

La tematica del corpo nelle psicologie filosofiche ‘realistiche’ del primo Ottocento tedesco: Herbart, Fries, Schleiermacher

Omar Brino

Scuola Normale Superiore

omar.brino@virgilio.it

ABSTRACT

The paper explores the relationship between body and soul in the psychologies of three German philosophers at the beginning of the 19th Century: J.F. Herbart, J.F. Fries and F.D.E. Schleiermacher. Their positions on the issue appear to be different in many ways. Herbart is cautious about introspection and speaks against an identification between soul and human life; on that way, he comes close to typical contents of the Cartesian-rationalist tradition, such as the simplicity and immortality of the soul, as opposed to the mortality of the body. Fries charges Herbart with the accusation of an uncritical conception of soul. His solution is based on considering the psychological and the somatic dimensions of man as two different ways of representation, trying thus to mediate between the Leibnizian “parallelism” theory and the Kantian criticism, while from the practical points of view, however, Fries supports the doctrine of the simplicity and immortality of the soul. Schleiermacher tries to overcome a radical opposition of soul and body, and also as a theologian, Schleiermacher does not defend a complete independence of the soul from the body, but rather their reciprocal nexus in the flesh.

KEYWORDS

Body, soul, immortality, self, human life, identity

1. Introduzione

Le figure di Joahann Friedrich Herbart e di Jakob Friedrich Fries sono spesso accostate nella storiografia filosofica, in una comune discendenza kantiana di tipo anti-idealistico, in esplicita polemica con Fichte, Schelling e Hegel¹. L’anti-idealismo e il ‘realismo’ di Herbart e Fries si basano in primo luogo sulla netta distinzione della realtà rispetto alla sua conoscenza. Non è possibile

¹ Su questo cfr. già, per es., F. E. Beneke, *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben*, Mittler, Berlin-Posen-Bromberg 1833, p. V.

per loro dunque una conoscenza assoluta della realtà ed il sapere viene concepito con una modalità critica, dando conseguentemente alquanto peso all'analisi dei dati dell'esperienza – sia di quella psicologica interna, sia di quella delle scienze sperimentali – esperienza che costituisce un riferimento imprescindibile anche se non esclusivo per qualunque conoscenza². Al contrario degli idealisti, Fries e Herbart conservano, dunque, pur reinterpretandolo, il concetto kantiano di cosa in sé, quale riferimento reale mai compiutamente conoscibile, nonché la netta distinzione tra conoscenza scientifica teorica e filosofia pratica.

Il rilievo assegnato all'analisi dell'esperienza interna e ad una interpretazione “realistica” dell'eredità kantiana rende tutt'altro che sorprendente il fatto che sia Herbart sia Fries abbiano dedicato importanti lavori alla psicologia³. Tali lavori riservano un'ampia discussione al tema della corporeità umana – nel suo rapporto con l'ambito psichico, da un lato, e con la più generale estensione spazio-temporale dell'esperienza esterna, dall'altro – offrendo, a mio avviso, significativi spunti di riflessione in una considerazione comples-

² Cfr. S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant e Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 61-63: «Sia Fries che Herbart (...) si collocano in una posizione nettamente distinta da quella assunta nei confronti dal kantismo dai rappresentanti dell'“idealismo classico” (...). Sia Fries che Herbart impegnavano le loro discussioni nella ripresa di quella che Kant aveva prospettato come questione relativa alle “condizioni di possibilità dell'esperienza” nel momento in cui era impegnato nella definizione della validità oggettiva del rapporto tra struttura della sensibilità e struttura della razionalità in cui si esprime il nesso tra realtà naturale e attività conoscitiva (...) Le analisi di Fries e Herbart» risultano quindi «variamente orientate ma concordi nella recupero della tensione epistemologica del kantismo».

³ Le principali opere complessive sulla psicologia di Herbart sono il più compatto *Lehrbuch der Psychologie* del 1816 (seconda edizione rivista e corretta 1832) e la più estesa *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* del 1824-25. Il lavoro più organico sui temi psicologici di Fries (sulla base delle posizioni generali già presentate nella giovanile *Neue Kritik der Vernunft* del 1807) è lo *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes* (prima edizione 1820, seconda edizione rivista ed ampliata 1837-1838). Tale *Handbuch* ha un rilievo talmente significativo nella sistematica friesiana che i curatori della ristampa di tutte le opere di Fries, iniziata nel 1967, l'hanno collocato nei volumi iniziali (J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, Nach den Ausgaben letzter Hand zusammengestellt, eingeleitet und mit einem Fries-Lexikon versehen von G. König und L. Geldsetzer, Scientia, Aalen, 1967 ss., voll. I e II).

siva del tema nella filosofia classica tedesca. Del resto, come si vedrà anche nel corso di questo lavoro, le comunanze che possono trovarsi su alcuni punti tra Herbart e Fries non impediscono la presenza di differenze anche molto significative, a cominciare da modalità alquanto diverse nell'analisi e nell'elaborazione dei dati dell'esperienza psicologica interna. Queste importanti differenze teoriche rendono ancora più interessante, mi sembra, una considerazione comparativa della trattazione herbartiana e friesiana della corporeità e del rapporto tra anima e corpo, sottolineando la complessità delle posizioni del fronte post-kantiano 'realistico'.

Alla presentazione del tema in Herbart e in Fries, rispettivamente nel primo e nel secondo paragrafo, accosterò, nel terzo, quella di Friedrich Schleiermacher, che tra il 1818 e il 1834 tenne quattro volte lezioni di psicologia alla facoltà filosofica dell'Università di Berlino. Questo lavoro di Schleiermacher sulla psicologia è parallelo al fatto che anche nella sua complessa impostazione filosofica troviamo il rilievo di tratti 'realistico-empirici', che egli avvertiva come divergenti rispetto a Fichte e a Schelling (l'atteggiamento generale di Schleiermacher nei confronti della posizione trascendentale di Fichte e soprattutto di Schelling è, però, nel complesso, meno nettamente ostile di quanto accada in Herbart e in Fries). La trattazione del rapporto tra anima e corpo nelle lezioni schleiermacheriane ha tratti peculiari – e del resto l'intera sua psicologia è oggetto di una recente riconsiderazione critica⁴ - e può anch'essa aggiungere un tassello significativo nel mosaico di come tale tema venga affrontato nella filosofia dell'epoca.

⁴ Cfr. E. Herms, *Die Bedeutung der «Psychologie» für die Konzeption des Wissenschaftssystem beim späten Schleiermacher*, in G. Meckenstock und J. Ringleben (Hrsg.), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, de Gruyter, Berlin-New York 1991, pp. 369-401; T. Tice, *Schleiermacher's Psychology. An Early Modern Approach, a Challenge to Current Tendencies*, in Meckenstock und Ringleben (Hrsg.), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, cit., pp. 509-521. A. Arndt, *Friedrich Schleiermacher: Erfahrung und Reflexion*, in F. Decher und J. Hennigfeld (Hrsg.), *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1992, pp. 81-94; O. Brino, *L'impianto dialettico dell'antropologia in Schleiermacher*, in «Archivio di storia della cultura», 10, 1997, pp. 401-420; A. Arndt, *«Speculative Blicke auf das geistige Prinzip». Friedrich Schleiermachers Psychologie*, in D. Burdorf D. und R. Schmücker (Hrsg.), *Dialogische Wissenschaft. Perspektiven der Philosophie Schleiermachers*, Schöningh, Paderborn 1998, pp. 147-161; G. Lombardo, *Il principio di combinazione nella psicologia di Schleierma-*

L'andamento di questo studio sarà di tipo prevalentemente espositivo: si cercherà di interpretare il rapporto tra psiche e corpo dall'interno della prospettiva generale degli autori considerati. Nell'ultimo paragrafo, si proporranno altresì alcune osservazioni conclusive sui risultati ottenuti da ciascuno e sul significato delle loro posizioni nell'ambito della riflessione antropologica della filosofia classica tedesca.

2. *L'aggregato corporeo e l'anima "nel sistema che chiamiamo uomo": Herbart*

Ricorrente in Herbart, e fondamentale nella genesi stessa del suo sistema filosofico, è la critica al concetto di Io, in polemica con Fichte e con il primo Schelling⁵. Il concetto di Io è infatti per Herbart ambiguo: da un lato esso vorrebbe accompagnare le molteplici esperienze interne, come un'esperienza tra le altre, dall'altro si porrebbe in modo indipendente e anteriore a tali esperienze. In Herbart l'approccio trascendentale serve solo a comprendere i rapporti reciproci tra sfera empirica e concettualità di tipo ipotetico-deduttivo e non ad individuare un ambito conoscitivo anteriore e unitario, raggiungibile per intuizione intellettuale. Egli intende in questo rimanere fedele al criticismo kantiano di una conoscenza che non può prescindere dall'esperienza, ma può solo limitarsi a chiarirne e a risolverne le difficoltà attraverso un procedimento concettuale. Tale procedimento è svolto dalla disciplina a cui egli assegna l'antico nome di metafisica, cercando però di interpretarla appunto in senso post-kantiano come elaborazione 'critica' dell'esperienza⁶.

cher, in S. Poggi (a cura di), *Natura umana e individualità psichica. Scienza, filosofia e religione in Italia e Germania tra Ottocento e Novecento*, Unicopli, Milano 2004, pp. 13-97.

