisica», egli reputa la proposta di Hegel destituita di qualunque applicabilità (cfr. Fries 1837, VIII-IX).

La logica antropologica non è prioritaria soltanto rispetto alla logica trascendentale per le ragioni sopra indicate, essa deve anche trovare esplicitazione e determinazione prima della logica formale. Il giudizio analitico di cui quest'ultima si occupa ha infatti soltanto un significato soggettivo e antropologico; in altre parole, esso non fornisce «alcuna determinazione dell'oggetto e se ne può comprendere il senso a patto di intendere come esso diventi un bisogno dell'intelletto pensante in relazione alla chiarezza della coscienza» (Fries 1837, XII). Fries fa l'esempio del principio di identità: «Ogni A è A non ha nessun significato ulteriore per gli oggetti che sono A, lo ha invece per la mia ripetizione della medesima rappresentazione nel soggetto e nel predicato di un giudizio» (Fries 1837, XII). In quanto «dottrina filosofica delle leggi dell'intelletto» la logica antropologica si oppone dunque alla logica formale, che è dimostrativa nella misura in cui procede secondo prove «per così dire matematiche»; queste si riducono al principio «la nota (*Merkmahl*) della nota è anche una nota della cosa» ovvero «ciò che si trova nella sfera inferiore si trova anche nella sfera superiore; ciò che è escluso dalla sfera superiore, deve essere escluso anche dalla sfera inferiore» (Fries 1837, 1-2). Il carattere matematico della logica dimostrativa (formale) risulta in ultimo dai processi che vi si realizzano in base ai rapporti tra le parti e il tutto, tra il particolare e l'universale (cfr. Fries 1837, 2).

Laddove tanto la logica trascendentale (nelle due accezioni rickertiane sopra esposte) quanto la logica formale si rivolgono, per ragioni differenti, alla conoscenza di oggetti – la prima perché tratta delle condizioni di possibilità della conoscenza oggettuale, la seconda perché parla delle leggi che regolano il pensiero corretto che si applica agli oggetti –, la

logica antropologica prescinde invece interamente dal riferimento oggettuale, rivolgendo la propria attenzione alla «natura dell'intelletto umano» (Fries 1837, 3).

La sua domanda principale è: come giungono concetto e pensiero ad essere attività dello spirito umano? Come si comportano nei confronti delle rimanenti attività del conoscere e come vanno insieme a queste in vista dell'unità dell'attività vivente del nostro spirito? (Fries 1837, 3)

Fries ritiene che tali questioni siano, oltre che preliminari, anche «più importanti» rispetto a quelle poste dalle altre due forme di logica. E ciò non soltanto per il fatto che la logica filosofica (in particolare formale) «è [...] così povera di contenuto e così dipendente dalla logica antropologica in tutte le sue affermazioni che non è possibile istituirla separatamente» (Fries 1837, 4), ma anche perché solo affiancando le due indagini si è in grado di riparare agli errori di una riflessione filosofica che ritiene di poter essere scientifica solo nella misura in cui procede per definizioni e prove, andando dunque alla ricerca di un principio supremo del sapere o di un criterio ultimo della verità dal quale derivare l'intero sistema. L'oggetto della critica friesiana è ben chiaro: per un lato sono le filosofie dei maggiori pensatori dopo Kant che, come si è visto, ritengono di annullare la distinzione fra trascendentale ed a priori, giungendo di conseguenza ad identificare riflessione critica e sistema della filosofia;¹² per l'altro lato è lo stesso Kant che affermando di voler separare la logica dalla psicologia ha misconosciuto il rapporto che lega la filosofia all'antropologia filosofica (cfr. Fries 1837, 5). Fries è ben consapevole del pericolo insito in una posizione psicologista che intenda provare (*beweisen*) le leggi necessarie della pensabilità delle cose mediante la psicologia empirica, egli è tuttavia convinto che, riconosciuta la differenza tra prova (*Beweis*) e deduzione (*Deduktion*), si debba procedere sull'unica strada percorribile dal pensiero filosofico: quella di dedurre (nel senso dell'*Aufweisen*) tutti i principi fondamentali della filosofia a partire «da premesse antropologiche e poste nell'esperienza» (Fries 1837, 5).