⁵ Sulla formazione del pensiero di Herbart, nel distacco dal suo primo maestro Fichte, cfr. R. Pettoello, *Idealismo e Realismo. La formazione filosofica di J. F. Herbart*, La Nuova Italia, Firenze 1986.

⁶ Cfr. ad esempio le conclusioni di J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, zweite verbesserte Auflage, Unzer, Königsberg 1834, § 252, p. 203: «come tutta la metafisica scaturisce dall'esperienza, e come nessuna esperienza senza metafisica assicura una conoscenza autentica, così a sua volta la metafisica non può fare un singolo passo oltre i confini nei quali si conclude il necessario sviluppo dei concetti di esperienza» (tr. it. *Manuale di psicologia*, a cura di I. Volpicelli, Armando, Roma 1982, p. 167). Sulla concezione herbartiana della metafisica cfr. R. Pettoello, *Empirismo e realismo critico in Herbart. La rifondazione empiristi-*

A dirimere le difficoltà comportate dalla molteplice esperienza interna dell'uomo non serve dunque il concetto di Io; per Herbart, occorre postulare, invece, per via ipotetico-deduttiva e non intuitiva, un altro concetto: quello di anima. Tutti i molteplici dati che compongono l'esperienza interna possono essere analizzati in modo non contraddittorio solo qualora vengano interpretati come "rappresentazioni" frutto dell'autoconservazione di unico ente, l'anima appunto, di fronte ai perturbamenti degli enti ad essa esterni⁷. I rapporti reciproci di opposizione e associazione tra tali rappresentazioni sono alla base di tutta l'esperienza psichica. Non vi sono quindi nell'anima "facoltà" qualitativamente distinte - l'intelletto, il sentimento, la facoltà di desiderare... - ma "forze" psichiche che si originano dai diversi rapporti tra rappresentazioni e possono essere indagate in termini quantitativi e matematici.

Il concetto di anima viene così raggiunto da Herbart come elaborazione concettuale 'metafisica' dell'esperienza interna; il concetto di corpo si riconnette invece all'esperienza esterna, ossia ai fenomeni che appaiono estendersi in modo spazio-temporale, costituendosi in materia. Le relazioni complesse tra tali fenomeni, che vengono studiate dalle scienze naturali sperimentali, vengono analogamente riportate da Herbart, per via ipotetico-deduttiva, ai rapporti di autoconservazione di enti di fronte ai perturbamenti degli altri enti. Da tali rapporti si originano le forze fisiche secondo una crescente complessità: da quelle meccaniche, a quelle chimiche a quelle organiche. La psicologia, scrive così Herbart, deve "*rendere comprensibile* la totalità della esperienza interna; mentre è compito della filosofia della natura fare altrettanto per quanto riguarda l'esperienza esterna, piena di determinazioni spaziali. Al modo che queste due sfere di esperienza sono diverse e, tuttavia, connesse, così lo

ca della filosofia critica, in AA. VV., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Angeli, Milano 1984, pp. 567-584; P. Valore, *La struttura logico-analitica dell'ontologia herbartiana*, Cusl, Milano 2002.

⁷ Cfr. «Noi otteniamo una corretta conoscenza di noi stessi attraverso il concetto dell'anima, non immediatamente attraverso il concetto di Io. Quest'ultimo, propriamente, deve essere trasformato in quel primo concetto»; tale trasformazione «costituisce un compito della metafisica generale (...) nella dottrina di enti semplici e delle loro perturbazioni e autoconservazioni», Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, cit., p. 163, tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 139. Sulla concezione generale della psicologia e sul suo rapporto con la metafisica cfr. I. Volpicelli, *Esperienza e metafisica nella psicologia di Herbart*, Armando, Roma 1982.

sono anche quelle due scienze. Relativamente ai concetti fondamentali, dipendono entrambe dalla metafisica generale”⁸.

Studiare il rapporto tra anima e corpo nell’uomo significa dunque per Herbart studiare le relazioni che sussistono tra le rappresentazioni come autoconservazioni dell’anima, da un lato, e le forze che connettono in sistema, a livello meccanico, chimico e organico, gli elementi di cui è costituito il corpo, dall’altro lato: “Si cerchino dietro la materia, come fenomeno spaziale, gli enti semplici e internamente plasmabili, donde questo fenomeno scaturisce; si consideri lo spirito come anima che rappresenta; ci si ricordi che alle rappresentazioni, come autoconservazioni dell’anima, debbono corrispondere altre autoconservazioni in altri enti (anzitutto negli elementi del sistema nervoso): si comprenderà così che la catena di autoconservazioni omogenee può procedere ancora ben più oltre, per mezzo di un intero sistema di enti, che si presentano insieme come un corpo; e non si troverà più enigmatico se dalla punta del piede al cervello e fino nell’anima una successione di stati interni, senza corso temporale e senza alcun movimento spaziale – che tuttavia possono intervenire come fenomeno concomitante – si estende avanti e indietro”⁹.

Come si vede, il corpo umano non è dunque un ente semplice come l’anima: esso è piuttosto un sistema di elementi¹⁰, che, a partire dal loro reciproco rapporto di autoconservazione e perturbamento, si connettono complessivamente in forze omogenee di tipo meccanico, chimico e organico. Ciascun livello integra i precedenti in qualcosa di superiore irriducibile ad essi e, in particolare, i sistemi di forze organiche sono del tutto specifiche: sono “forze vitali” (*Lebenskräfte*) che non possono essere spiegate nei termini di semplici leggi meccaniche e chimiche¹¹.

⁸Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 1; tr. it. *Manuale di psicologia*, p. 19.

⁹Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 129; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 114.

¹⁰ Cfr. anche J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik*, Unzer, Königsberg, 2 voll, 1824-1825, vol. II, p. 454: «Ogni corpo deve considerarsi un aggregato [*Aggregat*] di essenze semplici».

¹¹ Cfr. J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., vol. II, pp. 473-474.

Nelle piante le uniche forze vitali sono di tipo vegetativo, negli animali e nell'uomo al sistema vegetativo si aggiunge il sistema nervoso che si configura attraverso l'irritabilità e la sensibilità¹².

Le forze vitali organiche assumono nell'impostazione herbartiana un importante ruolo di snodo, perché egli le concepisce come forze formative interne dei singoli elementi che esse mettono in relazione, usando esplicitamente un'analogia con la formazione interna (*innere Bildung*) dell'anima attraverso le sue rappresentazioni. Dato che il concetto di formazione interna può giungere solo dall'esperienza interna e dalla sua chiarificazione 'metafisica' nella psicologia, Herbart ritiene anche con ciò di aver esplicitato la precedenza della psicologia sulla fisiologia, la quale alla fin fine deve assumere per analogia dalla prima il suo concetto fondamentale¹³. Concetti come 'forza vitale' e 'formazione interna' erano ampiamente impiegati nella fisiologia contemporanea¹⁴, ma Herbart ritiene così di averli fondati e circoscritti a partire dalla propria

¹² Cfr. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, cit., p. 5; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 21-22: «La fisiologia fa uso nell'esame della vita animale di tre concetti: vegetazione, irritabilità e sensibilità (...). La vegetazione è il fondamento della vita corporea (...). Nelle piante vi è solo vegetazione; nessuna rilevante sensibilità e irritabilità, tranne che in eccezioni estremamente rare ed imperfette».

¹³ Si veda su tutto questo l'intero § 160 del *Lehrbuch zur Psychologie*, cit., p. 127; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., pp. 112-113: «La psicologia ci addita, nell'esempio dell'anima, una formazione interna, del tutto speciale, di un ente semplice. Secondo questo tipo bisogna immaginarsi quella di ogni altro, anche tra gli enti non suscettivi di rappresentare, e collegarvi l'osservazione precedente, che, ove più enti costituiscono insieme un tutto materiale, ovunque il loro stato interno se ne determina uno esterno adeguato, una posizione spaziale. Per questo le forze vitali appaiono generalmente come *forze motrici*; ma proprio per questo non sono affatto da intendere nei loro movimenti a mezzo di leggi chimiche o meccaniche. (Con le ultime, propriamente, non si prende in considerazione nessuna formazione interna). Con ciò è contemporaneamente indicato il rapporto della psicologia e della fisiologia. Quella è la prima, la precedente, questa, se non vuole essere semplice scienza sperimentale, la seconda; poiché essa deve anzitutto apprendere da quella ad intendere il concetto di formazione interna. Non vi è nessuna definizione reale della vita, senza l'ausilio della psicologia».

¹⁴ Sulla biologia tedesca tra fine del Settecento e inizi dell'Ottocento cfr. S. Fabbri Bertolletti, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Olschki, Firenze 1990; S. Poggi, *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica, 1790-1830*, Il Mulino, Bologna 2000.

metafisica e dai suoi concetti di autoconservazione e perturbamento tra enti¹⁵. Herbart afferma, comunque, che di fronte a fenomeni di complessità tale a quella delle forze vitali organiche ogni sapere deve necessariamente riconoscersi incompleto ed introduce dunque nella considerazione di queste forze una connotazione sovra-scientifica, di tipo teleologico, ricorrente nel suo modo di intendere la sfera religiosa: “Ogni indagine umana deve riconoscere il proprio limite nel ricondurre le forze vitali alla *Provvidenza, secondo i cui disegni sono sorte*”¹⁶.

Nel complesso, dato che alla base dei rapporti tra le rappresentazioni dell'ente anima, da un lato, e il sistema degli elementi che compongono il corpo, dall'altro, vi sono relazioni di reciproco perturbamento e autoconservazione è comprensibile che l'intera interazione tra anima e corpo si presenti con un carattere piuttosto antagonistico. “L'intero sistema nervoso, nel corpo umano”, scrive Herbart, “è al servizio di una singola anima, e per mezzo di tale sistema essa è piantata dentro, in questo corpo, più di peso che di aiuto ad esso, giacché il corpo vive di per sé come pianta, ove gli venga dato nutrimento, e un posto confacente, della qual cosa, nel caso di persone completamente idiote, si occupano, talvolta, altri uomini. (Alcuni casi di persone *interamente* idiote dalla nascita fanno pensare che, probabilmente, esse realmente potrebbero essere unicamente corpi vegetanti, senza anima)”¹⁷. Se qui l'anima è dunque “più di peso che di aiuto” al corpo, in un altro luogo Herbart richiama la metafora proposta da Johann Christian Reil dell'anima come “parassita del corpo”¹⁸. Viene esplicitamente rigettata, inoltre, una concezione dell'anima come principio vitale in unità con il corpo, ossia ciò che Herbart chiama “la confusione tra anima e vita”¹⁹.

¹⁵ Cfr. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., vol. II, p. 455: «la forza vitale o vegetativa – da ben distinguere dall'anima – non è alcuna reale unità, ma un concetto ancora generale e ancora molto indeterminato, che rinvia all'intera formazione interna, ossia agli interi sistemi di autoconservazioni in tutti gli elementi del corpo».

¹⁶ Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 127; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 112. Cfr. anche Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., vol. II, p. 456.

¹⁷ Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p.131; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., pp. 115-116. Cfr. anche J.F. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., vol. II, p. 472.

¹⁸ Cfr. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., vol. II, pp. 470 e 474.

¹⁹ Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 87; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 80.

I rapporti sempre tendenzialmente antagonisti tra l'anima con le sue rappresentazioni, da un lato, e il sistema corporeo, di cui è parte il sistema nervoso, dall'altro, sono ben distinti da Herbart a seconda se sia la prima a dominare il secondo o se avvenga invece il contrario. Nell'uno caso vi sarà per "l'intero sistema che noi chiamiamo *uomo*"²⁰ uno stato complessivo di salute, l'altro caso comporterà invece uno stato di malattia: "Il sistema nervoso appare essere creato quasi esclusivamente per servire (*zur Dienstbarkeit*), tuttavia, serve solo nell'uomo sano; nelle malattie si mostra disubbidiente e caparbio, e in parecchie dissociazioni mentali, particolarmente nella pazzia, il rapporto tra i nervi e l'anima, addirittura si capovolge"²¹. "Questo è un avvertimento", continua Herbart, "che noi non dobbiamo considerare lo stato sano come un semplice fenomeno naturale che non potrebbe essere diverso, ma che dobbiamo riverire in esso una benevola disposizione della Provvidenza"²². Tale appare qui l'antagonismo tra anima e sistema corporeo che Herbart, per definirne i rapporti sani, introduce di nuovo, come aveva fatto per la connessione generale dei corpi organici in forze vitali, un riferimento sovra-scientifico di tipo teologico-religioso²³.

Essendo il corpo non una sostanza semplice ma un sistema di elementi, questi ultimi sono soggetti a possibile scomposizione, dissolvendo l'intero sistema; e appunto in ciò consiste la morte del corpo. L'anima, invece, essendo presupposta, per via ipotetico-deduttiva, come ente semplice, intemporale e immateriale, non può per Herbart condividere una tale sorte di scomposizione. "La missione del singolo uomo", si dice nell'ultimo capitolo del *Manuale di psicologia*, "non può essere limitata alla vita terrena, poiché l'anima è eterna. Interamente all'oscuro di quanto la Provvidenza ha disposto per il più remoto avvenire, noi possiamo tuttavia domandare che cosa, senza alcun ulteriore in-

²⁰ Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 131; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 116.

²¹ Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 131; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 116. Questa prospettiva sulla malattie mentali è ampiamente sviluppata in Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., vol. II, §§ 163-168, pp. 502-525.

²² Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., pp. 131-132; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 116.

²³ Cfr. anche Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 129; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 114: «il collegamento tra spirito e materia negli animali, ma specialmente nell'uomo, ha molto di meraviglioso, che occorre ricondurre alla sapienza della Provvidenza». Vedi pure Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., vol. II, p. 479.

flusso, debba accadere secondo le sole leggi psicologiche, quando la spoglia corporea si dissolve e i suoi elementi eterogenei si decompongono. Anzitutto scompaiono i particolari influssi che il corpo, proprio nell'età che l'uomo aveva raggiunto, era atto a praticare; quindi scompare un ostacolo, dal quale le rappresentazioni più vecchie, che sono in sé le più forti, erano limitate nella vivacità del loro operare. Dunque la morte è anzitutto, in generale, *ringiovanimento*, senza tuttavia ricondurre alla fanciullezza; poiché nessuna delle connessioni delle rappresentazioni, gradualmente annodatesi, può nuovamente essere sciolta²⁴; “dopo la morte”, si aggiunge, “libera dal corpo, l'anima deve vegliare più perfettamente di quanto mai abbia fatto nella vita”²⁵.

Come si vede, nonostante un certa cautela - “il semplice *che cosa* dell'anima è completamente sconosciuto, e resterà tale per sempre; esso non è oggetto della psicologia speculativa, come non lo è della psicologia empirica”²⁶ aveva precedentemente avvertito il *Manuale* - e nonostante una affermazione di impossibilità di conoscere scientificamente il più remoto avvenire, che viene rimandato ad un riferimento teleologico-religioso, non poco è quanto viene comunque asserito, “secondo le soli leggi psicologiche”, in merito ad una vita dell'anima del tutto indipendente dal corpo.

3. *Somatico e psichico nell'antropologia comparativa di Fries*

Come Herbart, anche Fries ritiene necessario mantenersi nella distinzione kantiana tra noumeno e fenomeno, tra ambito delle cose in se stesse e ambito dell'esperienza. Fries critica, però, la soluzione di Herbart, che istituisce una possibile relazione tra le cose reali e i fenomeni empirici tramite una ‘metafisica’ ipotetico-deduttiva di impronta dinamicistica, la quale, se non può entrare nelle essenze delle cose, ne può però almeno indagare e ricostruire le relazioni reciproche. In particolare, rispetto all'anima, l'ipotesi herbartiana “di una essenza semplice priva di qualità che, indipendentemente dalla sua semplicità, viene perturbata e con ciò viene in sé determinata in una grande quantità di

²⁴ Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 200 ; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 164.

²⁵ Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 201; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 165.

²⁶ Herbart, *Lehrbuch der Psychologie*, cit., p. 123; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., p. 110.

autoconservazioni” è per Fries “una monadologia che dà solo vuote parole”²⁷. In Fries vi è inoltre, rispetto ad Herbart, un più marcato distacco metodologico di indagine tra l’esperienza psicologica interna e l’esperienza esterna dei fenomeni dei corpi estendentisi nello spazio: non essendoci quella metafisica dinamicistica che spiegava tanto le rappresentazioni quanto i fenomeni corporei tramite relazioni di autoconservazione e perturbamento, viene meno anche il procedimento matematico quantitativo che poteva ricostruire unitariamente quelle relazioni. In Fries, infatti, solo i dati dell’esperienza esterna, i fenomeni corporei estendentisi nello spazio, possono essere delucidati con un procedimento quantitativo matematico; i dati dell’esperienza interna psicologica sono invece di carattere intensivo e non sono indagabili matematicamente²⁸. Non accettando la concezione metafisica ipotetico-deduttiva dell’anima presentata da Herbart, Fries mantiene anche, rispetto a quest’ultimo, un ruolo ben maggiore per l’esperienza diretta dell’Io (senza con questo far propria, beninteso, la formulazione dell’Io puro fichtiano che resta anche per Fries come per Herbart una “fantasia”²⁹) e per l’individuazione in tale esperienza di diverse possibili facoltà³⁰.

Se Fries critica Herbart per aver formulato ipotesi metafisiche non compiutamente suffragate dall’esperienza, non per questo egli vuole ritornare ad un empirismo pre-kantiano. La sua posizione è che a partire dall’analisi dell’esperienza, interna ed esterna, è possibile alla fine trovare una dimensione conoscitiva che non è spiegabile con l’esperienza stessa e deve dunque essere ammessa *a priori*. Egli non è dunque d’accordo con Beneke che intendeva erigere una psicologia esclusivamente empirica, “ricadendo in questo modo per una via del tutto errata all’empirismo di scuola inglese”³¹.

²⁷ J. F. Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie oder der Lehre von der Natur des menschlichen Geistes*, zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Cröcker, 2 voll., Jena 1837-1839, Vol. II, p. VIII.

²⁸ Cfr. Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. II, p. VI.

²⁹ Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. II, p. 9.

³⁰ Cfr. Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. I, pp. 20-21 (sulla difesa contro Herbart delle facoltà spirituali e sulla differenza tra la propria concezione dell’Io e quella di Fichte).

³¹ Cfr. Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. II, p. XI. Beneke (1798-1854), di circa vent’anni più giovane di Fries e Herbart, sviluppò un sistema filosofico su basi psicologico-empiriche, che da un lato si rapporta agli autori della prima generazione

Per Fries, invece, “la ferma coesione di tutta la nostra autoconoscenza spirituale risiede solamente nella struttura di pensiero delle necessarie verità sintetiche, di cui siamo coscienti solo con una coscienza in generale (secondo la definizione kantiana), la quale coscienza in generale vive in ogni affermazione di giudizio e ci mostra in noi non una attività spirituale che capita ieri, oggi o in un qualunque altro tempo determinato, ma un’attività che vale senz’altro per il nostro spirito in ogni tempo o, meglio, che vale senza poter pensare per essa alcuna variabilità temporale. I suoi esempi più chiari sono le verità matematiche evidenti (così come insegna Platone, a mio avviso, nel dialogo *Menone*), ma, nel medesimo modo, vi appartengono anche tutte le convinzioni filosofiche del vero e del buono (e così Platone fonda attraverso di esse, all’inizio del *Fedone*, l’immortalità dell’anima). Questa coscienza in generale e le sue verità necessarie non sono raggiungibili con Beneke e con la sua psicologia genetica. (...) Noi osserviamo queste necessarie determinazioni fondamentali delle nostre attività spirituali nello sviluppo della vita pensante, ma la loro provenienza non è affatto indagabile in modo scientifico: al contrario, qui è al suo posto la saggezza di Socrate di riconoscere il proprio non sapere. Ecco dunque qual è il nostro compito nella psicologia: dare una descrizione della vita umana già giunta a una certa maturità razionale, le cui leggi fondamentali sono proprio queste leggi della verità necessaria, ossia le leggi delle kantiane facoltà spirituali trascendentali”³².

Come si vede, per Fries è così possibile riscontrare nelle attività spirituali umane un livello a priori e necessario che permette di ordinare i fenomeni empirici senza ridursi ad essi: per quanto riguarda i fenomeni esterni dei corpi estendentisi nello spazio tale livello è dato dai rapporti matematici quantitativi-

del realismo post-kantiano – Fries e Herbart, appunto, con alcuni riferimenti pure a Jacobi e a Schleiermacher – dall’altro presenta elementi che lo riconnettono all’empirismo inglese, all’incipiente Positivismo ma anche alla successiva psicologia comprendente di Dilthey. Su questo autore si veda R. Pettoello, *Un "povero diavolo empirista". F. E. Beneke tra criticismo e positivismo*, Angeli, Milano 1992.

³² Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. II, pp. XI-XII. Questa esplicita differenza con Beneke e con un totale empirismo viene sottolineata da interpreti quali L. Nelson, R. Pettoello e W. Bonsiepen, per ribattere alla frequente accusa a Fries di sostenere una posizione meramente psicologista, e per mettere invece in rilievo i suoi rapporti con l’impostazione trascendentale kantiana. Su ciò cfr. di recente D. Roberto, *Kant e Fries. Significato e legittimità della “svolta antropologica”*, Unicopli, Milano 2007.

vi; per quanto riguarda i fenomeni psicologici interni tale livello è dato da quelle che Fries chiama “facoltà dello spirito” e dalle idee che in tali facoltà si presentano (egli avanza una tripartizione: alle facoltà della conoscenza, dell’animo e della volontà corrispondono le idee rispettivamente del vero, del bello e del bene).

La conoscenza fornita da queste determinazioni a priori dello spirito non è però una conoscenza delle essenze noumeniche: lo si vede anche dal conclusivo riferimento a Kant e al non sapere socratico con cui, nella citazione precedente, Fries ha riletto i richiami al *Menone* e al *Fedone* platonici. Anche la metafisica friesiana intende così essere ‘post-kantiana’ come quella herbartiana. Il ‘ponte’ tra le conoscenze – empirica e speculativa - e le cose è posto non in un procedimento indiretto, ipotetico-deduttivo, come in Herbart, ma, richiamandosi soprattutto a Jacobi, in un contatto spirituale diretto, non concettuale, bensì sentimentale come fede. Di tale fede Fries, poi, come del resto già Jacobi, può volta per volta accentuare o più l’aspetto epistemologico realistico-scetticeggiante di stampo humiano, o più l’aspetto religioso con possibili agganci alla filosofia pratica, in una netta, ‘kantiana’ e ‘anti-idealistica’ differenziazione di quest’ultima dalla filosofia teoretica³³.

Su queste premesse, Fries imposta la ricerca scientifica sull’ambito psichico e sull’ambito corporeo dell’uomo. L’intero studio dell’uomo viene distinto da Fries innanzitutto in una considerazione pragmatica e in una scientifica, sulla base della sua esplicita fedeltà a Kant nel mantenere un netto distacco tra ambito normativo e ambito descrittivo. La considerazione scientifico-descrittiva dell’uomo viene poi tripartita rispetto a ben distinti compiti: “l’uomo si trova secondo le leggi del mondo corporeo come un corpo organizzato che appartiene alla più nobile specie animale; si trova secondo leggi spiri-

³³ Si può dire che, nella storia delle interpretazioni, la critica più frequente posta a Fries ha un carattere in un certo qual modo speculare rispetto a quella mossa a Herbart. Se a quest’ultimo si rimprovera spesso il permanere di un ‘oggettivismo’ metafisico non completamente critico, a Fries si rinfaccia frequentemente un marcato soggettivismo, che, per i critici più accesi – quali ad esempio Hegel e la sua scuola, che di Fries furono implacabili oppositori –, diviene mero psicologismo irrazionalistico. Non mancano, però, anche al giorno d’oggi, interpreti che intendono sottrarre Fries alle accuse di psicologismo: si vedano così, oltre ai già citati Bonsiepen, Pettoello e Roberto, anche i curatori della ristampa delle opere friesiane, König e Geldsetzer. Per la storia delle interpretazioni di Fries cfr. B. Bianco, *J.F. Fries. Rassegna storica degli studi (1803-1978)*, Bibliopolis, Napoli 1980.

tuali nella conoscenza interiore di sé come ragione conoscente e agente in modo libero; trova infine entrambi questi modi fenomenici nella più determinata e stretta connessione tra loro”³⁴. Ne risultano così “tre scienze come parti”³⁵ dell’intera antropologia scientifica: rispettivamente un’antropologia somatica, un’antropologia psichica e un’antropologia comparativa.

Le tematiche dell’antropologia comparativa, che discute nel dettaglio i rapporti tra somatico e psichico nell’uomo, sono trattate ampiamente da Fries nel secondo volume del suo *Handbuch der psychischen Anthropologie*. “All’uomo la sua propria essenza si manifesta [*zur Erscheinung kommt*] solo in un modo limitato e cioè secondo quelle due diverse modalità di rappresentazione, di cui una è introdotta dal senso interno e l’altra dal senso esterno e che, secondo l’organizzazione del nostro spirito, devono rimanere sempre separate da un abisso. È la medesima essenza, la cui vita viene appresa una volta secondo l’interna modalità fenomenica delle cose nelle mie attività spirituali e l’altra volta secondo l’esterna modalità fenomenica attraverso *il processo vitale del mio corpo*. Ma in nessuno di questi fenomeni variabili si presenta l’essenza stessa del mio spirito, solo mi si manifesta o solo la sua *attività*, o solo una condizione esterna del suo patire”³⁶.

Come Herbart, seppure in una differente impostazione, Fries ci tiene qui a sottolineare il carattere esplicitamente fenomenico dell’esperienza antropologica: i fenomeni interni dell’anima e i fenomeni esterni del “processo vitale del corpo” derivano da un’essenza noumenica dello spirito, di cui i primi rappresentano l’attività specifica e i secondi la passività condizionata (senza che tale essenza dello spirito, al di là di queste due distinte modalità fenomeniche, o “modalità di rappresentazione”, possa poi essere ulteriormente determinata nella scienza). Le due serie di fenomeni – i processi psichici interni e i processi corporei esterni - devono così essere indagate ed esplicate in modo autonomo e indipendente, ma risultano sempre coesistenti, “parallele”, in quanto derivano da un’unica essenza, la quale può essere però solo pensata e non conosciuta. La coesistenza e il parallelismo tra fenomeni psichici e somatici sono suffragati da Fries a livello esperienziale, per induzioni che partono dal manifestarsi

³⁴Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. I, pp. 1-2.

³⁵Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. I, p. 2.

³⁶Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. II, p. 5.

contemporaneo e nella stessa successione temporale (*Gleichzeitigkeit* e *Zeitfolge*) dei due tipi di fenomeni nell'uno e medesimo Io³⁷.

Fries intende così rileggere in senso post-kantiano la dottrina leibniziana dell'armonia prestabilita tra anima e corpo, laddove la distinzione tra gli eventi psichici e gli eventi corporei che coesistono sempre tra loro non è di tipo ontologico-metafisico, ma di tipo fenomenico, come "modalità di rappresentazione". Secondo la filosofia leibniziana "come due orologi, disposti in modo uguale, conducono sempre un medesimo procedere tra loro, senza che ciò comporti un'interazione reciproca, così anche, per ordine di Dio, i meccanismi nel corpo e nell'anima. In questo tipo di spiegazioni", commenta Fries, "la metafisica è errata, ma da un punto di vista soggettivo la dottrina dell'armonia prestabilita posa su analisi acute. Infatti, se non già rispetto all'essenza, tuttavia rispetto al nostro modo di rappresentare, il corporeo non può che rimanere sempre separato dallo spirituale e il paragone dei due orologi mantiene una certa significatività per comprendere il rapporto tra i nostri due modi di rappresentare"³⁸. Con questo rinnovato "parallelismo", su basi fenomeniche, Fries intende così anche tenersi lontano da qualsiasi materialismo che voglia spiegare lo psichico a partire da meri rapporti corporei³⁹.

Pur con cautela, data dalla asserita incompletezza delle informazioni scientifiche contemporanee, Fries cerca poi di sviluppare tale parallelismo generale con una comparazione in maggior dettaglio tra il sistema nervoso – il punto più alto dell'intero sistema corporeo - e le attività psichiche.

Utilizzando formulazioni proprie della neurologia del proprio tempo, Fries distingue innanzitutto l'intero sistema nervoso in simpatico (*Sympatische System*) e cerebrale (*Gehirnsystem*). Al primo sono ricondotte le funzioni della "vita organica dell'autoconservazione (riproduzione)", al secondo "le funzioni

³⁷ Cfr. Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit, vol. II, p. 13.

³⁸ Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit, vol. II, p. 10.

³⁹ Cfr. Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit, vol. II, p. 5. È interessante notare che, pur partendo da un empirismo psicologico più radicale di quello di Fries, anche Beneke difende una marcata indipendenza di anima e corpo e si esprime in modo nettamente anti-materialistico. A suo avviso, infatti, l'esperienza interna fornisce una conoscenza diretta della dimensione psichica del tutto autonoma e indipendente rispetto all'indiretta esperienza esterna dei corpi naturali e materiali (una posizione, questa, che interessò Dilthey). Cfr. Pettoello, *Un "povero diavolo empirista". F. E. Beneke tra criticismo e positivismo*, cit., in part. p. 120.

più libere del sistema nervoso”. Il sistema simpatico viene poi sottoripartito funzionalmente in due: una funzione più lontana dal sistema cerebrale e in maggiore contatto con i processi vegetativi, l'altra invece di raccordo tra il sistema simpatico e il sistema cerebrale.

In questo modo Fries giunge a una tripartizione complessiva del sistema nervoso che egli paragona esplicitamente alla tripartizione che Platone propone quale corrispettivo corporeo della propria tripartizione dell'anima. Le denominazioni simboliche che Fries utilizza sono dunque il “basso ventre”, per quanto riguarda il sistema simpatico più passivo e in più diretto contatto con le funzioni vegetative, il “petto o cuore”, per quanto riguarda il sistema simpatico più attivo e di raccordo con il sistema cerebrale, e il “cervello”, infine, per quanto riguarda questo medesimo sistema cerebrale.

Anche grazie alla mediazione platonica, Fries può così impostare, attraverso due serie di tripartizioni, il parallelismo tra sistema nervoso corporeo e attività psichiche: “Il fondamento di tutte le comparazioni resterà qui quella antica di Platone: il desiderio sensibile (*epithymìa*) appartiene al basso ventre, la forza agente inferiore (*thymòs*) al petto, l'intelletto (*tò loghistikòn*), la conoscenza e la coscienza alla testa (al cervello)”⁴⁰.

“Tutte le stimolazioni sensibili del piacere e del desiderio sono dipendenti dal sistema simpatico”, continua Fries, e il “sistema simpatico viene posto in particolare rapporto scambievole con la forza dell'intero corso inferiore del pensiero, ossia con la fantasia”⁴¹. E così come il sistema simpatico è bipartito, così risultano bipartiti i desideri e la fantasia: “i momenti più passivi riguardano la regione del basso ventre, i più attivi il cuore e il petto. Le emozioni degli stati d'animo passivi, gli affetti deprimenti, come lo struggimento, la mestizia, l'afflizione, il dispiacere e anche la gioia mite con tutto il desiderio e la passione passiva riguardano le viscere del basso ventre. Al contrario non appena la sollecitazione diviene più attiva l'emozione si presenta nel petto”⁴².

Essendo il sistema nervoso simpatico nel suo complesso volto alle funzioni dell'autoconservazione e della riproduzione non stupisce che nei desideri e nelle fantasie psichiche che ad esso corrispondono un ruolo centrale lo abbia la sfera sessuale: “Con ciò si spiegano i rapporti corporei dell'impulso sessuale

⁴⁰ Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit, vol. II, p. 27.

⁴¹ Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit, vol. II, p. 30.

⁴² Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit, vol. II, p. 31.

con l'intero della vita spirituale. Il formarsi compiuto dell'impulso sessuale è nel medesimo tempo il fiorire dell'intera vita nervosa simpatica, esso appartiene alla maturità e alla forza sana del corpo giunto a formazione compiuta, porta perciò con sé il più forte piacere corporeo congiunto alla più sottilmente eccitabile ed intensa passionalità e sta in stretto rapporto con forza e vita e con l'intero fiorire della fantasia”⁴³.

Rileggendo Platone, Fries vede l'equilibrio dell'anima quando i desideri e le fantasie più passive (*epithymìa*) sono dominate dai desideri e dalle fantasie più attive (*thymòs*), sotto il generale controllo dell'intelletto (*tò loghistikòn*). I desideri e le fantasie del basso ventre sono certo irrinunciabili per l'autoconservazione dell'uomo, sia come individuo che come specie, ma il loro ruolo risulta compiuto e sano solo laddove possono essere dominate e controllate dalle funzioni psichiche e nervose superiori, altrimenti sorgono malattie e disfunzioni complessive. L'autoconservazione (*Selbsterhaltung*) è realmente efficace solo quando è chiaramente subordinata alla più elevata padronanza di sé (*Selbstbeherrschung*)⁴⁴. Solo la superiore funzione spirituale della coscienza - attraverso le idee di vero, di bello e di buono che essa scopre come proprie forme a priori - può regolare in modo compiuto e sano l'uomo complessivo, tanto dal lato psichico quanto dal lato corporeo⁴⁵. Qui si situa poi il punto di snodo dal piano descrittivo a quello normativo, dalla antropologia scientifica alla antropologia pragmatica, che studia appunto come la sfera ideale normativa si possa tradurre concretamente nelle diverse funzioni psichiche e corporee individuate dalla scienza antropologica descrittiva.

Sottolineando sempre che la prospettiva scientifica si mantiene sul piano del fenomenico, Fries ritiene inoltre di poter lasciare intatto il piano noumenico dell'essenza in sé dell'anima, che egli ripropone come semplice e immortale: “secondo verità eterna la mia essenza nell'Io è determinata dall'idea

⁴³Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. II, p. 32.

⁴⁴Il concetto di *Selbstbeherrschung* è centrale anche nella parte applicativa della psicologia di Herbart (*Lehrbuch der Psychologie*, cit., §§ 228-239; tr. it. *Manuale di psicologia*, cit., pp. 151-159). Di *Selbstbeherrschung* parla anche, come è noto, Kant, apprezzandola qualora sia subordinata alla superiore volontà buona (vedi in particolare I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlin 1900, ss., vol. IV, p. 394; ed. it. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. di P. Chiodi, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 12; cfr. anche Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. III, p. 543).

⁴⁵ Cfr. Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit., vol. II, pp. 36-37.\

dell'anima semplice e immortale (...). Ma proprio questo Io non mi appare in sé, ma solo in attività quali suoi effetti, esso non si presenta affatto nel tempo e non può dunque in nessun modo venire utilizzato come causa di spiegazione scientifica"; e ancora: "nel corporeo viene comparata non l'essenza, ma solo la forma della vita spirituale temporale e l'essenza dello spirito viene pensata solamente nell'idea dell'anima immortale. (...) noi eleviamo nella fede l'eterna verità della convinzione religiosa e le idee etiche della autonomia del mondo spirituale, al di là di ogni modalità di conoscenza. Qui invece abbiamo a che fare solo con la scienza"⁴⁶.

L'idea dell'anima come immortale e del tutto indipendente dal corpo è dunque in Fries un riferimento metafisico, del quale non si può fare scienza, limitandosi questa strettamente al piano fenomenico; tale idea dell'anima immortale e del tutto autonoma dal corpo mantiene tuttavia importanti funzionalità sistematiche complessive. In primo luogo, infatti, tale idea si connette a quella fede che riesce a superare, per Fries come per Jacobi, la separazione tra fenomeni e realtà; in secondo luogo, essa ha una decisiva funzione pratica (fa parte delle "idee etiche" dice Fries nella precedente citazione). La stessa trattazione pragmatica dell'antropologia rimanda conclusivamente ad un ideale piano pratico superiore, in cui l'assoluta indipendenza dell'anima dal corpo ritorna ad essere presupposta. Anche in Fries, come in Herbart, dunque, seppure in un differente contesto complessivo, la concezione metafisica dell'anima semplice e immortale, indipendente dal corpo, mantiene, al di sopra della scienza fenomenica, un proprio esplicito ruolo sistematico.

4. *Il comporsi di corpo e anima nell'identità dell'Io e della vita umana: Schleiermacher*

Nella concezione della conoscenza che Schleiermacher elabora nelle proprie lezioni di dialettica, tenute a Berlino tra il 1811 e il 1832⁴⁷, la relazione tra cono-

⁴⁶ Fries, *Handbuch der psychischen Anthropologie*, cit, vol. II, pp. 15-16.

⁴⁷ Negli ultimi anni di vita, Schleiermacher stava approntando in volume il frutto di queste lezioni, ma la morte impedì la conclusione di tale progetto. I manoscritti schleiermacheriani e i quaderni degli uditori di queste lezioni vennero così pubblicati postumi da L. Jonas nel 1839. Di recente è uscita l'edizione critica: F.D.E. Schleiermacher, *Vorlesungen zur Dialektik*, herausgegeben von A. Arndt, de Gruyter, Berlin-New York 2002, 2 tomi. (si tratta

scienza e realtà è affrontata in modo dinamico e sintetico, 'dialettico' appunto, e non è mantenuta la netta separazione di noumeno e fenomeno. Non sorprende, quindi, che anche i rapporti con le proposte teoriche di Fichte e, soprattutto, di Schelling siano in Schleiermacher meno ostili rispetto a quelli di Fries e di Herbart. Nella sintesi conoscitiva che caratterizza il sapere umano, però, Schleiermacher ci tiene a sottolineare la necessaria e paritetica coesistenza di una componente maggiormente ideale, intellettuale, e di una componente maggiormente empirica, realistica: egli chiama funzione intellettuale la prima, e funzione organica la seconda⁴⁸.

Non è possibile così per Schleiermacher un sapere intellettuale puro, perché ogni sapere è fin dall'inizio correlato ad un mondo di esperienze, storicamente ed esistenzialmente determinate⁴⁹. L'affinamento concettuale della funzione conoscitiva intellettuale può sempre meglio interagire con le esperienze storiche della funzione organica, ma non può mai completamente depurarsi da esse: si pensi per esempio alle componenti irriducibilmente individuali che sono presenti in ciascun linguaggio, anche nelle sue forme più astratte. Di fronte al sistema conoscitivo schellinghiano, di cui pure apprezza vari aspetti, Schleiermacher sottolinea così che la teoria filosofica, volta all'universale, e l'ermeneutica storica, volta all'individuale, possono sussistere solo in modo circolare e paritario, senza quella conclusiva prevalenza dell'universale che egli vede in Schelling⁵⁰.

dei tomi II/10.1 e II/10.2 di F.D.E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, de Gruyter, Berlin-New York 1980 ss.); le lezioni sono tradotte in italiano in F.D.E. Schleiermacher, *Dialettica*, a cura di S. Sorrentino, Trauben, Torino 2004.

⁴⁸ M. Frank vede nella formazione del pensiero di Schleiermacher un rapporto teorico con le correnti più 'empiriefreundlich' del kantismo jenese, in particolare con Carl Christian Erhard Schmid, di cui sottolinea l'influenza anche in Herbart e Fries (M. Frank, *Einleitung des Herausgebers*, in F. Schleiermacher, *Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main 2001, vol. I, p. 14).

⁴⁹ «Non si dà dunque in realtà un sapere puro, ma solo differenti sfere concentriche di comunanza dell'esperienza e dei principi», Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, cit., II/10.1, p. 98; trad. it., *Dialettica* cit., p. 489.

⁵⁰ Scritto fondamentale per i rapporti con Schelling ma anche, più in generale, per la comprensione dell'impostazione complessiva della filosofia schleiermacheriana è la lunga recensione del 1804 alle *Lezioni sul metodo dello studio accademico* (Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, cit., I/4, pp. 461-484; tr. it. in «Humanitas», 59, 2004, pp. 1218-1245).

La stessa dottrina generale del sapere, la dialettica, non può così per Schleiermacher presentare un sapere assoluto rispetto alle discipline generali che si rivolgono più direttamente all'esperienza: la fisica, che studia come il soggetto umano si appropria progressivamente, con la conoscenza, del mondo naturale, in cui esso è fin dall'inizio inserito, e l'etica, che studia viceversa le interazioni della volontà umana nell'ambiente umano e fisico in cui essa si trova (la fisica, possiamo dire, va dal mondo allo spirito, l'etica dallo spirito al mondo)⁵¹.

Se etica e fisica sono per Schleiermacher le due discipline generali alle quali vengono ricondotte tutte le altre conoscenze di tipo empirico-reale - all'etica si riallacciano tutte le discipline, pratiche e ricognitive, che hanno a che fare con la libera produttività umana: estetica, politica, pedagogia ecc.; alla fisica, come filosofia generale della natura, si riconducono le varie scienze naturalistiche, dalla fisica propriamente detta, alla chimica, alla biologia ecc. - la psicologia acquista un importante ruolo di snodo⁵².

Nella relazione di anima e corpo, fondamentale nella psicologia, Schleiermacher vede, infatti, da un lato, come il soggetto etico, conoscente e volente, si rapporti verso il mondo naturale attraverso il proprio corpo, che è parte di questo stesso mondo e, dall'altro lato, come il mondo naturale, attraverso il corpo, cominci ad essere conosciuto dal soggetto etico, ponendo le prime basi empiriche per la scienza fisica. "Il corpo acquista una doppia posizione", dice Schleiermacher, "una come organo dell'anima nel mondo, l'altra come organo del mondo nell'anima"⁵³.

L'interazione generale tra anima e corpo è così concepita da Schleiermacher come un doppio movimento, dall'interno all'esterno e viceversa. Dalla soggettività conoscente e volente al mondo esterno, attraverso il corpo, e dal

⁵¹ Su questo tema cfr. S. Sorrentino, *Causalità naturale e causalità razionale. L'etica di Schleiermacher come tematizzazione dell'umano*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 70, 1991, pp. 304-311.

⁵² Sulla collocazione della psicologia nel complesso della filosofia schleiermacheriana matura, oltre ai saggi citati nella nota 4, si vedano G. Scholtz, *La filosofia di Schleiermacher*, tr. it a cura di G. Moretto, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 179-183 e O. Brino, *Introduzione a Schleiermacher*, Laterza, Bari-Roma 2010, pp. 96-99.

⁵³ F. Schleiermacher, *Psychologie*. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschiebenen Vorlesungen herausgegeben von L. George, Reimer, Berlin 1864 (= F. Schleiermacher, *Sämmtliche Werke*, 3. Abteilung, 6. Band), p. 408.

mondo esterno, di nuovo attraverso il corpo, alla soggettività cosciente e volente.

Di questo doppio movimento, Schleiermacher sottolinea da un lato la basilare complementarità – l'uno non può stare senza l'altro, e dunque l'anima non può sussistere senza il corpo, e così il corpo umano vivente non può propriamente sussistere senza l'anima – e dall'altro lato la necessaria differenziazione funzionale: i due processi non possono mai confondersi, l'opposizione di anima e corpo è costitutiva per l'uomo.

L'unione cosciente di anima e corpo, nella loro reciproca differenza e nella loro costante interazione complementare, si ha nell'Io: “per cui si dice anche nella vita comune altrettanto ‘la mia anima’ che ‘il mio corpo’, l'Io non si pone né come un lato, né come l'altro, ma è il comporsi (*das Zusammenfassende*) di entrambi”⁵⁴.

Schleiermacher nota che nell'antica Grecia, e in particolare in Aristotele, l'anima era connessa in generale al movimento vitale e alla regolazione del processo biologico, per cui lo Stagirita poteva parlare anche di anima vegetativa, come facoltà nutritiva (*theptikè dynamis*), e assegnarla pure alle piante. Nel mondo moderno all'anima si connette invece soprattutto un elemento cosciente e si tende quindi ad escluderla per le piante ed a ritenerla alquanto embrionale o pressoché nulla anche per gli animali, riservandola invece al solo essere umano⁵⁵. Anche per Schleiermacher la coscienza, il pensiero e il linguaggio sono le componenti prioritarie per la definizione dell'anima: tuttavia, proprio per la necessaria complementarità di anima e corpo, le funzioni di autoregolazione della vita corporea costituiscono un essenziale elemento di raccordo tra il corpo medesimo e l'anima propriamente detta. All'identità cosciente di anima e corpo nell'Io viene così a corrispondere l'identità di corpo e anima nella vita e il complessivo studio antropologico si definisce da un lato nelle “attività del corpo nell'identità con l'anima”, ossia nella vita umana, oggetto della fisiologia umana, e dall'altro lato nelle “attività dell'anima nell'identità con il corpo”, ossia nell'Io, oggetto della psicologia⁵⁶: “Qui abbiamo dunque una duplicità: da un lato la coscienza considerata come unità vitale (...) e dall'altro lato la coscienza nel suo rapporto allo spirito come luogo

⁵⁴ Schleiermacher, *Psychologie*, cit., p. 8.

⁵⁵ Cfr. Schleiermacher, *Psychologie*, cit., pp. 4-5

⁵⁶ Cfr. Schleiermacher, *Psychologie*, cit., p. 23.

delle attività spirituali”⁵⁷. Sia la fisiologia umana, sia la psicologia si vengono così a collocare rispetto a discipline più comprensive, rispettivamente la fisica come generale scienza della natura e l’etica come generale scienza delle attività spirituali.

La fisiologia umana studia l’organismo corporeo umano nel suo rapporto con le generali leggi naturali e con il restante mondo naturale esterno. Qui, argomenta Schleiermacher, “il fisiologico consiste nell’opposizione tra il processo universale dei mutamenti spaziali di tipo meccanico e chimico, da un lato, e, dall’altro lato, il processo individuale, per cui un singolo non è un che di casuale, ma un che di vivente, il quale ha in se stesso in parte il motivo dei suoi mutamenti”⁵⁸. Le leggi organiche sono quelle che garantiscono l’autoregolazione di un individuo vivente nella sua specifica identità corporea, rispetto ai comuni processi universali della natura, che tale individuo incorpora e regola appunto nel proprio organismo. “Così”, prosegue Schleiermacher, “la morte non possiamo considerarla altrimenti che come una prevalenza del processo universale su quello individuale”⁵⁹. Il corpo umano è dunque per Schleiermacher soprattutto un individuo organico, autoregolantesi e, per la più volte asserita complementarità di anima e corpo, egli relativizza alquanto, in sede psicologica, l’idea di una vita individuale dopo la morte del corpo⁶⁰.

Se la fisiologia si definisce così rispetto alla scienza naturale, il rapporto della psicologia alla più comprensiva scienza etica è dato dalle attività che possono in modo generale esplicitarsi in un individuo singolo, corporalmente determinato, da un lato, e, dall’altro lato, dai contenuti spirituali e culturali complessivi, a cui quelle attività conclusivamente rimandano e che non possono che essere di tipo sovra-individuale, comunitario e intersoggettivo⁶¹. Non la psicologia, ma l’etica è la disciplina fondamentale dello spirito, a cui tutte le discipline della libera produttività umana devono riallacciarsi – pur in una re-

⁵⁷ Schleiermacher, *Psychologie*, cit., pp. 41-42.

⁵⁸ Schleiermacher, *Psychologie*, cit., p. 40.

⁵⁹ Schleiermacher, *Psychologie*, cit., p. 40.

⁶⁰ In Schleiermacher, *Psychologie*, cit. pp. 277 ss. la rappresentazione della continuità dell’essere personale individuale dopo la morte è interpretata come un prodotto dell’impulso di autoconservazione.

⁶¹ Cfr. Schleiermacher, *Psychologie*, cit., pp. 37-38 e F.D.E. Schleiermacher, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, nach den Handschriften Schleiermachers, herausgegeben von O. Braun, Meiner, Leipzig 1913, pp. 632-633.

lativa autonomia di ciascuna. Particolarmente, critico, anzi, Schleiermacher è rispetto ad una indebita psicologizzazione dell'etica che egli vede operata soprattutto dall'empirismo inglese: tale psicologizzazione è dovuta, a suo avviso, ad un svuotamento dei contenuti propriamente etici – nei diversi ambiti (politico, religioso, estetico ecc.) – a favore di un soggetto umano generale, supposto come tendenzialmente conflittuale e da limitarsi⁶².

In effetti, gli interessi filosofici principali di Schleiermacher vanno all'etica, intesa come dottrina generale delle attività spirituali, e alle sue connessioni con le discipline storiche e pratiche: questo è il campo su cui egli ha pubblicato i suoi principali lavori propriamente filosofici, questo è il campo anche che egli ha ritenuto più in contatto con la propria attività di teologo⁶³. Non sembra un caso così che egli iniziò ad insegnare psicologia piuttosto tardi nel proprio itinerario scientifico⁶⁴ e non pubblicò alcunché in vita sull'argomento (la psicologia uscì postuma, quasi trent'anni dopo la sua morte, per la cura di Ludwig George). Herbart e Fries hanno, invece, pubblicato ampie e curate opere di psicologia, di importanza centrale nelle loro impostazioni filosofiche complessive e di notevole peso nei dibattiti coevi (anche per la tarda pubblicazione, l'impatto della psicologia schleiermacheriana in tali dibattiti fu modesto)⁶⁵.

⁶² F. Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie*, aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse herausgegeben von H. Ritter, Reimer, Berlin 1839 (= *Sämmtliche Werke*, sez. III, vol. 4, tomo 1), p. 267.

⁶³ Anche l'importante riferimento alla psicologia in F. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, 2a ed., Reimer, Berlin 1830-1831, § 3.3 (tr. it. F. Schleiermacher, *La dottrina della fede*, a cura di S. Sorrentino, Paideia, Brescia, 1981-1985, vol. I, p. 149) è contestualizzato all'interno della sezione intitolata «Il concetto di Chiesa: princìpi ricavati dall'etica».

⁶⁴ Nel 1818, anno del primo corso, Schleiermacher aveva cinquant'anni e già da quattordici insegnava all'università (il primo corso di etica è del 1804, il primo di dialettica del 1811).

⁶⁵ Herbart e Fries sono così nomi giustamente molto più presenti di Schleiermacher nella ricostruzione di Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, cit. Un certo influsso di Schleiermacher nella linea 'realistica' ed 'empiristico-critica' dell'Ottocento tedesco, in autori come Trendelenburg e Ueberweg, si esercita semmai con le lezioni di dialettica (cfr. Poggi, *I sistemi dell'esperienza*, cit., pp. 324-236 e 476-478), più che attraverso le lezioni di psicologia. Beneke ebbe tra i suoi insegnanti universitari Schleiermacher e gli dedicò la sua giovanile *Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens*, Mittler, Berlin 1820; egli medesimo scrive, però, in uno sguardo retrospettivo: «la mia *Erfahrungsseelenlehre* mette nella dedica il nome di Schleiermacher, ma, a parte le sue attività accademiche molto stimolanti, non ho avuto

Tutto ciò non toglie, comunque, che queste lezioni di psicologia, una volta comprese, senza indebite estensioni, nella loro precisa collocazione all'interno dell'intera impostazione schleiermacheriana, non possano offrire degli spunti di interesse⁶⁶, come si è cercato di vedere succintamente qui a proposito della tematica del corpo e della sua relazione con l'anima.

Il punto forse più significativo nell'impostazione schleiermacheriana di questa tematica riguarda l'esplicito tentativo di superare il secco dualismo cartesiano anima/corpo, natura/spirito. "È tipico di Descartes", dice Schleiermacher nelle proprie *Lezioni di storia della filosofia*, "porre come suprema l'opposizione di anima e corpo. Ne segue innanzitutto una separazione di anima e vita. Tutto ciò che non è libero viene tolto dall'anima e assegnato al corpo, all'anima resta solo l'intelletto e la volontà. Da ciò anche una diversa visione della differenza tra uomo e animale; gli animali, con tutti gli affetti che appaiono solo come funzioni vitali elevate, sono solo macchine e tutto ciò che l'uomo ha in comune con gli animali è altrettanto circoscritto in tale meccanismo. Perciò l'uomo non è una vera unità, Descartes lo chiama soltanto *humanum compositum*. (...) Poiché manca un che di superiore che possa mediare, le due scienze [sc. quella dello spirito e quella delle cose estese] e i loro oggetti sono completamente separati e la vita come unificazione degli opposti, presa strettamente, non c'è affatto"⁶⁷. Un dualismo irrisolto Schleiermacher riscontra anche in Kant: già in una giovanile recensione all'*Antropologia pragmatica* la riserva principale riguarda una frattura antropologica in Kant tra volontà e natura, tra animo e corpo, laddove per Schleiermacher occorre invece risalire, anche a livello etico, ad un'unità antropologica di fondo⁶⁸. Tale

alcun legame con lui e le nostre direzioni filosofiche sono assai divergenti», Beneke, *Die neue Psychologie*, Mittler, Berlin-Posen-Bomberg 1845, pp. 78-79. Sulla *Wirkungsgeschichte* della dialettica schleiermacheriana nell'Ottocento, in autori come Trendelenburg, Beneke e Ueberweg cfr. I. Hübner, *Wissenschaftsbegriff und Theologieverständnis. Eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik*, de Gruyter, Berlin-New York 1997, pp. 204-270.

⁶⁶ Si veda così la recente attenzione critica per queste lezioni, testimoniata dagli studi citati nella nota 4, che si inquadrano in un quadro di crescente interesse generale per l'intero pensiero di Schleiermacher.

⁶⁷ Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie*, cit., pp. 268 e 270 (la citazione è tratta da un manoscritto che il curatore riconduce al 1812).

⁶⁸ Cfr. Schleiermacher, *Kritische Gesamausgabe*, cit., I/2, pp. 366-367: «Il contrasto, fondato nel modo di pensare di Kant e qui esposto propriamente, tra antropologia pragmatica, da

unità non significa ovviamente che Schleiermacher non ammetta una essenziale differenziazione funzionale tra ambito psichico-coscienziale e ambito corporeo, né che egli non affermi il necessario ruolo del primo per guidare e indirizzare il secondo. L'unità psicofisica dell'uomo si mostra piuttosto nel rispetto che la dimensione psichica dell'Io e della vita umana deve riservare alla dimensione corporale, riconoscendola come proprio complemento essenziale, senza né degradazioni, né mortificazioni.

Un esempio significativo di questo può essere la posizione schleiermacheriana sull'amore nelle giovanili, celebri *Lettere confidenziali sulla 'Lucinde' di Schlegel*. Qui Schleiermacher polemizza da un lato con una visione libertina della vita sessuale per cui il corpo viene degradato a mero istinto cieco da soddisfare, e, dall'altro lato, con una visione esclusivamente economico-giuridica del matrimonio, che prescinda del tutto dall'unità psicofisica dell'amore. L'intento di Schleiermacher va invece nella direzione di intendere "piacere e gioia e l'intreccio dei corpi e della vita non più come l'opera separata di una distinta, potente divinità, ma come un tutt'uno con il più profondo e sacro sentimento, con la fusione e l'unione delle due metà dell'essere umano in un'interezza mistica"⁶⁹. Nelle mature lezioni di psicologia si avverte uno stile alquanto più sobrio e non certo l'irruenza giovanile delle *Lettere confidenziali*, e anche le posizioni sull'etica sessuale e matrimoniale hanno smussato i toni più polemici rispetto alle opinioni sociali dominanti; il nucleo di fondo, sui rapporti tra spirituale e naturale, tra anima e corpo, non appare però mutato. Decisivo resta il fine di intendere l'ambito psichico-spirituale e quello somatico-naturale come due funzioni complementari di una sola unità vitale e coscienziale.

Schleiermacher insiste sul nesso indissolubile di anima e corpo anche in sede di riflessione sulla religione e in sede di teologia. Nella celebre conclusione del secondo discorso sulla religione del 1799, egli dà priorità all'apertura

una parte, e antropologia fisiologica, dall'altra, rende entrambe impossibili (...). Egli si pone come meta specifica l'azione pratica dell'animo sul corpo ovunque sia possibile, e con ciò l'antropologia viene del tutto allontanata dalla sua tendenza naturale ad essere ascetica nel senso più elevato del termine (uno scopo che deve essere, in un certo modo, raggiunto in ogni reale trattazione dell'antropologia) e diventa invece dietetica, in un senso alquanto basso».

⁶⁹ Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, cit., I/3, p. 194.

all'Infinito già nella vita finita, rispetto alla proiezione della propria finitezza in una dimensione infinita successiva alla morte⁷⁰. Nel capolavoro teologico della maturità, *La fede cristiana* (prima edizione 1821/22, edizione definitiva 1830/31), la considerazione “pia” del rapporto di anima e corpo consiste non nell'assoluta indipendenza della prima rispetto al secondo, quanto semmai nell'avvertire entrambi come derivanti in comune da una dimensione assolutamente superiore⁷¹. A partire dalla coscienza di tale dimensione assolutamente superiore e a partire dal rapporto che ogni cristiano avverte in essa con il proprio Redentore, Schleiermacher inquadra, in quest'opera, la “tendenza del cristiano di immaginare lo stato dopo la morte”⁷² e l'articolo “profetico” sulla resurrezione della carne⁷³.

5. Osservazioni conclusive

⁷⁰Cfr. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, cit., I/2, pp. 246-247; tr. it in F. Schleiermacher, *Scritti filosofici*, a cura di G. Moretto, UTET, Torino 1998, pp. 136-137: «Per quanto riguarda l'immortalità, non posso nascondere che il modo in cui la maggior parte degli uomini l'intende e ne ha nostalgia è del tutto irreligioso, direttamente contrario allo spirito della religione (...) Ricordatevi che in questa tutto aspira a far sì che i contorni, rigorosamente delineati, della nostra personalità, si dilatino fino a scomparire gradualmente nell'Infinito, e che, mediante l'intuizione dell'Universo, noi dobbiamo diventare, per quanto possibile, una cosa sola con esso; quelli, invece, si oppongono all'Infinito, non vogliono uscire da sé; non vogliono essere altro che stessi e sono ansiosamente preoccupati della propria individualità (...) Diventare una cosa sola con l'Infinito in mezzo alla finitezza ed essere eterni in un istante, questa è l'immortalità della religione». Anche nelle successive, rielaborate edizioni, Schleiermacher ribadisce che questa gli appare la concezione più propriamente religiosa dell'immortalità.

⁷¹ Si veda su questo il rapporto tra coscienza di sé, coscienza del mondo e coscienza della dipendenza assoluta in Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, 2a ed., cit., §§ 3-5; tr. it. *La dottrina della fede*, cit., vol. I, pp. 146-173.

⁷² Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, 2a ed. cit., § 158; tr. it. *La dottrina della fede*, cit., vol. II, p. 553.

⁷³ Cfr. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, 2a ed. cit., § 161; tr. it. *La dottrina della fede*, cit., vol. II, p. 568-574. Su questi temi cfr. M. Weeber, *Schleiermachers Eschatologie. Eine Untersuchung zum theologischen Spätwerk*, Kaiser, Gütersloh 2000.

In tutti e tre gli autori considerati, in conclusione, attorno al problema del rapporto tra anima e corpo si muovono questioni di fondo che Kant aveva messo a fuoco e riformulato rispetto alla tradizione filosofica precedente: ossia i rapporti tra filosofia pratica e filosofia teoretica, tra etica e fisica, tra libertà morale e causalità naturale, tra pensiero ed estensione corporea, tra esperienza interna ed esperienza esterna.

Nella risoluzione di tali questioni, Herbart persegue una via indiretta rispetto all'introspezione: quest'ultima offre del materiale grezzo, irto di difficoltà, sul quale è compito di un procedimento rigorosamente ipotetico-deduttivo, coadiuvato dal calcolo matematico, portare chiarezza⁷⁴. Tale procedimento apre la strada ad una psicologia eseguita con metodi analoghi a quelli delle scienze naturali: è questo il lato dell'impostazione herbartiana che più ha agito nella storia della psicologia e che viene comprensibilmente più sottolineato dagli studi specifici. D'altro lato, però, la cautela nell'utilizzare in modo diretto l'esperienza di vita unitaria che emerge nell'Io (si ricordi la sua polemica rispetto all'equivalenza tra anima e vita), facilita ad Herbart l'elaborazione di un concetto ipotetico-deduttivo di anima recisamente eterogeneo rispetto al suo riferimento organico corporeo. Da qui a rientrare in un marcato dualismo anima/corpo di stampo cartesiano il passo è aperto ed Herbart giunge a lambire in maniera esplicita contenuti della tradizione metafisica sull'anima – semplicità e immortalità – sul cui utilizzo in ambito scientifico il Kant della *Critica della ragione pura* aveva messo in guardia.

Appare invece chiaro l'intento di Fries di attenersi, nella propria antropologia, in modo più prossimo alle indicazioni di Kant. Quest'ultimo non aveva però trattato in alcuna opera unitaria, secondo ogni aspetto – scientifico-descrittivo, pratico e pragmatico –, della antropologia e la volontà di Fries di entrare in questo campo complessivo lo porta inevitabilmente di fronte a problemi di non facile soluzione. Egli cerca, come si è visto, di risolvere tali problemi utilizzando una rilettura "fenomenistica" del parallelismo razionalistico-leibniziano tra anima e corpo. Collocare così il dualismo corpo/anima solo sul piano fenomenico, presupponendo un superiore piano noumenico extra-scientifico, da cui sia l'anima che la vita corporea derivino, permette a Fries una lettura meno rigida del dualismo stesso di quanto poteva esserci nella tradizione leibniziana. Quanto Fries ottiene sviluppando tale punto di vista,

⁷⁴ Cfr. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, cit., vol. I, p. 1.

confrontandosi con la neurologia a lui contemporanea e rileggendo le antiche posizioni platoniche, contiene, mi sembra, degli spunti non banali di riflessione⁷⁵. L'applicazione di strumenti teorici kantiani nella trattazione delle tematiche antropologiche non avviene, però, in Fries, a mio avviso, in modo scevro da punti alquanto delicati. In particolare, il riferimento alla dimensione noumenica viene utilizzato in sede scientifica per rendere solo fenomenico il dualismo tra anima e vita corporea, mentre in sede pratica e pragmatica (oltre che in sede religiosa), al contrario, esso giustifica una visione dell'anima come assolutamente libera, semplice e immortale.

Dei tre autori considerati, Schleiermacher appare invece colui il quale più si sforza di superare, a tutti i livelli, pratici e conoscitivi, un'opposizione assoluta tra anima e corpo⁷⁶, cercando piuttosto di sottolineare il comporsi di psichico e somatico, di libertà coscienziale ed organicità naturale, nell'identità dell'Io e della vita umana: su questo egli non teme di polemizzare esplicitamente, oltre che con Descartes, con il medesimo Kant.

⁷⁵ Un recente confronto “attualizzante” tra l'antropologia psichica di Fries e tematiche psicologiche odierne è avanzato nella recente dissertazione di dottorato di W. J. Grundl, *Die Psychische Anthropologie von Jakob Friedrich Fries. Eine historisch-systematische Diskussion zur Philosophie des Geistes*, Univ. Diss. Würzburg 2006.

⁷⁶ Anche nell'ambito più strettamente teologico, nella *Fede cristiana*, i contenuti escatologici presenti nei testi fondativi e nella tradizione della dottrina cristiana sono letti, da Schleiermacher, come si è accennato, facendo emergere non l'indipendenza assoluta dell'anima dal corpo, bensì il loro indissolubile nesso nella “carne”.