6. Conclusione

Sono note le feroci critiche di Hegel alla logica friesiana: «superficialità, indeterminato sproloquio, perfetta faciloneria, brodaglia di ragionamenti triviali quotidiani, esperienze comunissime, come si ragiona con i bambini» (Hegel 1981, 312). Si tratta di esternazioni che, pur ricondotte ai motivi più profondi del dissenso oggettivo, permettono al massimo di ricavare l'insofferenza profonda nei confronti di un assunto teorico che parrebbe mettere a repentaglio la fondazione oggettiva della scienza logica. Che il problema dello psicologismo non si ponga nella riflessione friesiana lo si è visto leggendo proprio le parole di Fries; la questione è semmai un'altra e riguarda il senso di un'impresa che dovrebbe non sostituire ma spiegare le altre forme di logica (formale e trascendentale).

Al riguardo, si potrebbe esser tentati di rinviare al vantaggio che essa comporta rispetto alla posizione kantiana;¹³ è lo stesso Fries a porre in evidenza come le forme dell'a priori kantiano rappresentino un fatto incapace di spiegare «come la nostra ragione giunga a queste categorie, idee e a questa fede pratica». Kant si sarebbe limitato a rispondere che esse si danno nell'animo umano indipendentemente dall'esperienza, senza tuttavia essere delle forme innate. «Ma cosa sono allora e da dove le riceviamo?» (Fries 1828, 301). È all'altezza di questo problema che interviene la logica antropologica che spiega da dove

¹² Fries si era già confrontato con Reinhold, Fichte e Schelling in uno dei suoi primi studi (cfr. Fries 1803).

¹³ Per una ricostruzione storico-sistemica del confronto tra Kant e Fries, Elsenhans (1906).

esse prendano origine. Questa indicazione coglierebbe tuttavia solo in parte la novità della logica friesiana: è sufficiente dare uno sguardo ad altre riflessioni filosofiche dell'epoca per rendersi conto di quanti fossero i tentativi di offrire una spiegazione genetica dell'a priori kantiano. Basti pensare alla Dottrina della scienza fichtiana e all'idea di una Logica trascendentale che vi è collegata: in opposizione al carattere fattuale e dogmatico ancora presente nella posizione kantiana, Fichte pone in evidenza il momento genetico che deve spettare alla riflessione filosofica. Con le parole della Dottrina della scienza del 1807, Kant ha sì parlato dell'a priori, «ma non è divenuto egli stesso l'apriori» (GA II/10, 115; Fichte 1995, 28). Non solo parlare ma diventare a priori comporta che si proceda riflessivamente in modo da derivare tanto la logica formale quanto la logica trascendentale in senso kantiano. «Nel divenire deve (muß) anzi rivelarsi la veduta corretta» (GA II/14, 194; Fichte 2004, 85). E questo potrà avvenire soltanto a priori, dal momento che ogni nesso del pensiero ha una validità universale e necessaria.

Questo rinvio alla posizione trascendentale di Fichte se per un lato spiega come la domanda friesiana di chiarire la logica dimostrativa a partire dalla logica antropologica non sia affatto isolata nel suo obiettivo di dare genesi a quello che è considerabile come un fatto, per l'altro lato esemplifica in modo evidente la distanza che sussiste tra le posizioni in gioco. Potremmo riassumerla ricordando quanto detto sul rapporto tra riflessione critico-trascendentale e riflessione metafisica: le si può intendere come identiche, con la conseguenza che ciò che vale per l'una vale anche per l'altra, oppure come due momenti differenti, in maniera che contenuti e forme di ciascuna di esse non si sovrappongano affatto. Abbiamo visto come la prima sia l'opzione dell'a priori come sinonimo del trascendentale (la prima scuola di Jena, secondo Kuno Fischer), che la seconda è invece la via friesiana alla riforma della Critica della ragione, per la quale invece i due concetti non coincidono affatto (la seconda scuola di Jena). Se in base all'una si giunge ad affermare che ogni riferimento all'empiria equivale a posizioni dogmatico-fattuali – che pertanto è necessario andare oltre ogni dimensione antropologica –, a partire dall'altra, è solo conoscendo empiricamente (per mezzo di una percezione interna) quello che vale a priori (le conoscenze razionali) che si è in grado di pensare in modo autenticamente filosofico.

Era stato proprio Fichte, nella *Seconda Introduzione alla Dottrina della scienza*, a chiarire che il compito del filosofo consiste nello stare a guardare l'attività dello spirito, interpretandola e comprendendola nella sua unità. La funzione della filosofia è «di registrare i fenomeni, seguirli e collegarli con esattezza», abbandonando l'oggetto della riflessione a se stesso, senza dunque operare «interventi nello svolgimento del fenomeno». La Dottrina della scienza riconosce pertanto l'esistenza di due serie dell'agire spirituale: «quella dell'io, osservata dal filosofo, e quella delle osservazioni del filosofo» (GA I/4, 219; Fichte 1999, 36). Si tratta di affermazioni importanti che potrebbero essere fatte valere per gran parte (e certamente per la parte più significativa) della filosofia classica tedesca. E tuttavia, resta la domanda se lo stare a guardare del filosofo debba realizzarsi a priori oppure a posteriori. Il progetto friesiano di una logica antropologica imbrocca la seconda strada, nella convinzione che l'uomo si limiti a riconoscere nella percezione interiore ciò che nel suo animo vale necessariamente ed universalmente.

Bibliografia

(AA 1900 sgg.). *Kant's gesammelte Schriften*. A cura della Regia Accademia Prussiana delle Scienze et al. Berlin: Reimer (in seguito, Berlin/New York: de Gruyter).

(GA 1962-2012). *J.G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di H. Jacob, R. Lauth et al. 42 voll. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Cassirer, E. (2000). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Dritter Band: Die nachkantischen Systeme*. [G.W. Hamburger Ausgabe, vol. 4]. A cura di M. Simon. Hamburg: Meiner.

Elsenhans, T. (1906). *Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*, 2 voll. Giessen: Töpelmann.

Fabbianelli, F. (2019). *Die „Forderungen der Gegenstände“*. Theodor Lipps' Begriff der Gültigkeit. In Th. Kessel (a cura di), *Philosophische Psychologie um 1900*. Stuttgart: Metzler, 145-159.

Fichte, J.G. (1995). *Dottrina della scienza. Esposizione del 1807*. A cura di G. Rametta. Milano: Guerini.

Fichte, J.G. (1999). *Prima e Seconda Introduzione alla dottrina della scienza con i «Dictate» 1798-1799*. A cura di C. Cesa. Roma-Bari: Laterza.

Fichte, J.G. (2004). *Logica trascendentale II. Sul rapporto della logica con la filosofia*. A cura di A. Bertinetto. Milano: Guerini.

Fischer, K. (1862). Die beiden kantischen Schulen in Jena. Rede zum Antritt des Prorektorats, den 1. Februar 1862. In K. Fischer. *Akademische Reden (77-102)*. Stuttgart: Cotta'scher Verlag.

Flach, W. (1959). *Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag.

Fries, J.F. (1798). Ueber das Verhältniß der empirischen Psychologie zur Metaphysik. *Psychologisches Magazin*, 3, 156-202.

Fries, J.F. (1803). *Reinhold, Fichte und Schelling*. Leipzig: Reinicke.

Fries, J.F. (1828). *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Vol. I, Heidelberg: Winter.

Fries, J.F. (1831). *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Vol. II, Heidelberg: Winter.

Fries, J. F. (1837). *System der Logik. Ein Handbuch für Lehrer und zum Selbstgebrauch*. Heidelberg: Winter.

Grapengießer, C. (1874-1875). Die transscendentale Deduktion. Kant und Fries. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, LXV, 34-80, 210-237; LXVI, 43-68.

Hegel, G.W.F. (1981). Notiz zu Fries. In G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik*. Vol. II. In GW, 12, (311-312). A cura di F. Hogemann & W. Jaeschke. Hamburg: Meiner.

Herrmann, K. (2015). Jakob Friedrich Fries und der Psychologismusstreit. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 57, 175-195.

Kant, I. (1781, 1787). [KrV A/B]. *Critik der reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.

Kant, I. (1986). *Critica della ragion pura*. A cura di P. Chiodi. Torino: UTET.

Nelson, L. (1962). *Fortschritte und Rückschritte der Philosophie. Von Hume und Kant bis Hegel und Fries*. A cura di J. Kraft. Frankfurt a. M.: Öffentliches Leben Verlag.

Nelson, L. (1970). *Inhalt und Gegenstand. Grund und Begründung. Zur Kontroverse über die kritische Methode*. In GS, 1, *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode (163-197)*. Hamburg: Meiner.

Prauss, G. (1969). Zum Wahrheitsproblem bei Kant. *Kant-Studien*, 1, 166-182.

Rickert, H. (1909). Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik. *Kant-Studien*, 2, 169-228.

Rickert, H. (1921). *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).

Rickert, H. (1924). *Das Eine, die Einheit und die Eins*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck).