

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
4

Richard Avenarius

OSSERVAZIONI SUL CONCETTO DI OGGETTO DELLA PSICOLOGIA

A cura di Chiara Russo Krauss



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

4

Richard Avenarius

Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia

A cura di Chiara Russo Krauss

Federico II University Press



fedOA Press

Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia / di Richard Avenarius
- Napoli : FedOAPress, 2017.

120 p. ; 24 cm - (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 4)

Accesso alla versione elettronica:

<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-016-4

DOI: 10.6093/978-88-6887-016-4

Online ISSN della collana: 2499-4774

Comitato scientifico

Enrica Amato (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaurò (Corte Costituzionale)

Questo volume è pubblicato nell'ambito del progetto S.I.R. "Scientific Philosophy: Avenarius, Petzoldt and the Berlin Group", finanziato dal MIUR e svolto presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli

© 2017 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Impaginazione: Oltrepagina, Verona

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

Introduzione di Chiara Russo Krauss	9
1. Il ruolo delle <i>Bemerkungen</i> all'interno delle opere di Avenarius	9
2. Le <i>Bemerkungen</i> e il dibattito sull'oggetto della psicologia	17
3. Il metodo della determinazione analitica del trovato	29
4. Struttura e contenuto dell'opera	34
4.1 La definizione puramente empirica di psicologia	35
4.2 La dipendenza tra esperienze e individuo in termini puramente empirici	39
4.3 La differenza tra esseri senzienti e non senzienti in termini puramente empirici	41
5. Conclusioni	44
Nota alla traduzione	45
OSSERVAZIONI SUL CONCETTO DI OGGETTO DELLA PSICOLOGIA	
<i>Primo articolo</i>	49
Osservazione introduttiva	49
I. LA FASE EMPIRICO-INGENUA	49
A. L'“anima” in quanto oggetto della psicologia	49
B. L'“anima” in quanto oggetto dell'“esperienza”	49
II. LA FASE CRITICO-INGENUA	50
A. La “psicologia senza anima”	50
B. L'oggetto della psicologia dopo l'esclusione dell'“anima”	51
I. Primo gruppo di determinazioni dell'oggetto	51
II. Secondo gruppo di determinazioni dell'oggetto	52
III. Terzo gruppo di determinazioni dell'oggetto	52
III. LA FASE EMPIRIOCRITICA	53
A. L'oggetto della psicologia per effetto dell'introiezione	53
1. Il trovato e la componente ipotetica del concetto naturale di mondo	53
a. I componenti principali del trovato	53
b. Il contenuto dell'ipotesi racchiusa nel concetto naturale di mondo	56

2. L'“interno” in quanto oggetto della psicologia	59
a. Il contenuto dell'assunto introiezionistico in quanto è qualcosa di fondamentale diverso rispetto al contenuto dell'ipotesi racchiusa nel concetto naturale di mondo	59
b. L'assunto introiezionistico in quanto deduzione erronea	62
c. L'assunto introiezionistico in quanto falsificazione della determinazione dell'oggetto della psicologia	65
 <i>Secondo articolo</i>	 69
B. L'oggetto della psicologia dopo l'esclusione dell'introeiezione	69
1. L'“esperienza” in quanto oggetto della psicologia	69
a. L'esperienza in quanto esperienza “completa” e “parziale”	69
b. L'esperienza in quanto dipendente dall'individuo	77
c. L'esperienza in quanto correlato dipendente del sistema C	82
 <i>Terzo articolo</i>	 85
2. L'oggetto della psicologia empirica e i concetti del dualismo metafisico	85
a. L'“esperienza completa” non è né “psichica” né “fisica”	85
b. La differenza tra “senziente” e “non senziente”	88
c. Il “fondamento” dello “psichico”	91
d. Il dualismo “fisico-psichico” e il “parallelismo”	95
e. La definizione dell'oggetto della psicologia	96
 <i>Quarto articolo</i>	 101
3. L'estensione dell'ipotesi racchiusa nel concetto naturale di mondo	101
a. Senso e formulazione della domanda circa l'estensione	101
b. La determinata variazione del sistema C in quanto condizione immediata	104
c. La relazione del sistema C con l'iniziale “ambiente privo di vita”.	107
d. La relazione tra l'iniziale “ambiente privo di vita” e il C	111

Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia

Introduzione

1. *Il ruolo delle Bemerkungen all'interno delle opere di Avenarius*

Le *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie* costituiscono l'ultimo lavoro della bibliografia, numericamente limitata, di Richard Avenarius. Esse furono pubblicate sulla rivista da lui stesso fondata e diretta, il «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», in quattro articoli apparsi tra il 1894 e il 1895. Un anno più tardi, la morte lo colse inaspettatamente all'età di cinquantadue anni.

Ripercorrendo la vita di Avenarius si può notare come la sua produzione intellettuale sia divisa nettamente in due fasi, separate da un lungo periodo di assenza dalle pubblicazioni. Nel 1876 viene dato alle stampe il suo lavoro di abilitazione, *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung*, l'anno successivo è quello della fondazione del «Vierteljahrsschrift», che tra il 1877 e il 1879 ospita tre articoli a sua firma¹. Dopo questa data, per avere una nuova opera di Avenarius bisognerà attendere quasi un decennio, ovvero fino alla pubblicazione del primo volume della *Kritik der reinen Erfahrung*, avvenuta nel 1888, cui seguiranno a breve distanza il secondo volume (1890), il breve trattato *Der menschliche Weltbegriff* (1891) e, per finire, le *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*.

Nei tre scritti pubblicati in questa seconda fase della sua carriera filosofica Avenarius presenta tre aspetti diversi, seppur strettamente interconnessi, di quell'ampio progetto filosofico, lungamente elaborato, per definire il quale egli stesso scelse l'etichetta di “empiriocriticismo”. Per questo motivo la comprensione di ciascuna di queste tre opere passa necessariamente per la comprensione dei suoi rapporti con le altre due, un discorso che vale a maggior

¹ R. Avenarius, *Zur Einführung*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie», I (1877), pp. 1-14; Id., *Über die Stellung der Psychologie zur Philosophie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie», I (1877), pp. 471-488; Id., *In Sachen der wissenschaftlichen Philosophie*, in «Vierteljahrsschrift für wissenschaftlichen Philosophie», I (1877), pp. 553-580; II (1878), pp. 468-483; III (1879), pp. 53-78.

ragione per quello che fu l'ultimo lavoro ad essere pubblicato, per l'appunto le *Bemerkungen*.

Procedendo in ordine cronologico, il primo tassello del sistema di pensiero empiriocritico a comparire sulla scena filosofica è quello esposto nei due volumi della *Kritik der reinen Erfahrung*. Nell'opera Avenarius si propone di indagare il funzionamento della conoscenza umana, procedendo deduttivamente a partire da alcuni presupposti fondamentali². Il primo di essi è costituito dal completo parallelismo tra attività cerebrale e contenuti psichici, per cui – sebbene i secondi dipendano interamente dalla prima – deve essere possibile indagare separatamente la serie dei fenomeni fisiologico-cerebrali e la serie dei fenomeni psichici, in quanto i membri di nessuna delle due serie compaiono *all'interno dell'altra*. Per questo motivo Avenarius separa le due trattazioni, affidando al primo volume della *Kritik* l'esame dell'attività cerebrale e al successivo la descrizione delle parallele serie psichiche.

Un secondo presupposto è costituito dall'assunto per cui l'individuo umano costituisce un sistema organico – o, più precisamente, un sistema di sistemi – la cui peculiarità in quanto tale è di riuscire a conservare se stesso a dispetto delle minacce rappresentate dall'ambiente. Nel caso del cervello le “minacce” sono costituite dalle variazioni ad esso afferenti sotto forma di stimoli, che determinano una rottura del suo equilibrio fisiologico. Per questo motivo, se vuole conservarsi, il sistema nervoso è chiamato a sviluppare delle risposte a questi stimoli che siano in grado di ripristinare nel modo più veloce possibile un equilibrio quanto più duraturo possibile. Lo sviluppo e il consolidamento di queste risposte, determinato dalla loro ripetizione, è ciò che dà origine all'evoluzione del cervello. Considerando però che la maggioranza degli stimoli proviene dall'ambiente, lo sviluppo cerebrale è condizionato proprio da quest'ultimo, che spinge il cervello a rafforzare sempre più le funzioni fisiologiche che rispondono agli stimoli esterni.

Sul fronte psichico, il parallelo del processo fisiologico di riequilibrio degli stimoli – per cui una variazione è elaborata tramite una risposta cerebrale quanto più usuale e consolidata possibile – è la tendenza a ricondurre l'ignoto al noto, utilizzando contenuti psichici pregressi per comprendere i nuovi, ovvero quel processo mentale che la psicologia herbartiana designava con il termine “appercezione”³. Per quel che riguarda invece l'evolversi del cervello

² Sulla peculiarità dell'approccio filosofico di Avenarius si veda il terzo paragrafo dell'Introduzione, *infra*, pp. 29 sgg.

³ Su questo tema Avenarius fu particolarmente influenzato dall'herbartiano Heymann Steinthal. Cfr. C. Russo Krauss, *Il sistema dell'esperienza pura. Struttura e genesi dell'empiriocriticismo di Richard Avenarius*, Firenze,

in conformità con l'ambiente, il parallelo psichico di questo fenomeno è lo sviluppo delle nostre conoscenze in direzione dell'esperienza, in quanto "empirico" per Avenarius è per l'appunto ciò che è condizionato dall'ambiente. In particolare, nella misura in cui gli stati cerebrali non stimolati dall'ambiente tendono a venire abbandonati per inutilizzo, i corrispondenti contenuti psichici "non empirici" vengono progressivamente eliminati dal novero delle conoscenze umane. Di conseguenza, mentre all'inizio dell'evoluzione umana all'interno di ciò che è considerato "esperienza" sono mescolati contenuti dipendenti dall'ambiente (che sono dunque "esperienze" in senso proprio) e contenuti slegati da esso (ovvero che detengono indebitamente questa qualifica), mano a mano che questi ultimi scompaiono dal campo dei nostri contenuti di coscienza l'"esperienza" finisce con l'essere sempre più composta *esclusivamente* da ciò che è *effettivamente* condizionato dall'ambiente. Il risultato dell'«eliminazione progressiva»⁴ degli stati cerebrali non condizionati dall'ambiente è dunque una *purificazione* dell'esperienza umana da tutto ciò che non è propriamente empirico, che fa sì che il nostro sapere si evolva in direzione di quell'esperienza pura che dà il titolo all'opera di Avenarius.

La *Kritik der reinen Erfahrung* presenta quindi una sorta di teoria psicofisiologica della conoscenza umana, sviluppata da Avenarius interamente *a priori*, attraverso un argomentare assiomatico-deduttivo che procede da alcuni assunti fondamentali (un metodo che era indubbiamente il precipitato degli studi spinoziani svolti da Avenarius negli anni del dottorato⁵). Per elaborare la sua teoria psicofisiologica della conoscenza Avenarius parte infatti dall'assunto della connessione tra cervello e contenuti psichici, indagando così la conoscenza umana alla luce della dipendenza dell'attività mentale dai processi fisiologico-cerebrali. Nel far ciò egli adotta la prospettiva del «medico specializzato in fisiologia e psichiatria, *che non si preoccupa di cosa dicono le scuole filosofiche* quando fa la diagnosi di una determinata forma di rappresentazioni patologiche – ad esempio la *Dementia paralytica* – attribuendola ad una determinata forma di modificazione patologica del cervello»⁶. In altre parole

2013, pp. 317 sgg.

⁴ R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 voll., Leipzig, 1888-1890 (d'ora in poi: *Kritik*), vol. I, p. 198.

⁵ La tesi di Avenarius, pubblicata l'anno seguente il conseguimento del titolo, era *Über die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase*, Leipzig, 1868. Anche in questo caso per ulteriori dettagli sul metodo di Avenarius rimandiamo al terzo paragrafo dell'Introduzione, *infra*, pp. 29 sgg.

⁶ R. Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1891¹, 1905², p. XI; tr. it. *Il concetto umano di mondo*, a cura di C. Russo Krauss, Brescia, 2015 (d'ora in poi: *Weltbegriff*), p. 55. Il corsivo è mio. Sia per le citazioni del *Weltbe-*

nella *Kritik Avenarius* mette consapevolmente da parte tutte le innumerevoli questioni gnoseologiche legate ai rapporti tra fisico e psichico, per provare a sviluppare una teoria della conoscenza basata su un parallelismo psico-fisico volutamente “ingenuo” (nel senso dell’“ingenuità” filosofica che caratterizza il lavoro degli scienziati e degli psicologi). Così facendo Avenarius mira a tirarsi fuori dall’antinomia per cui, se si parte dalla constatazione filosofica dell’immediata datità della coscienza, non si riesce mai ad approdare a qualcosa che sia di là da essa e da cui la coscienza dipenderebbe (l’ambiente e il cervello), mentre se si parte dalla dipendenza della coscienza dall’interazione tra cervello e ambiente l’analisi filosofica ci conduce comunque, nuovamente, all’immediata datità della coscienza. Difatti:

non appena si riflette sulle cose, si giunge allo schema di causa ed effetto, per cui le cose sono la causa e le ‘sensazioni’ = ‘percezioni’ = ‘fenomeni di coscienza’ sono l’effetto; questi effetti sono valori ‘idealistici’ e questi valori ‘idealistici’ sono ‘ciò che è immediatamente dato’, e quindi – conseguentemente – ‘l’unica cosa che è data’, a partire dalla quale si potrebbe forse ‘dedurre’ ‘ciò che si trova fuori dalla coscienza’, stante che ogni ‘dedotto’ dovrebbe nuovamente essere soltanto ‘nella nostra coscienza’⁷.

Se dunque l’unico punto di partenza *filosoficamente legittimo*, cui si viene costantemente rimandati, sembrerebbe essere quello dell’immediata datità della coscienza, d’altro canto proprio tale punto di partenza impedisce un’indagine psico-fisiologica della dipendenza dei contenuti di coscienza dal cervello e dall’ambiente, in quanto nega che vi sia qualcosa al di là della coscienza. Per questo motivo nella *Kritik Avenarius* sospende ogni considerazione di stampo filosofico e gnoseologico per adottare invece il punto di vista scientifico e *filosoficamente ingenuo* secondo cui i vissuti dipendono dal cervello e dall’ambiente.

Ovviamente mettere tra parentesi il problema dell’apparente inconciliabilità tra l’approccio filosofico, che mette in luce l’immediatezza della coscienza, e l’approccio scientifico, che analizza le connessioni tra coscienza, cervello e ambiente, non vuol dire risolverlo. Per questo motivo Avenarius sospende la questione solo per affidarne la trattazione alla sua opera successiva, il *Weltbegriff*.

La soluzione proposta in questo scritto è incentrata sulla distinzione tra due prospettive. Secondo Avenarius il punto di vista dell’immediata datità

griff, che per le citazioni delle *Bemerkungen*, riportiamo i numeri di pagina dell’opera originale e della traduzione quando si tratta della Prefazione, in tutti gli altri casi riportiamo solo il numero del paragrafo, il quale vale sia per l’opera originale che per la traduzione.

⁷ *Weltbegriff*, § 188.

della coscienza è quello che ciascuno di noi adotta rispetto a se stesso, per cui tutto ciò che si dà deve darsi come un *mio* vissuto. Viceversa, il punto di vista psico-fisiologico della dipendenza dei contenuti di coscienza dal cervello è quello che rivolgiamo *agli altri uomini*, per cui siamo naturalmente portati a considerare i loro vissuti come dipendenti da loro stessi. In questo modo si spiega perché dalla prospettiva dell'immediata datità della coscienza non v'è alcuna dualità tra l'oggetto esperito e l'esperienza dell'oggetto, che risultano essere un'unica cosa, mentre nella vita di tutti i giorni, e in particolare nelle indagini psico-fisiologiche, si parla continuamente dell'oggetto e dell'esperienza di esso come di due cose distinte, tra cui vigerebbe un rapporto di dipendenza. Infatti nella *mia* esperienza non vi è alcuna duplicità, mentre a essere distinti sono l'oggetto e l'esperienza che *il mio prossimo* ha di esso, tanto che *in quest'ultimo caso* non si incorre in alcuna assurdità nell'affermare che l'una dipende dall'altro. Inoltre, poiché l'oggetto e l'esperienza che il mio prossimo ha di esso sono allo stesso tempo dei contenuti della *mia* esperienza, analizzare la loro dipendenza non comporta in alcun modo uno sconfinamento rispetto al piano empirico, che è e resta l'unico orizzonte del sapere.

Affermare che l'esperienza dell'altro uomo è un contenuto della mia esperienza sembrerebbe però alquanto problematico, facendo sorgere la domanda: In che modo *io* posso esperire quelli che sono i *suoi* vissuti? La risposta di Avenarius è che le esperienze altrui si danno alla mia esperienza tramite le asserzioni (parole, gesti, espressioni, ecc.) del prossimo. Questo significa che la prospettiva che osserva la dipendenza dei vissuti dall'ambiente e dal cervello è rivolta più precisamente alla dipendenza *delle asserzioni altrui* dall'ambiente e dal cervello. Per questo motivo, quando si parla della dipendenza della coscienza (delle esperienze, dello psichico, ecc.) dall'attività cerebrale, secondo Avenarius sarebbe più corretto parlare della dipendenza dei «contenuti di asserzione»⁸ dal cervello, in quanto le asserzioni rappresentano l'unico modo in cui i vissuti del prossimo possono essere *esperiti* da me stesso e, di conseguenza, l'unico modo in cui si può parlare della dipendenza tra contenuti di coscienza e sostrato fisiologico in termini *empirici*.

In realtà, sebbene questa concezione venga esposta dettagliatamente per la prima volta solo nel *Weltbegriff*, già nella *Kritik der reinen Erfahrung* Avenarius aveva tacitamente adottato questo modo di interpretare il parallelismo psico-fisico, così da metterlo al riparo dalle suddette possibili antino-

⁸ Cfr. *Weltbegriff*, § 6 sgg.

mie filosofiche. Difatti il «presupposto» da cui egli partiva nella Prefazione dell'opera era che «Ogni individuo umano originariamente assume se stesso di fronte a un ambiente con diversi componenti, altri individui umani *con diverse asserzioni*, e quanto asserito in un qualche rapporto di dipendenza dall'ambiente»⁹. Inoltre – come poi avrebbe fatto anche nel *Weltbegriff* e nelle *Bemerkungen* – già nella *Kritik* i contenuti psichici analizzati erano sempre indicati tra virgolette ad apice singolo, a segnalare che si trattava proprio di «contenuti di asserzione».

La giustificazione filosofica della prospettiva psico-fisiologica adottata nella *Kritik* non è però l'unico obiettivo che Avenarius si pone nel *Weltbegriff*. Infatti, se nell'opera precedente egli era giunto ad affermare che l'evoluzione della conoscenza umana *in generale* procede in direzione di una purificazione dell'esperienza da tutto ciò che non è effettivamente condizionato dall'ambiente, nel *Weltbegriff* egli indaga *in che modo* il processo di eliminazione progressiva dei contenuti non empirici si sia realizzato *in concreto*, ovvero storicamente. In particolare Avenarius sottopone ad analisi uno specifico contenuto conoscitivo, il “concetto di mondo”, ripercorrendo come esso si sia evoluto nel corso del tempo, purificandosi da tutto ciò che non è propriamente esperienza. Tale obiettivo si ricollega al primo (la giustificazione filosofica dell'approccio psico-fisiologico) nella misura in cui i contenuti non empirici da cui il concetto di mondo si spoglia progressivamente per Avenarius discendono proprio da una erronea interpretazione dell'esperienza del prossimo, secondo cui essa non corrisponde ai contenuti *asseriti* dall'altro uomo, bensì a ciò che accade *dentro di lui*. Grazie a questa concezione erronea delle esperienze asserite dal prossimo – definita da Avenarius «introiezione» – si sviluppa la convinzione che vi sia una dimensione interiore dell'uomo. Il risultato è che, in seguito all'introeiezione, l'originaria unità dell'esperienza è spaccata in due realtà metafisicamente contrapposte – mondo interno e mondo esterno, soggetto e oggetto, psichico e fisico – di cui non si riescono a chiarire i rapporti reciproci. Il cammino che conduce alla *purificazione* del concetto di mondo passa dunque per la progressiva eliminazione di tutti questi contenuti di stampo dualistico, che non derivano effettivamente dall'esperienza (benché storicamente possano venire considerati impropriamente come tali), ma piuttosto da quella falsificazione dell'esperienza che è l'introeiezione.

⁹ *Kritik*, vol. I, p. XV. I corsivi sono miei.

Riassumendo, possiamo dire che la *Kritik der reinen Erfahrung* si basa su due pilastri: da un lato l'indagine dei rapporti tra attività cerebrale e contenuti psichici (o, meglio, «contenuti di asserzione») e dall'altro la tesi che il cervello e la conoscenza umana si evolvono in direzione dell'esperienza pura. Dal canto suo, il *Weltbegriff* riprende questi due assi portanti, da un lato domandandosi come sia possibile parlare dei rapporti tra attività cerebrale e contenuti di asserzione senza cadere in contraddizioni filosofiche, e dall'altro ricostruendo il processo di evoluzione del “concetto di mondo” in direzione dell'esperienza pura. Così facendo il *Weltbegriff* fonda la *Kritik* – in quanto legittima filosoficamente la prospettiva da cui era stata scritta – e allo stesso tempo viene fondato da essa, in quanto l'analisi della progressiva eliminazione dei contenuti non empirici dal “concetto di mondo” si basa sulle tesi della *Kritik* circa l'evolversi delle conoscenze umane in direzione dell'esperienza pura.

Se dunque la *Kritik* e il *Weltbegriff* presentano un doppio legame, grazie alla specularità dei loro due temi principali (la connessione psico-fisica e l'evoluzione delle conoscenze), lo stesso discorso si può estendere anche alle *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*. Nell'opera questi due temi prendono corpo rispettivamente nelle domande: qual è l'oggetto della scienza chiamata “psicologia”? E: come si è evoluta nel tempo la concezione dell'oggetto della psicologia?

Per quel che riguarda il tema della dipendenza dei contenuti psichici dal cervello, abbiamo visto come nella *Kritik* tale dipendenza fosse indagata *ingenuamente*, ovvero prescindendo dai vari problemi filosofici discendenti dallo studio della connessione tra attività cerebrale e mentale. L'esame di questi problemi gnoseologici era quindi demandato al *Weltbegriff*, che cercava di sviluppare una concezione in grado di giustificare *filosoficamente* l'analisi dei legami tra contenuti psichici e cervello, evitando di ricadere nelle vecchie antinomie tra l'“idealismo” dell'immediata datità della coscienza e il “realismo” della dipendenza della coscienza dall'interazione tra sostrato cerebrale e ambiente. Arrivato a scrivere le *Bemerkungen*, Avenarius decide invece di concentrarsi sul problema della giustificazione – potremmo dire – *scientifica* dello studio della dipendenza dei contenuti psichici dal cervello. Il suo interesse non è più rivolto ad evitare le antinomie filosofiche che sembrano discendere dalla dipendenza tra fisico e psichico, ma è chiarire in che modo la psicologia possa soddisfare i requisiti richiesti a una scienza. Dal momento che una “scienza” è tale solo se si basa sull'esperienza, il problema è cioè stabilire in che misura la psicologia possa avere un oggetto puramente empirico e, più nel dettaglio, in che misura essa possa indagare le connessioni tra vissuti, cervello e ambien-

te senza con ciò assumere niente che ricada oltre l'esperienza. Ovviamente il tema è profondamente collegato e per certi versi sovrapponibile a quello trattato nel *Weltbegriff*. Tuttavia, dato lo spostamento del *focus* dal problema dell'antinomia tra "idealismo" filosofico e "realismo" scientifico al problema del contenuto puramente empirico richiesto alla psicologia, Avenarius può lasciare sullo sfondo le sue tesi circa la distinzione tra il punto di vista "in prima persona" e quello "in terza persona" (che comunque sorreggono implicitamente la trattazione, emergendo costantemente tra le righe), per concentrarsi invece sull'individuazione e l'analisi delle esperienze che sono oggetto della scienza della psicologia.

Passando al tema dell'evoluzione delle conoscenze umane, come detto, la *Kritik* si limitava a stabilire che *in generale* esse tendono a svilupparsi in direzione dell'esperienza pura, spogliandosi progressivamente di tutti i contenuti non propriamente empirici, ovvero non condizionati dall'ambiente. Tanto il *Weltbegriff* quanto le *Bemerkungen* forniscono due esempi *concreti* di tale evoluzione, indagando lo sviluppo storico rispettivamente del concetto di "mondo" e del concetto di "oggetto della psicologia". Queste ultime due opere sono inoltre accomunate dal fatto che, in entrambi i casi, l'evoluzione dei concetti studiati consiste principalmente nella progressiva eliminazione dei contenuti non-empirici scaturiti dall'introiezione, la quale affligge tanto il concetto di "mondo" quanto quello di "oggetto della psicologia".

In base a quanto evidenziato possiamo quindi affermare che le *Bemerkungen* rappresentano un tentativo di approfondire alcuni problemi affrontati già nel *Weltbegriff*, passando dall'osservazione degli effetti che la rottura dell'unità dell'esperienza determinata dall'introiezione ha avuto sul *generalissimo* concetto di mondo, agli effetti che essa ha avuto sul più *specifico* concetto di "oggetto della psicologia". Di conseguenza le *Bemerkungen* e il *Weltbegriff* si pongono in modo analogo rispetto alla *Kritik der reinen Erfahrung*, in quanto anche l'ultima opera di Avenarius contribuisce a fondare il punto di vista adottato nella *Kritik*, giustificando *scientificamente* il modo di intendere i rapporti psico-fisici adottato in quell'opera, ma venendo al contempo fondata da essa, nella misura in cui anche la ricostruzione dell'evoluzione del concetto di "oggetto della psicologia", come quella del concetto di "mondo", si basa sui risultati ottenuti dalla *Kritik* in merito allo sviluppo delle conoscenze umane.

2. *Le Bemerkungen e il dibattito sull'oggetto della psicologia*

Dopo aver ricostruito la posizione detenuta dalle *Bemerkungen* all'interno dell'opera di Avenarius vogliamo ora allargare lo sguardo, per osservare come esse si collochino nel contesto culturale dell'epoca, che vedeva svilupparsi il dibattito intorno alla psicologia quale nuova scienza.

In seguito ai progressi fatti registrare dalla fisiologia sperimentale all'inizio dell'Ottocento, l'attenzione di molti studiosi si era andata concentrando sui processi di reazione agli stimoli, con ricerche che trattavano sempre più di fenomeni tradizionalmente considerati come "psichici", primi fra tutti quelli della percezione sensibile. Dal campo della fisiologia "pura" si era così andata definendo una scienza particolare, cui Gustav Th. Fechner dette il nome di «psicofisica», definendola come la «disciplina esatta» che tratta «delle relazioni tra corpo e anima»¹⁰.

L'ulteriore passo dalla fisiologia alla psicologia venne compiuto da Wilhelm Wundt, il quale – traendo le conclusioni dall'ampia messe di studi psico-fisiologici che si era andata accumulando nel corso del secolo – si pose lo scopo di rifondare la psicologia su queste nuove basi fisiologiche e sperimentali nella sua opera fondamentale, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874). Proprio attorno alla figura di Wundt si sviluppò il polo principale della nuova psicologia scientifica, quando nel 1879 egli dette vita all'*Institut für experimentelle Psychologie* presso l'Università di Lipsia, che negli anni accolse studenti e studiosi da tutto il mondo, desiderosi di apprendere i fondamenti della neonata scienza alla corte di quello che era allora ritenuto il suo massimo rappresentante¹¹.

All'inizio dei suoi *Grundzüge* Wundt distingue tra fisiologia e psicologia, affermando che la prima «fornisce informazioni circa quei fenomeni organici che si lasciano percepire attraverso i nostri sensi esterni», mentre nella seconda «l'uomo osserva se stesso dall'interno e cerca di spiegarsi il complesso di quei processi che gli offre questa osservazione interna»¹². Il ricorso alla contrapposizione interno-esterno prosegue anche nelle righe successive (dove si legge di «vita interna» ed «esterna», oltre che di «esperienza interna»,

¹⁰ G.T. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, 2 voll., Leipzig, 1860, p. III.

¹¹ Ben 186 studenti si addottorarono sotto la guida di Wundt durante la sua docenza a Lipsia (1875-1919), e questo numero non tiene conto di tutti gli studiosi che visitarono il laboratorio per un periodo di ricerca, pur senza conseguire il titolo presso la sua cattedra (cfr. M.A. Tinker, *Wundt's Doctorate Students and Their Theses. 1875-1920*, in «The American Journal of Psychology», XLIV, 1932, pp. 630-637).

¹² W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig, 1874, p. 1.

«stati interni», ecc.) e più in generale lungo tutto il corso dell'opera. La differenza tra interno ed esterno dell'uomo viene però relativizzata e ridimensionata nel capitolo conclusivo, contenente alcune considerazioni di ordine più strettamente filosofico. In esso Wundt scrive che «i fatti della coscienza sono le fondamenta di tutto il nostro sapere», ragion per cui «*l'esperienza esterna costituisce solo un dominio particolare dell'interno*»¹³. Sotto questo punto di vista avrebbe dunque ragione l'idealismo, il quale deve però fare proprie le rivendicazioni del realismo, riconoscendo che «abbiamo bisogno delle determinazioni *esterne* per la conoscenza della natura», in quanto «spazio e tempo, causalità e sostanza, non sorgerebbero mai in noi se il mondo oggettivo non ci offrisse l'impulso a formare queste concezioni»¹⁴. Per questo motivo, l'unica prospettiva legittima per Wundt si configura come «idealrealismo»¹⁵.

Nei *Grundzüge*, come pure negli scritti successivi¹⁶, emerge quindi l'idea secondo cui la conoscenza umana nascerebbe con l'esperienza interna e si fonderebbe interamente su di essa. Eppure – essendo questa esperienza interna condizionata al contempo da fattori esterni – il nostro principale compito conoscitivo consisterebbe nel distinguere tra i fattori «oggettivi» e quelli «soggettivi» che costituiscono i vissuti. Tale operazione consentirebbe di separare dall'esperienza interna e «immediata» l'esperienza esterna e «mediata».

Questa concezione di Wundt non è però esente da alcune ambiguità. Difatti, se da un lato viene negata l'opposizione tra interno ed esterno in base all'assunto che *tutto* il sapere nasce dall'esperienza interna e immediata, dall'altro questa dicotomia risulta riaffermata laddove si distingue tra i fattori «soggettivi» e «interni» dell'esperienza e le sue condizioni «oggettive» ed «esterne». Di conseguenza l'espressione “esperienza interna” nel sistema wundtiano finisce col significare tanto l'*intero* campo dell'esperienza (ovvero l'esperienza «immediata» che precede la distinzione dell'esperienza «esterna»), quanto quella *parte* di esperienza che rimane dopo che dall'esperienza «immediata» e «interna» è stata distinta l'esperienza «mediata» ed «esterna». Per questo motivo lo stesso campo di indagine della psicologia risulta determinato ambiguamente, essendo difficile comprendere se tale scienza debba occuparsi dell'esperienza *tout court* oppure solamente dell'esperienza interna distinta da quella esterna.

¹³ *Ibid.*, p. 860. Il corsivo è mio.

¹⁴ *Ibid.* Il corsivo è mio.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Per una analisi più approfondita di come queste concezioni siano declinate nelle diverse opere di Wundt, e nelle diverse edizioni rielaborate di esse, si veda C. Russo Krauss, *Con Wundt, oltre Wundt. Richard Avenarius e il dibattito sulla psicologia scientifica tra Otto e Novecento*, Soveria Mannelli, 2016, pp. 43 sgg.

In favore di quest'ultima opzione sembrano parlare tanto il continuo ricorso di Wundt al binomio interno-esterno quando si parla di esperienze, osservazioni, vissuti e stati, quanto le sue idee a proposito dei metodi della psicologia. Infatti, dal momento che in questa scienza, come precedentemente riportato, «l'uomo osserva se stesso dall'interno», il fondamentale metodo psicologico secondo Wundt sarebbe l'auto-osservazione, in quanto essa sola è in grado di fornire quei vissuti interni che costituiscono il vero e proprio oggetto di questa scienza. Rispetto a tale metodo, le osservazioni "esterne" e sperimentali della fisiologia avrebbero una funzione esclusivamente ausiliaria, dato che anche in quella particolare branca della psicologia che è la psicologia fisiologica e sperimentale l'obiettivo ultimo è comunque la comprensione di quanto accade internamente¹⁷.

Dunque, anche se Wundt sostiene la priorità e l'unità dell'esperienza immediata per tutta la conoscenza, egli finisce comunque col distinguere i campi di indagine e i metodi di raccolta dei dati propri della psicologia e delle scienze naturali, assegnando a queste ultime il compito di investigare la realtà oggettiva ed esterna che condiziona i nostri vissuti servendosi dell'esperienza esterna (che rappresenta comunque una parte di quella interna), e riservando alla psicologia il compito di esaminare quanto si dà nell'esperienza interna grazie all'auto-osservazione (che opera *con l'aiuto* degli esperimenti fisiologici).

Il principale esponente della moderna psicologia fisiologica e sperimentale continuava pertanto a tenere fermi, seppur rielaborandoli, alcuni capisaldi della vecchia idea di psicologia: la contrapposizione tra interno ed esterno dell'uomo; l'individuazione dell'esperienza interna come oggetto di questa scienza; la conseguente elevazione dell'auto-osservazione a metodo fondamentale della disciplina.

Un tentativo di proporre una concezione alternativa della psicologia e del suo oggetto di studio si iniziò a diffondere nel mondo della psicologia di lingua tedesca sul finire del diciannovesimo secolo. Esso prese le mosse dai lavori di Mach e Avenarius, trovando poi fortuna presso diversi studiosi della mate-

¹⁷ Sul tema si veda W. Wundt, *Die Aufgaben der experimentellen Psychologie* [1882], in Id., *Essays*, Leipzig, 1906², pp. 187-209, nonché il successivo *Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung*, in «Philosophische Studien», 4, 1888, pp. 292-309. Per un approfondimento sulla concezione wundtiana circa l'auto-osservazione e, più in generale, i diversi metodi della psicologia si vedano anche K. Danziger, *The History of Introspection Reconsidered*, in «Journal of the History of Behavioral Sciences», 16 (1980), pp. 241-262 e C. Russo Krauss, *Chi osserva chi? Oswald Külpe e la Würzburger Schule su introspezione ed esperimento in psicologia*, in Id. (a cura di), *La scienza del pensiero. Il realismo filosofico di Oswald Külpe*, «Discipline filosofiche», 2017, in via di pubblicazione.

ria, compresi quelli formati alla corte di Wundt, il quale si vide così costretto a prendere posizione verso queste nuove tendenze.

Per riassumere che cosa accomunasse i sostenitori di questa nuova idea di psicologia possiamo dire che essi negavano che tale scienza dovesse e potesse essere definita come la disciplina che si occupa di un particolare ambito di fenomeni, di un peculiare campo dell'esperienza, in quanto non vi sarebbe alcuna divisione tra diverse sfere del vissuto, quali il "fisico" e lo "psichico", l'"interno" e l'"esterno". Partendo dalla constatazione che non ci sono diversi tipi di esperienze, si giunge infatti a dover riconoscere che *qualunque* esperienza, proprio in quanto è un'esperienza, può essere oggetto della psicologia. Di conseguenza a caratterizzare questa scienza non sarebbe il suo occuparsi di un tipo particolare di esperienze, quanto piuttosto il fatto che essa si occupa di *tutte* le esperienze, ma a partire da una particolare prospettiva. In altre parole la proposta formulata sul finire dell'Ottocento consisteva nel passare da una definizione della psicologia basata sull'identificazione dello specifico *oggetto di studio* di questa scienza, ad una basata sulla definizione del suo caratteristico *punto di vista*, quello della "dipendenza dall'individuo".

Come detto, i primi a sviluppare una definizione di questo tipo furono Mach e Avenarius, il primo con i *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* del 1886, il secondo con il *Weltbegriff* del 1891 e – in forma più esplicita – con le *Bemerkungen* del biennio 1894-1895 (anche se, come detto, questa concezione era già tacitamente adottata nella *Kritik* del 1888-1890). Bisogna specificare che tale affinità tra i due autori non deve essere necessariamente ricondotta all'influenza dell'uno sull'altro, a maggior ragione considerando che tra i due – a dispetto della tendenza a riunirli entro la medesima corrente filosofica dell'empirio-criticismo – non vi furono mai contatti personali, se si eccettua qualche breve scambio epistolare. Più probabilmente i due trassero entrambi ispirazione dal modo in cui Fechner aveva provato a ricondurre la contrapposizione tra fisico e psichico a una differenza di prospettive sulla realtà, per cui «ciò che da un punto di vista interno appare come il tuo spirito [...] da un punto di vista esterno appare invece come il sostrato corporeo di questo spirito»¹⁸.

Come per Fechner non vi erano due realtà differenti, bensì due prospettive diverse sulla stessa realtà, così per Mach non esiste alcuna opposizione tra fisico e psichico, in quanto tutto ciò che c'è si dà come sensazioni o, più precisamente, come "elementi". Per questo motivo egli afferma che:

¹⁸ G.T. Fechner, *Elemente der Psychophysik*, cit. vol. I, p. 4.

il grande distacco tra ricerca fisica e psicologica sussiste solo per il punto di vista usuale e stereotipato. Un colore è un oggetto fisico fintanto che prestiamo attenzione alla sua dipendenza dalla fonte luminosa. Se rivolgiamo l'attenzione alla sua dipendenza dalla retina esso è un oggetto psicologico, una sensazione. Non è il materiale, ma la direzione dell'indagine ad essere diversa nei due ambiti¹⁹.

Senza entrare per ora nel dettaglio delle argomentazioni svolte da Avenarius nelle *Bemerkungen*, possiamo dire che egli sostiene una posizione analoga, seppur non del tutto sovrapponibile a quella di Mach²⁰. Nella misura in cui tutta la realtà, anche quella tradizionalmente considerata come "fisica", si dà sempre sotto forma di esperienze, egli ritiene che:

persino l'«albero di fronte a noi», il «movimento delle foglie» e il «mondo corporeo in movimento in generale» possano divenire oggetto della psicologia: ovvero nella misura in cui possiamo pensarli in qualche modo in una connessione con l'individuo asserente e in questa connessione in qualche modo come (logicamente) dipendenti dalle determinazioni di questo individuo (§ 103)²¹.

Ma poiché «l'analisi della dipendenza dell'esperienza dall'individuo [...] conduce al sistema nervoso centrale», Avenarius conclude più sinteticamente che l'oggetto della psicologia è «l'esperienza in quanto è dipendente dal cervello» (§ 112 e 113).

Dunque tanto Mach quanto Avenarius ritengono che la psicologia sia la disciplina che studia *tutte* le esperienze sotto il particolare punto di vista della loro dipendenza dall'individuo corporeo o, più precisamente, dai suoi organi percettivi e, in ultima istanza, dal sistema nervoso.

Tale concezione si oppone a quella sostenuta da Wundt non solo perché rifiuta l'idea che vi siano diversi campi dell'esperienza e che uno di questi costituisca lo specifico oggetto della psicologia, ma anche perché, utilizzando il concetto di "dipendenza dall'individuo corporeo" come fondamento della definizione stessa di psicologia, essa eleva la psico-fisiologia a psicologia *tout court*. Secondo Wundt è indubbiamente vero che «non si può mai pensare di sperimentare con strumenti puramente psichici, perché c'è bisogno di stimoli fisici per richiamare i processi psichici da osservare (...), così che in questo senso esistono solo esperimenti psicofisici»²², tuttavia questo non significa in

¹⁹ E. Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886, p. 13.

²⁰ Per un approfondimento circa le differenze tra Wundt e Avenarius in merito alla definizione di psicologia si veda C. Russo Krauss, *Con Wundt oltre Wundt*, cit., pp. 31 sgg.

²¹ Tutte le citazioni in cui non è esplicitato il rimando al testo si riferiscono alle *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia* qui tradotte.

²² W. Wundt, *Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der Methoden wissenschaftlicher For-*

alcun modo che *il compito* della psicologia sia analizzare la dipendenza tra fenomeni fisici e fenomeni corporei; tale connessione resterebbe infatti sempre e solo *uno strumento ausiliario*. Per questo motivo, non solo Wundt era ben lungi dall'identificare psicologia e psicologia fisiologica, ma egli arrivava persino ad affermare che quest'ultima non è altro che una di quelle «discipline di mezzo» che hanno solo un «valore transitorio» nello sviluppo di una scienza, così che – quando la ricerca delle connessioni cerebrali sarà stata demandata interamente alla fisiologia, e alla psicologia rimarranno soltanto quegli «strumenti ausiliari sperimentali imprescindibili per gli scopi psicologici» – «una psicologia fisiologica nel senso odierno *non esisterà più*»²³.

Sul finire dell'Ottocento a contrapporsi erano dunque due definizioni o, più in generale, due concezioni della psicologia: quella wundtiana, che si basava sull'idea di un'esperienza “interna” contrapposta a quella “esterna”, che considerava l'auto-osservazione come il metodo psicologico per eccellenza, e che assegnava allo studio della dipendenza tra fenomeni psichici e sostrato corporeo una funzione solamente ausiliaria e transitoria; e quella elaborata da Mach e Avenarius, la quale – partendo dall'assoluta unità ed omogeneità dell'esperienza – si basava sulla nozione di “punto di vista della dipendenza dell'esperienza dall'individuo corporeo” per individuare il compito specifico della psicologia, col risultato di elevare a metodo fondamentale quello psicofisiologico e sperimentale, l'unico in grado di fornirci indicazioni sulla dipendenza dei vissuti dal sostrato cerebrale.

Il primo a fare propria questa nuova definizione di psicologia fu proprio uno dei principali allievi di Wundt, Oswald Külpe, il quale nell'Introduzione del suo *Grundriss der Psychologie* afferma che:

Il rapporto della psicologia con le altre scienze particolari non si lascia in alcun modo determinare a partire dalla definizione dei loro oggetti. Infatti non esiste alcun vissuto che non possa diventare oggetto anche di ricerche psicologiche. [...] Pertanto la peculiarità del dominio della psicologia non consiste in una determinata classe di vissuti, quanto in una loro caratteristica, che vale per ciascuno di essi. Questa caratteristica è la dipendenza dei vissuti dall'individuo esperiente²⁴.

Quando quest'opera venne data alle stampe, Külpe era l'assistente di Wundt presso l'università di Lipsia. Si capisce pertanto perché questa palese sconfessione delle idee del maestro da parte del suo seguace più prossimo creò scal-

schung, 2 voll., Stuttgart, 1880-1883¹, 1893-1895², vol. II, *Methodenlehre*, 1895, parte II, p. 176.

²³ *Ibid.*, p. 230. Il corsivo è mio.

²⁴ O. Külpe, *Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt*, Leipzig, 1893, p. 2.

pore nell'ambiente, provocando tra l'altro l'irritazione di Wundt stesso. Per questo motivo la pubblicazione del *Grundriss* di Külpe ha finito con l'essere considerata l'esempio più emblematico di quel rapido cambio di sorte subito dalle idee wundtiane sul finire del secolo, indicato con il nome di «ripudio positivista di Wundt»²⁵. In quegli anni Wundt si ritrovò suo malgrado ad essere relegato nella parte del padre nobile ma ormai superato della neonata scienza, mentre sempre più studiosi adottavano la nuova concezione di psicologia elaborata da Mach e Avenarius. Külpe non fu infatti l'unico a sposare la definizione in base al punto di vista della dipendenza dall'individuo: solo tra gli allievi di Wundt essa fu ripresa anche da personalità di rilievo come Hugo Münsterberg ed Edward B. Titchener²⁶.

All'inizio dei suoi *Grundzüge der Psychologie* (1900) Münsterberg presenta un capitolo dedicato alle “Tendenze della psicologia contemporanea”, elencando tre posizioni in ordine progressivo: quella comune, quella di Wundt e Brentano e, per finire, quella di Avenarius, Mach e Külpe. Trattando di quest'ultima Münsterberg afferma che:

Dobbiamo senza dubbio ammettere che per la coscienza ingenua ai nostri oggetti di rappresentazione non spetta alcuna esistenza duplice, come rappresentazione psichica in noi e come causa della rappresentazione fuori di noi; pertanto possiamo concordare completamente con la lotta contro l'introiezione²⁷.

Non potendo dunque distinguere *in questo modo* lo psichico dal fisico, come risposta «ammissibile» resta per l'appunto quella secondo cui è «psichico ciò che dipende dall'individuo corporeo»²⁸.

Echi della definizione di psicologia in base al punto di vista della dipendenza dall'individuo si ritrovano inoltre già nella prima opera di Titchener, *An Outline of Psychology* (1896), laddove la psicologia viene caratterizzata come la «scienza dei processi mentali», specificando che

un processo mentale è ogni processo che cade nel campo della nostra esperienza, e per la cui origine e il cui perdurare noi stessi siamo necessariamente chiamati in causa [*concerned*]. Il calore è un processo. Ma il calore considerato semplicemente come un “tipo di moto” è indipendente da noi: il moto continua a prescindere dal nostro essere o meno presenti per sentire

²⁵ Cfr. K. Danziger, *The positivist Repudiation of Wundt*, in «Journal of the History of Behavioral Sciences», XV (1979), pp. 205-230.

²⁶ Bisogna inoltre considerare che, sotto certi aspetti, lo stesso Avenarius può essere considerato come un seguace di Wundt. Cfr. C. Russo Krauss, *Back to the origins of the repudiation of Wundt: Oswald Külpe and Richard Avenarius*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», 2016, DOI: 10.1002/jhbs.21833.

²⁷ H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1900, 1918², p. 22.

²⁸ *Ibid.*, p. 26.

il calore. Quando invece il calore cade all'interno della nostra esperienza sensibile, noi, gli individui esperienti, diciamo la nostra a riguardo: esso è ciò che è – sempre in certa misura – a causa nostra. Il movimento (fisico) è tradotto da noi nella sensazione (psicologica) del calore²⁹.

È però solo nella *Systematic Psychology* – scritta tra il 1917 e il 1918, ma pubblicata postuma nel 1929 – che Titchener tematizza a pieno la differenza tra i due tipi di definizione della psicologia, dividendo l'opera in tre parti: una prima sulla scienza in generale; una seconda sulle diverse definizioni di psicologia in base al «punto di vista»; e una terza sulle varie definizioni di psicologia in base all'«oggetto di indagine»³⁰. Titchener colloca quindi la sua concezione all'interno della seconda parte dell'opera, ritenendo che la «psicologia sia la scienza dell'esperienza esistenziale considerata come funzionalmente o logicamente dipendente dal sistema nervoso (o dal suo equivalente biologico)»³¹.

Tra gli psicologi non appartenenti alla cerchia di Wundt, ma che pure abbracciarono la definizione di psicologia in base al punto di vista, possiamo citare Hermann Ebbinghaus. Nell'Introduzione dei suoi *Grundzüge der Psychologie* (1902) egli fornisce questa definizione della nuova scienza:

La psicologia si differenzia, questo è il nostro risultato, dalle discipline che normalmente e a buon diritto le si contrappongono, la fisica e la biologia, non per un contenuto totalmente differente, come accade tra la zoologia e la mineralogia o l'astronomia, essa ha bensì per lo più lo stesso contenuto di queste, solo lo osserva da altri punti di vista e con altri interessi. Essa è la scienza non di una determinata porzione del mondo, ma dell'intero mondo, però soltanto sotto un certo aspetto. Essa tratta quelle formazioni, processi, relazioni del mondo, il cui modo di essere essenzialmente è condizionato dalle caratteristiche e dalle funzioni di un organismo, di un individuo organizzato. Accanto a ciò essa è allo stesso tempo anche la scienza di quelle proprietà di un individuo che per il loro tipo sono essenzialmente appropriate a esperire il mondo³².

Ad ogni modo non è nostra intenzione compilare un catalogo di tutti gli studiosi che tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento si rifecero alla definizione di psicologia in base al punto di vista della dipendenza dall'individuo. Abbiamo citato i casi di Külpe, Münsterberg, Titchener ed Ebbinghaus perché essi furono indubbiamente tra i protagonisti dello sviluppo della psi-

²⁹ E.B. Titchener, *An Outline of Psychology*, New York, 1896, pp. 4-5.

³⁰ Cfr. E.B. Titchener, *Systematic Psychology: Prolegomena*, New York, 1929.

³¹ *Ibid.*, p. 142. Con «esperienza esistenziale» Titchener si riferisce al fatto che «L'uomo di scienza toglie dagli oggetti della sua indagine ogni significato precedente, ogni interpretazione, e li considera di per se stessi, come essi sono. I dati della scienza sono, in questo senso, privi di significato; essi sono spogliati del significato, mere esistenze» (*ibid.*, p. 32).

³² H. Ebbinghaus, *Grundzüge der Psychologie*, 2 voll., Leipzig, 1902, vol. I, p. 7.

cologia scientifica di fine '800, ragion per cui il loro appropriarsi della concezione elaborata da Mach e Avenarius risulta particolarmente indicativo della fortuna che essa fece registrare tra gli studiosi di psicologia dell'epoca.

Proprio a causa di tale fortuna, come accennato in precedenza, lo stesso Wundt si trovò costretto a prendere posizione nei confronti della nuova definizione di psicologia, in particolare adottando una duplice strategia difensiva: da un lato riformulare le proprie idee per renderle più vicine alle nuove tendenze, dall'altro attaccare gli esiti "materialistici" impliciti nel riferimento alla dipendenza dall'individuo corporeo.

Nel suo *Grundriss der Psychologie* (1896), scritto per rispondere all'opera omonima del suo allievo Külpe, Wundt afferma che la definizione di psicologia come «scienza dell'esperienza interna» – al pari di quella che vede in essa la «scienza dell'anima» – «non soddisfa il punto di vista attuale della scienza», potendo «dare origine all'equivoco secondo cui questa dovrebbe occuparsi di oggetti assolutamente differenti rispetto a quelli della cosiddetta "esperienza esterna"»³³. Di fronte a tale possibile equivoco Wundt specifica che:

le espressioni "esperienza esterna" ed "esperienza interna" non indicano oggetti differenti, ma diversi punti di vista che noi applichiamo alla comprensione e all'elaborazione scientifica di una esperienza in sé unitaria. Questi punti di vista si comprendono meglio quando si considera che ogni esperienza si divide immediatamente in due fattori: in un contenuto, che ci viene dato, e nella nostra comprensione di questo contenuto. Il primo di questi fattori lo definiamo come gli oggetti dell'esperienza, il secondo come il soggetto esperiente. Da qui si dipartono due direzioni nell'elaborazione dell'esperienza. La prima è quella della scienza naturale: essa osserva gli oggetti dell'esperienza nella loro costituzione, pensata come indipendente dal soggetto. L'altra è la psicologia: essa indaga l'intero contenuto dell'esperienza nelle sue relazioni con il soggetto e nelle caratteristiche che quest'ultimo gli fornisce immediatamente³⁴.

Come si può notare, Wundt rivede la sua concezione precedente, affermando che «esperienza esterna» ed «esperienza interna» si riferiscono a due «punti di vista» differenti. Tuttavia, a ben vedere, egli continua a sostenere che l'esperienza è costituita da due componenti – «due fattori», quello oggettivo e quello soggettivo – e che le scienze naturali devono indagare il primo facendo astrazione dal secondo. In questo senso scienze naturali e psicologia partono sì dallo stesso dato – l'esperienza immediata – ma non hanno comunque lo stesso oggetto di indagine, perché la psicologia si concentra su di essa, mentre le scienze naturali si servono di tale esperienza immediata per cercare di ri-

³³ W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1896, pp. 1-2.

³⁴ *Ibid.*, p. 3.

costruire retrospettivamente la realtà oggettiva, astruendo dai fattori aggiunti dal soggetto. In altre parole, se l'oggetto della psicologia è l'esperienza immediata, il vero oggetto delle ricerche delle scienze naturali sono ancor sempre le cose del mondo esterno, rispetto alle quali l'esperienza – e in particolare l'esperienza purificata dalle componenti soggettive – costituisce tutt'al più uno strumento di indagine, in quanto «sistema di segni da cui dedurre la reale costituzione degli oggetti»³⁵.

Dunque Wundt, pur cercando di introdurre nella propria definizione di psicologia la nozione di “punto di vista”, continua a tutti gli effetti a distinguere questa disciplina dalle scienze naturali in base ai rispettivi oggetti di indagine, mantenendo sullo sfondo la vecchia concezione secondo cui l'esperienza è il risultato dell'interazione tra il soggetto e la realtà esterna, così che le due branche del sapere – pur partendo entrambe dall'esperienza immediata – hanno il compito di indagare l'una la soggettività, l'altra l'esteriorità.

L'altra strategia difensiva adottata da Wundt contro la nuova definizione di psicologia, come detto, consiste invece nell'attaccare gli esiti materialistici insiti nel riferimento alla “dipendenza dall'individuo”. Per far ciò Wundt scrive tre articoli “antimaterialistici”, rivolti polemicamente contro i suoi tre ex-seguaci Münsterberg, Külpe e Avenarius, ovvero, rispettivamente: *Über psychische Causalität und das Princip des Psychophysischen Materialismus* (1894), *Über die Definition der Psychologie* (1896) e *Über naiven und kritischen Realismus* (1898)³⁶.

Agli occhi di Wundt la definizione di psicologia come scienza che si occupa dell'esperienza dal punto di vista della sua dipendenza dall'individuo corporeo si basa su un'indebita interpretazione del principio del parallelismo psicofisico, il quale viene declinato in senso materialistico ed elevato da semplice «concetto ausiliario», a «unico principio fondante per la spiegazione dei processi psichici»³⁷. Mentre secondo Wundt il parallelismo psicofisico vuole che la serie dei fenomeni psichici e quella dei fenomeni cerebrali siano reciprocamente irriducibili, in quanto in ognuna di esse sono in opera principi che non trovano applicabilità nell'altra, la sua interpretazione materialistica pretende che «l'unica possibile e legittima spiegazione causale psicologica consista nell'indicazione della connessione dei processi fisici che scorrono paralleli

³⁵ W. Wundt, *Über die Definition der Psychologie*, in «Philosophische Studien», XII, 1896, pp. 1-66, p. 23.

³⁶ Per un approfondimento sul contenuto di questi scritti si veda C. Russo Krauss, *Con Wundt, oltre Wundt*, cit., pp. 135 sgg.

³⁷ W. Wundt, *Über die Definition der Psychologie*, cit., p. 7.

rispetto a quelli psichici»³⁸. Per questo motivo, mentre Wundt ritiene che «una teoria fisiologica dei processi psichici non fornisce alcun chiarimento circa il significato e le connessioni interne di questi processi», viceversa i fautori della definizione di psicologia in base al punto di vista della dipendenza dall'individuo corporeo identificano proprio in questo approccio il compito fondamentale della disciplina.

Tirando le somme della breve ricognizione condotta finora, possiamo dire che Avenarius e le sue *Bemerkungen* si collocano in posizione centrale all'interno dell'ampio dibattito sulla psicologia scientifica avvenuto tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Un dibattito che vide Wundt e la sua concezione della disciplina affermarsi come punto di riferimento per tutto il settore, prima di cedere il passo di fronte all'emergere di una posizione alternativa, che intendeva sbarazzarsi dei vecchi residui metafisici che ancora affliggevano questa scienza, per fornirne una completa rifondazione teorica, più rispondente al suo nuovo assetto fisiologico e sperimentale. In questo contesto la contrapposizione tra le definizioni di psicologia in base all'oggetto di indagine e in base al punto di vista della dipendenza dall'individuo rappresentava più di una mera questione formale, essendo piuttosto espressione di due visioni inconciliabili: da un lato quella di chi riteneva che gli studi fisiologici e sperimentali fossero tutt'al più un aiuto rispetto a quello che rimaneva il compito fondamentale della psicologia, ovvero lo studio dei vissuti interiori dell'individuo; dall'altro la visione di chi riteneva che i fenomeni fisiologico-cerebrali fossero la condizione ultima dei processi mentali, così che lo studio di questa dipendenza risultava non più uno strumento da impiegare all'occorrenza, quanto il compito stesso della psicologia.

All'interno di questo orizzonte le *Bemerkungen* di Avenarius acquistano un rilievo particolare perché rappresentano l'opera che con più rigore filosofico si pose l'obiettivo di una rifondazione teorica della psicologia in senso psico-fisiologico. Non a caso, tra tutti i protagonisti di questo dibattito, Avenarius era l'unico ad avere una formazione da filosofo. E non a caso proprio sul fatto che egli fosse un filosofo e non uno scienziato insistette Wundt in *Über naiven und kritischen Realismus*, rigirandogli contro le accuse di essere troppo legato a vecchie concezioni metafisiche³⁹.

³⁸ W. Wundt, *Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus*, in «Philosophischen Studien», X, 1894, pp. 1-124, p. 50.

³⁹ Come sintetizza Wundt stesso: «Da Spinoza, attraverso Herbart, fino ad Hegel»: in questa frase si potrebbe riassumere l'influenza dei vecchi sistemi sulla filosofia empiriocritica» (W. Wundt, *Über naiven und kritischen Realismus. II-*

Leggere le *Bemerkungen* oggi significa confrontarsi direttamente con i principali problemi teorici connessi alla fondazione della psicologia fisiologica e sperimentale, osservando come essi furono affrontati da un pensatore che da un lato era inserito all'interno dell'ambiente degli psicologi di lingua tedesca che gravitavano attorno a Wundt, ma che dall'altro – a differenza di molti di essi – aveva anche un solido *background* filosofico. Questa peculiarità attribuisce alle *Bemerkungen* un duplice motivo di interesse, dato che in esse vengono affrontate le principali questioni teoriche che erano in discussione tra gli psicologi dell'epoca, ma analizzate da una prospettiva filosofica del tutto originale. Il risultato è un testo che può apparire allo stesso tempo ordinario fino a essere banale e inconsueto fino a risultare indecifrabile. Quello che conta è accettare questo suo carattere paradossale senza far prevalere un'impressione sull'altra. In caso contrario il rischio che si corre è di considerare quest'opera o come un altro dei tanti, innumerevoli lavori che all'epoca si ponevano il problema della fondazione della psicologia, o come una sorta di masso erratico, che nella sua singolarità appare alieno, slegato dal contesto in cui è collocato.

Certo il modo di argomentare di Avenarius e, ancor più, il suo lessico caratteristico possono risultare ostici al lettore odierno; come d'altronde lo erano per i suoi contemporanei, se si pensa che Ernst Mach ebbe a dire, a proposito della terminologia del collega, che «è chiedere troppo a un uomo già avanti negli anni di imparare, oltre alle molte lingue dei popoli, anche la lingua di un singolo»⁴⁰. D'altro canto se consideriamo che in un altro passo del capitolo dedicato alle affinità tra le sue idee e quelle di Avenarius Mach afferma che a suo modo di vedere «il punto più importante è rappresentato dalla coincidenza nella concezione del rapporto fra l'ambito fisico e quello psichico» – coincidenza di cui Mach si convinse «solo attraverso la lettura degli articoli sulla psicologia» del collega (ovvero le *Bemerkungen*) – si comprende come la difficoltà e peculiarità di questo lavoro, come degli altri testi di Avenarius, non possa e non debba essere utilizzata per dedurne la loro irrilevanza nel contesto culturale dell'epoca. Il fatto che *col tempo* il lessico di Avenarius abbia finito per allontanare lettori e studiosi non significa che i suoi contemporanei non avessero letto le sue opere, trovando in esse un'idea di psicologia che fu in grado di imporsi rapidamente nel dibattito di fine secolo.

III. *Der Empirio-kriticismus*, in «Philosophische Studien», XIII, 1898, pp. 1-105, pp. 323-433, p. 344). Per una analisi più dettagliata dello scritto anti-avenariano di Wundt si veda C. Russo Krauss, *Con Wundt oltre Wundt*, cit., pp. 152 sgg.

⁴⁰ E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*, Jena, 1900², p. 35-36; tr. it. a cura di L. Sosio, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Milano, 1975, p. 72.

3. *Il metodo della determinazione analitica del trovato*

Il metodo adoperato da Avenarius nelle sue opere della maturità, *Bemerkungen* incluse, potrebbe essere definito – usando un’espressione che ricorre frequentemente nelle sue pagine – come “determinazione analitica del trovato”.

Per spiegare cosa si intenda con questa formula partiamo dall’ultimo termine. Avenarius parla del “trovato” (*das Vorgefundene*) per riferirsi alla nostra esperienza. Come per tutto il lessico di questo autore, anche in questo caso egli sceglie di adoperare l’espressione “trovato”, invece della più comune “esperienza”, per evitare che la sua concezione venga confusa con quelle tradizionali. In particolare egli vuole marcare la sua distanza da tutte le filosofie che considerano l’“esperienza” come uno «strumento conoscitivo» e/o come qualcosa che può essere differenziato in «una ‘percezione’ ‘esterna’ ed una ‘interna’» (§ 67). Detto altrimenti, l’idea di esperienza rifiutata da Avenarius è quella secondo cui essa è il risultato dell’incontro tra soggetto e oggetto, una sorta di canale (appunto: uno “strumento conoscitivo”) grazie al quale il mondo esterno si dà all’interiorità dell’individuo; concezione che è anche alla base della divisione tra esperienza esterna (in cui l’oggetto si dà al soggetto) ed esperienza interna (in cui il soggetto si dà a se stesso). Avenarius si oppone a questo modo di vedere in quanto l’esperienza, il “trovato”, rappresenta l’unico orizzonte di riferimento, il piano su cui si esplica tutta la realtà; ragion per cui l’esperienza non può essere il *risultato* dell’incontro soggetto e oggetto, in quanto, se esiste qualcosa come il “soggetto” e l’“oggetto”, essi non possono darsi *prima o oltre* l’esperienza, ma devono essere invece “trovati” come dei contenuti, delle parti, di questa esperienza stessa.

Il che ci conduce al concetto di “determinazione analitica” (*analytische Bestimmung*) del trovato. Infatti, dal momento che l’esperienza è il nostro unico orizzonte di riferimento, il compito del filosofo non è risalire a ciò che la precede e la condiziona, ma deve essere *analizzare* tale esperienza per *determinare* quali sono i suoi contenuti, le sue parti, le sue componenti, ovvero cosa viene *trovato* (o non trovato) all’interno di essa.

Determinare analiticamente le componenti del trovato non significa però cercare di realizzare un catalogo completo di ogni cosa che si dà nell’esperienza. Ad Avenarius non interessano *tutte* le componenti del trovato, ma soltanto le sue componenti *fondamentali* e i loro rapporti; ovvero quelle componenti che sono “generalali” non tanto perché rappresentano il frutto di una generalizzazione svolta induttivamente a partire da una pluralità di elementi analoghi

ma differenti (come accade per i concetti delle scienze naturali), ma perché sono i costituenti *imprescindibili* in ogni esperienza. Dunque, quando Avenarius individua come componenti fondamentali di ogni esperienza l'io, l'ambiente e gli altri uomini, ciò non vuol dire che noi astraiano il concetto di "io" da una pluralità di vissuti personali, quello di "ambiente" dal complesso degli oggetti che ci circondano, e quello di "altri uomini" da una pluralità di individui, mettendo insieme ciò che questi hanno in comune, ma vuol dire che noi non possiamo pensare alcuna esperienza che non abbia tra i suoi costituenti un io, un ambiente e degli altri uomini.

Se si coglie questo punto si comprende perché la "determinazione analitica del trovato" tentata da Avenarius – pur proponendosi come puramente empirica, in quanto esposizione di ciò che si dà nell'esperienza – si presenta allo stesso tempo come un metodo che procede in un certo senso apriori, deduttivamente. Individuare le "determinazioni analitiche" del trovato significa infatti stabilire cosa *dobbiamo pensare* (o *non possiamo non pensare*) *come facente parte di ogni esperienza*. Dove "ciò deve essere pensato come facente parte di ogni esperienza" non sono le condizioni *formali* del conoscere, nel senso della filosofia kantiana, bensì determinati *contenuti*⁴¹. In quest'ottica potremmo dire che la "determinazione analitica del trovato" si distingue tanto dalla *descrizione a posteriori dei contenuti* dati nelle esperienze, quanto dalla *critica apriori delle condizioni formali* dell'esperienza, configurandosi piuttosto come una indagine volta a individuare i *contenuti* che dobbiamo pensare *apriori* (ovvero necessariamente) come facenti parte di ogni esperienza. Questi contenuti sono quelli che costituiscono il cosiddetto "concetto *naturale* di mondo", ovvero il concetto di mondo che precede tutto ciò che «le influenze casuali e incostanti della vita e dell'istruzione aggiungono provvisoriamente dal di fuori»⁴².

Da queste parole potrebbe sembrare che l'apriorità dei contenuti individuati dalla determinazione analitica del trovato vada intesa in senso anche temporale, come "ciò che viene prima". A ben vedere questa priorità è però in primo luogo di tipo logico: essa è la precedenza che spetta a qualcosa che viene modificato rispetto a ciò che interviene a modificarlo, in quanto il contenu-

⁴¹ Non deve trarre in inganno il fatto che Avenarius parli della correlazione tra i due contenuti fondamentali "io" e "ambiente" come della «determinazione formale più generale dell'esperienza» (*infra*, § 89-91). In questo caso "forma" va inteso nel senso di "struttura", ovvero in quanto ogni esperienza è sempre costituita di questi due elementi, oppure non è. Dunque niente a che vedere con le determinazioni "formali" nel senso kantiano del termine.

⁴² R. Avenarius, *Weltbegriff*, § 6.

to originale viene sempre (logicamente) *prima* della sua variazione. Bisogna inoltre considerare che, se il concetto naturale di mondo viene (logicamente) *prima* delle sue variazioni, d'altro canto l'obiettivo di Avenarius (e il risultato del processo storico di progressiva eliminazione dei contenuti non propriamente empirici) è «restituire», ovvero ripristinare, tale concetto naturale di mondo, sbarazzandosi di tutto ciò che lo ha indebitamente modificato nel corso del tempo⁴³. Da questo punto di vista il concetto naturale di mondo viene anche “dopo”, in quanto risultato storico della purificazione dell'esperienza o risultato filosofico dell'applicazione del metodo della determinazione analitica del trovato.

Da quanto detto si comprende perché Avenarius non possa limitarsi a una *descrizione* del trovato, ma abbia bisogno di *determinare analiticamente* le componenti fondamentali, naturali, apriori del trovato. Se ci limitassimo a *descrivere* ciò che troviamo a posteriori nell'esperienza dovremmo infatti accettare tra i contenuti empirici anche tutto ciò che è frutto della falsificazione del vissuto originario, come i contenuti risultanti dall'introiezione. Proprio il fatto che ogni cosa possa darsi solo come esperienza, come vissuto, fa infatti sì che anche gli errori e le falsità si diano come esperienze. Da questo punto di vista *fa parte dell'esperienza* dello psicologo comune il fatto che i vissuti siano qualcosa di interno, tanto che egli potrebbe impiegare la contrapposizione tra “interno” ed “esterno” per *descrivere* il suo *trovato*. Tuttavia ciò non significa che “interno” ed “esterno” per Avenarius siano delle *determinazioni analitiche del trovato*, appunto perché la determinazione analitica ci deve restituire solo le componenti necessarie, universali, apriori del trovato, quelle che fanno parte del concetto naturale di mondo, ed “interno” ed “esterno” non sono delle componenti di questo tipo. Per questo motivo possiamo dire che il metodo di Avenarius non è puramente descrittivo perché è volutamente anche *critico*, non limitandosi a prendere tutto ciò che si dà nell'esperienza, ma ricercando piuttosto le componenti essenziali di essa, separandole da quegli elementi che sono invece accessori in quanto frutto di modificazioni, errori e contingenze storiche⁴⁴.

La determinazione analitica del trovato – stabilendo ciò che si dà *a priori* e *necessariamente* all'interno di ogni esperienza, in quanto contenuto

⁴³ La terza parte del *Weltbegriff* è intitolata appunto “La restituzione del concetto naturale di mondo”.

⁴⁴ Il termine impiegato da Avenarius per riferirsi a questi elementi è “*Anhängsel*”, che significa “appendici”, ma anche “ciondoli”, “pendagli”, per dare appunto l'idea di ciò che è inessenziale, ma anche instabile, precario, perché destinato a cadere nel corso dell'eliminazione progressiva.

originario, precedente ogni eventuale modifica dell'esperienza stessa – serve a fondare le scienze empiriche, delimitando il campo all'interno delle quali esse possono avere un contenuto *propriamente* empirico e dunque legittimo. I resoconti scientifici possono infatti analizzare i contenuti del concetto naturale di mondo, ma non possono mai porsi *in contraddizione* con esso. Se qualche contenuto scientifico modifica in modo sostanziale il concetto naturale di mondo risultato dalla determinazione analitica del trovato, allora va abbandonato. Così facendo vengono quindi fissati *le condizioni e i limiti* delle scienze, condizioni e limiti che non derivano dalle nostre *forme* conoscitive apriori in senso kantiano, bensì dai *contenuti* che si danno (o non si danno) necessariamente e naturalmente nell'esperienza.

Comprendere esattamente il concetto di “determinazione analitica del trovato” può risultare complicato, in quanto Avenarius non tematizza esplicitamente questo suo approccio filosofico, non propone alcun trattato sul metodo. Per avere tuttavia un'idea di tale modo di procedere, e del suo significato, possiamo considerarlo come una sorta di descrizione fenomenologica ante-litteram o, viceversa, possiamo immaginare la fenomenologia husserliana come uno sviluppo del metodo che Avenarius aveva provato ad adottare. L'esempio più evidente di questo legame tra le due prospettive è rappresentato dalle lezioni su *Die natürliche Einstellung und der “natürliche Weltbegriff”* tenute da Husserl nel 1910-1911, che costituiscono proprio una sorta di traduzione in termini filosofici più rigorosi dell'approccio pionieristico di Avenarius⁴⁵. Non a caso Husserl dedica al confronto tra le proprie idee e quelle del fondatore dell'empiriocriticismo il denso paragrafo finale⁴⁶.

Entrambi i pensatori si propongono di tornare al piano originario dell'esperienza, che si trova prima di qualunque elaborazione di essa, così da stabilire le basi su cui si deve fondare la prassi scientifica, ed entrambi i pensatori cercano di fornire una descrizione di questa esperienza originaria che sia in grado di restituirci i suoi contenuti fondamentali, i quali – essendo necessari – sono in un certo senso determinabili apriori⁴⁷. Da questo punto di vista

⁴⁵ Cfr. E. Husserl, *Die natürliche Einstellung und der “natürliche Weltbegriff”*, in Id., *Husserliana*, vol. XIII, Den Haag, 1973, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, hrsg. von I. Kern, pp. 111-138; tr. it. *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911)*, a cura di V. Costa, Macerata, 2008.

⁴⁶ Paragrafo § 10, intitolato “L'apriori della natura, il concetto naturale di mondo e la scienza della natura. La Critica dell'esperienza pura di Avenarius”, in *ibid.*, pp. 131-138; tr. it. cit., pp. 23-28.

⁴⁷ Tra le critiche che Husserl solleva nei confronti di Avenarius c'è proprio quella di non aver distinto chiaramente l'«invarianza apriorica» propria delle componenti fondamentali del concetto naturale di mondo da quella propria dei «tipi empirici» delle scienze naturali (cfr. *ibid.*, p. 134 in nota; tr. it. cit., p. 25 in nota).

possiamo dire che con il metodo della descrizione fenomenologica Husserl riprende proprio l'aspetto paradossale della determinazione analitica del trovato proposta da Avenarius, ovvero il suo voler essere al tempo stesso una *descrizione puramente empirica* ed una *critica a priori*.

Ad ogni modo non è nostro compito sviscerare l'ampio tema del debito di Husserl nei confronti di Avenarius⁴⁸. Se abbiamo introdotto questo breve richiamo alla fenomenologia husserliana è solo per gettare retrospettivamente luce sul metodo filosofico di Avenarius. In particolare ci sembra che proprio una citazione tratta dal paragrafo di *Die natürliche Einstellung und der "natürliche Weltbegriff"* dedicato ad Avenarius illustri perfettamente come debba essere inteso l'intreccio di apriorità ed empiricità, descrizione e critica proprio del metodo della determinazione analitica del trovato proposto da Avenarius:

Indipendentemente da come si siano formati i vissuti attuali nei quali gli uomini hanno il concetto di mondo come contenuto unitario, fintanto che si parla di un mondo nel quale sono gli uomini che hanno coscienza del mondo, che hanno vissuti e, tra questi, percezioni, esperienze che pongono un'esistenza empirica, ecc., fintanto che questo discorso mantiene il suo senso, *sino ad allora il concetto naturale di mondo vale assolutamente e a priori. L'apriorità non significa che un'altra tesi rispetto a quella del mondo naturale sia impossibile in ogni senso*. Essa non significa che altre percezioni di unità individuali e altre esperienze in generale rispetto a quelle che chiamiamo percezioni delle cose, percezioni di uomini, e simili siano assolutamente impensabili [...]. Piuttosto significa: se prendiamo le mosse dal fatto dell'atteggiamento naturale e dal fatto della tesi della natura che può essere colta in questo atteggiamento e descritta nelle sue caratteristiche generali, e dal fatto che questa tesi ha la sua indubbia legittimità, allora *ogni enunciato della scienza della natura, in quanto enunciato che determina scientificamente l'elemento particolare posto in questa tesi, è insensato se contravviene al senso di questa tesi, cioè se contravviene al suo contenuto generale, che determina il senso*⁴⁹.

Determinare analiticamente i contenuti fondamentali che si danno nel trovato, e che costituiscono quindi il concetto *naturale* di mondo, non significa escludere che vi possano essere esperienze diverse o contrastanti (come quelle derivanti dall'introiezione), ma significa stabilire un criterio per stabilire cosa è *originariamente e propriamente* "esperienza" e cosa no, all'interno di una prospettiva filosofica secondo cui *tutto* è comunque, sempre esperienza.

⁴⁸ Sul tema si vedano M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Frankfurt am Main, 1985 e V. Costa, *Introduzione. Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*, in E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, cit., pp. XII-XXXIV.

⁴⁹ E. Husserl, *Die natürliche Einstellung und der "natürliche Weltbegriff"*, cit., p. 136; tr. it. cit., pp. 26-27. I corsivi sono miei.

4. *Struttura e contenuto dell'opera*

Una volta compresi il senso e la peculiarità dell'approccio filosofico di Avenarius, possiamo passare ad esaminare i risultati della sua applicazione ai problemi della psicologia nelle *Bemerkungen*. Come detto, in quest'opera Avenarius si serve del metodo della determinazione analitica del trovato per rispondere a due domande fondamentali: qual è l'oggetto della psicologia? E: come si è evoluta la concezione dell'oggetto della psicologia⁵⁰? Considerando però che – in base al principio dell'eliminazione progressiva di tutti i contenuti non condizionati dall'ambiente – l'evoluzione dei nostri concetti procede in direzione dell'*esperienza pura*, e dal momento che, affinché la psicologia possa definirsi “scienza”, il suo oggetto deve essere *puramente empirico*, i due compiti finiscono per convergere. In altre parole, poiché seguire lo sviluppo del concetto di “oggetto della psicologia” significa approdare al concetto puramente empirico di “oggetto della psicologia”, il metodo scelto da Avenarius per pervenire alla sua definizione puramente empirica di psicologia è proprio una analisi delle diverse fasi dell'evoluzione di questo concetto. Pertanto, come già avveniva nel *Weltbegriff*, anche in quest'opera Avenarius divide la trattazione in tre parti, dedicate ai diversi stadi di sviluppo del concetto analizzato, così che l'ultima parte – corrispondente alla fase in cui il concetto di “oggetto della psicologia” viene purificato da ogni elemento non empirico – contiene anche la risposta di Avenarius alla domanda su quale sia l'oggetto di questa scienza. A ben vedere questa divisione in tre parti è però più formale che sostanziale, in quanto l'estensione del saggio corrisponde quasi interamente all'analisi dell'ultima fase, che comprende tanto la critica dello stadio precedente quanto la vera e propria definizione dell'oggetto puramente empirico della psicologia.

Le due domande che Avenarius si pone esplicitamente nelle *Bemerkungen* – quella sull'oggetto della psicologia e quella sull'evoluzione di questo concetto – finiscono dunque per rispondere a un'unica, grande questione, ovvero *come si possa definire la psicologia in termini puramente empirici* (1). Nel corso dell'opera, a questo tema fondamentale se ne aggiungono altri due, riguardanti il problema di *come debbano essere pensate in termini puramente empirici la connessione tra i vissuti e l'individuo* (2) e *la differenza tra esseri senzienti e non senzienti* (3).

⁵⁰ Cfr., *supra*, p. 15.

4.1. *La definizione puramente empirica di psicologia*

Come abbiamo avuto modo di vedere, Avenarius parte dal presupposto che la psicologia, se vuole essere una scienza, deve avere un oggetto empirico. Per prima cosa si rende quindi necessario stabilire cosa si dà nell'esperienza, così da valutare se la psicologia odierna è in accordo con ciò che è dato empiricamente, e da stabilire *cosa*, di questa esperienza, costituisce l'oggetto della psicologia. Dal momento che il *Weltbegriff* si era già occupato di determinare cosa viene trovato nell'esperienza, Avenarius comincia la sua disamina riprendendo proprio i risultati di quell'opera.

In particolare i contenuti fondamentali di ogni esperienza sono: l'io (o meglio – per esprimerci con il linguaggio di Avenarius, che vuole evitare il rischio di sostanzializzazioni – il “denominato-io”), entro il quale rientrano i vissuti riguardanti il corpo, oltre ai pensieri, le sensazioni e i sentimenti; e l'ambiente che lo circonda (*Umgebung*). Dal momento che ogni esperienza, o “trovato”, ha come componenti indissolubili tanto l'io quanto l'ambiente, la loro unione viene chiamata da Avenarius «coordinazione empiriocritica fondamentale»⁵¹.

A queste esperienze in senso stretto secondo Avenarius si aggiunge poi una «ipotesi», la quale – pur non essendo *stricto sensu* empirica – è comunque tanto fondamentale e primaria da far parte del concetto naturale di mondo. Questa è l'ipotesi secondo cui alcuni componenti dell'ambiente, ovvero gli altri uomini, sono esseri simili a me, così che i loro movimenti – al pari dei miei – non hanno un significato solamente meccanico, ma anche un significato ulteriore («più-che-meccanico» o «ameccanico»). Questo significato ulteriore consiste nel fatto che i movimenti altrui, come i propri, sono «asserzioni» che esprimono sensazioni, pensieri, sentimenti, ecc. (§ 25 sgg.).

Questa ipotesi – per quanto indimostrabile tramite l'esperienza – è comunque coerente con l'esperienza, nella misura in cui parte da un effettivo vissuto empirico (i *miei* movimenti esprimono sensazioni, pensieri, sentimenti, ecc.) per attribuirlo poi ad altri elementi della mia esperienza (i movimenti *degli altri uomini* esprimono sensazioni, pensieri, sentimenti, ecc.). Pertanto, accettando tale ipotesi, si rimane comunque entro i limiti dettati dall'esperienza, senza entrare in contrasto con il concetto naturale di mondo.

Il passo successivo compiuto da Avenarius è invece mostrare come l'idea di psicologia comunemente accettata vada proprio a modificare il concetto

⁵¹ Sul tema si veda *infra*, § 24; *Weltbegriff*, § 148.

naturale di mondo in modo sostanziale, ponendosi in contraddizione con l'esperienza fondamentale. La psicologia tradizionale considera infatti sensazioni, pensieri, sentimenti, come qualcosa di interno, che accade dentro l'uomo, e così facendo dà vita a una credenza che non solo non è tratta dall'esperienza originaria, ma non è nemmeno coerente con essa. Difatti, io *esperisco* che i miei movimenti esprimono sensazioni, pensieri, sentimenti, ma *non esperisco mai* queste sensazioni, pensieri, sentimenti, come qualcosa di interiore. Pertanto, quando tratto sensazioni, pensieri e sentimenti del prossimo come qualcosa che si trova dentro di lui, non solo non sto partendo dalla mia esperienza per estenderla al prossimo, ma non sto partendo dall'esperienza *affatto*. Secondo Avenarius poiché l'idea di un interno dell'uomo non si fonda sulla mia esperienza di me stesso, essa trae piuttosto origine dall'erronea interpretazione dell'ipotesi del significato dei movimenti altrui, errore che viene poi esteso a me stesso. Come abbiamo visto, tale processo è quel che Avenarius chiama "introiezione".

Stabilito che l'oggetto empirico della psicologia non può essere l'interno, nelle sue diverse declinazioni, perché tale nozione non deriva dall'esperienza ma è anzi in contrasto con essa, Avenarius passa a interrogarsi su quali siano, allora, le esperienze che sono oggetto della psicologia. Per far ciò egli analizza diversi tipi di esperienze che troviamo nel nostro vissuto.

In primo luogo Avenarius distingue tra esperienze «complete» ed esperienze «parziali». Con le prime si intende ogni esperienza in cui non venga fatta astrazione da nessun elemento del vissuto, ovvero l'esperienza nella propria assoluta concretezza e pienezza. L'esperienza completa non è pertanto l'esperienza di uno specifico qualcosa, ad esempio un sapore o un suono, perché questi vissuti sono sempre legati a una pluralità di altre esperienze: insieme al sapore o al suono esperiamo tutti gli altri attributi appartenenti a quel qualcosa che ha quel sapore o quel suono, esperiamo noi stessi che stiamo assaporando o sentendo, oltre a certe sensazioni di piacere o dispiacere, a certi pensieri che si legano a quel sapore e a quel suono, e così via. Quando tradizionalmente parliamo di un qualcosa di specifico come di un'esperienza, non ci riferiamo quindi all'intera esperienza *completa*, ma solo a una *parte* di essa, ovvero a un'esperienza «parziale», che Avenarius chiama pertanto anche «esperienza nel senso del linguaggio comune» (§ 70 sgg.).

Stabilita questa differenza, Avenarius afferma che le esperienze di cui si occupa la psicologia sono esperienze del secondo tipo, ovvero esperienze parziali. Tuttavia, ciò non risponde ancora alla domanda su *quali* siano le esperienze parziali oggetto della psicologia. Per questo motivo Avenarius procede distin-

guendo ulteriormente i principali tipi di esperienze parziali, così da poter determinare quali di essi costituiscano il campo di indagine della psicologia.

In particolare vi sono due modi di differenziare le esperienze parziali. In primo luogo si possono separare i contenuti in senso stretto – i cosiddetti «elementi» – da quelli che sono i «caratteri» che vanno a connotare questi elementi. Tra gli elementi Avenarius annovera le sensazioni, come “verde”, “caldo”, “duro”, “dolce”, mentre esempi di caratteri sono sentimenti come “piacevole”, “spiacevole”, l’essere “noto” o “ignoto”⁵². In secondo luogo Avenarius distingue i due modi in cui questi elementi e caratteri possono presentarsi nel vissuto, modi che nella *Kritik* vengono chiamati «forme di posizione [Setzungsformen]» o «caratteri posizionali [positional Charaktere]»⁵³. Uno stesso contenuto, sia esso un elemento o un carattere, può infatti presentarsi nell’esperienza come un qualcosa di «fattuale [Sachhaftes]», oppure come un qualcosa di «mentale [Gedankehafte]», nel qual caso è esperito in modo meno vivido e intenso (§ 82 sgg.).

Incrociando queste due differenziazioni si ottengono quindi quattro tipi di esperienze parziali: 1) gli elementi nella forma di posizione propria dei fatti, ovvero le cosiddette «cose corporee [körperliche Dinge]»⁵⁴; 2) i caratteri nella forma propria dei fatti, ovvero i «sentimenti sensibili [sinnliche Gefühle]»⁵⁵; 3) gli elementi nella forma del mentale, ovvero le «fantasie e i ricordi di cose»; 4) e infine i caratteri nella forma del mentale, ovvero «le fantasie e i ricordi di sentimenti». Negli ultimi due casi, poiché queste esperienze non hanno più quella vividezza che li contrassegnava in quanto fattuali, esse vengono definite da Avenarius rispettivamente come «non-corporee» e «non-sensibili» (§ 80 sgg.).

Ora, la psicologia tradizionale tende ad considerare come proprio compito lo studio dei “sentimenti sensibili” e delle “fantasie e ricordi” di “cose” e “sentimenti”, in quanto questi tipi di esperienze apparterrebbero al campo dello “psichico”, al contrario delle “cose corporee” che sarebbero invece qualcosa di “fisico”. Avenarius rifiuta tale schema, sottolineando come la differenza tra ciò che “corporeo” da un lato e ciò che è “sensibile” e/o “mentale” dall’altro non abbia niente a che fare con la contrapposizione tra “fi-

⁵² Sulla differenza tra elementi e caratteri si veda *infra*, § 86 sgg.; *Kritik*, vol. I, § 30; *Weltbegriff*, § 18.

⁵³ *Kritik*, vol. II, § 537.

⁵⁴ Con “corporee” Avenarius intende che le “cose” sono tangibili, nel senso di esperite, sentite, e non ricordate o immaginate.

⁵⁵ Anche qua con “sensibili” Avenarius intende che i “sentimenti” sono sentiti, vissuti, esperiti e non solamente ricordati o immaginati.

sico” e “psichico” di derivazione metafisica. Dal momento che la divisione proposta da Avenarius segnala una differenza tra vari tipi di contenuti che sono e restano tutti delle *esperienze*, si potrebbe anche dire che quei quattro tipi di vissuti rientrano tutti nello “psichico”, ma ciò vorrebbe dire che il termine è ormai privo di significato, nella misura in cui esso non indica più niente di specifico (§ 120-122).

Oltre a rifiutarsi di inquadrare i quattro tipi di esperienze parziali nella divisione tra “psichico” e “fisico”, Avenarius sottolinea come non tutti i “sentimenti sensibili” e i contenuti “mentali” siano di norma attribuiti al campo di indagine della psicologia. Quando si parla dell'*amore* di Dio che crea il mondo, questo *sentimento* non rientra tra quelli che saremmo inclini a considerare come oggetto di studi psicologici. Analogamente, le *idee* platoniche, pur essendo un qualcosa di *mentale*, non ricadono tra gli interessi di questa scienza (§ 95 sgg.).

Si potrebbe pensare che il discrimine vada ricercato nel fatto che sentimenti come l'amore di Dio ed entità mentali come le idee platoniche non sono esperienze, ragion per cui essi non possono diventare oggetto di una scienza *empirica*. Avenarius ritiene tuttavia che non sia questo il motivo della loro esclusione dal campo di indagine della psicologia, quanto piuttosto il fatto che essi vengono considerati *indipendentemente dall'individuo*. Difatti, non appena noi li consideriamo in questa dipendenza, essi – per quanto rimangano in un certo senso “non empirici” – rientrano nondimeno a pieno titolo nella sfera di competenza della psicologia. Il contenuto “amore di Dio che crea il mondo” considerato non in quanto tale, ma in quanto credenza che dipende dall'individuo che possiede quella fede, è oggetto di studi psicologici. E lo stesso discorso si applica alle idee platoniche considerate non in quanto archetipi nell'iperuranio, ma in quanto concezioni dell'individuo Platone. Il riferimento alla dipendenza dall'individuo è inoltre in grado di rendere oggetto di interesse psicologico anche quel tipo di esperienze parziali che inizialmente si era inclini ad escludere del tutto dagli interessi di questa scienza, ovvero le “cose corporee”⁵⁶.

Il risultato dell'indagine svolta da Avenarius è dunque che l'analisi dell'esperienza ci restituisce sì diversi tipi di vissuti (quattro, per la precisione), e tuttavia: 1) questi differenti tipi di esperienze non hanno niente a che fare con la divisione tra fisico e psichico, tradizionalmente usata per individuare l'og-

⁵⁶ Cfr. *supra*, p. 21 e § 103.

getto della psicologia; e 2) l'oggetto della psicologia non corrisponde a uno o più di questi tipi di esperienze. La psicologia si occupa infatti di tutti e quattro questi tipi di esperienze, considerandoli però sotto il particolare punto di vista della loro dipendenza dall'individuo.

4.2. *La dipendenza tra esperienze e individuo in termini puramente empirici*

Stabilito che grazie alla prospettiva della dipendenza dall'individuo la psicologia può essere definita senza ricorrere a nozioni come quella di "psichico", che ricadono oltre i limiti dell'esperienza pura, Avenarius si trova davanti il compito di chiarire come bisogna pensare tale "dipendenza dall'individuo" in termini puramente empirici. Difatti, non è solo la determinazione dell'oggetto della psicologia ad aver generato delle concezioni che contraddicono il nostro vissuto naturale, ma errori simili sono nati anche dal tentativo di chiarire il rapporto sussistente tra l'individuo e le sue esperienze.

Per fare luce su tale problema Avenarius prova a determinare analiticamente qual è il significato puramente empirico di espressioni come "Io vedo un albero di fronte a me" o "Io sento la puntura di un ago" (§ 39 sgg. e 124 sgg.). In particolare egli rifiuta l'interpretazione secondo cui esse affermano che l'io è il *soggetto esperiente*, colui che *ha* la rappresentazione "albero" o "puntura" *dentro di sé* o tra i suoi contenuti *psichici*. Per Avenarius tali espressioni indicano piuttosto che – all'interno di quell'esperienza che è sempre costituita dalla coordinazione empiriocritica io-ambiente – nel primo caso dell'ambiente fa parte anche il contenuto "albero", nel secondo caso dell'io fa parte anche il contenuto "puntura".

Dunque il rapporto tra l'io e l'oggetto "albero", come tra l'io e la sensazione "puntura", consiste primariamente in ciò: che tanto l'io quanto l'"albero" e la "puntura" costituiscono dei contenuti esperiti all'interno del trovato. Sotto questo aspetto non c'è alcuna differenza sostanziale, metafisica, o comunque la si voglia chiamare, tra l'io e quei vissuti, dal momento che *anche l'io* è un vissuto tra gli altri (o, meglio, un insieme di vissuti).

Tuttavia, quando sosteniamo – come fa per l'appunto la psicologia – che le esperienze parziali "albero" e "puntura" *dipendono dall'individuo*, stiamo comunque affermando una differenza tra questi contenuti, nella misura in cui l'io si presenta come la *condizione* e i contenuti "albero" e "puntura" come ciò che è *condizionato*. Il punto è però intendersi su come vada interpretata questa dipendenza e questo rapporto tra condizione e condizionato.

Secondo Avenarius la dipendenza tra io e vissuti è di tipo esclusivamente *logico*, ovvero è una «relazione funzionale» tra due contenuti dell'esperienza tale che, se si modifica l'elemento che è la condizione, quello che è condizionato si modifica anch'esso (§ 103 sgg. e 153 sgg.). Nel caso del rapporto tra l'individuo e i vissuti, ciò che si modifica sono certe variazioni che occorrono all'interno del cervello, le quali costituiscono la condizione *immediata* del variare dei vissuti. Per questo motivo, invece di parlare genericamente della dipendenza delle esperienze *dall'individuo*, bisognerebbe parlare più precisamente della loro dipendenza *dal cervello* dell'individuo e, ancor più precisamente, della loro dipendenza da certe *determinate variazioni del sistema C* dell'individuo (dove "sistema C" è il termine utilizzato da Avenarius per indicare per l'appunto quella parte del cervello da cui i vissuti dipendono *direttamente*). Questo passaggio è ciò che Avenarius chiama «sostituzione empiriocritica», ovvero il procedimento per cui – nella dipendenza logica tra le due variabili costituite da un'esperienza e dall'individuo – quest'ultimo può essere *sostituito* dal più specifico concetto di "determinata variazione del sistema C", in quanto è da tale variazione che il vissuto, in ultima analisi, dipende⁵⁷.

Il risultato di Avenarius è dunque che la dipendenza dei vissuti dall'io non deve essere interpretata come se quest'ultimo fosse la condizione dei vissuti perché è colui che li ha nella sua psiche, dentro di sé. Tale dipendenza, se determinata analiticamente, dice solo che all'interno del trovato (che è sempre composto dalla coordinazione io-ambiente) è presente una relazione funzionale tra le esperienze parziali costituite da certe "determinate variazioni del sistema C" (facenti parte dell'io) e altre esperienze parziali (appartenenti all'io o all'ambiente), tale che, quando si modificano le prime, anche queste ultime si modificano⁵⁸.

⁵⁷ Sulla «sostituzione empiriocritica» si veda *infra*, § 115, 142, 167, 172; *Weltbegriff*, § 158.

⁵⁸ Poiché nelle *Bemerkungen* vengono tenute fuori dal discorso tutte le analisi compiute nel *Weltbegriff*, le argomentazioni di Avenarius su questi temi finiscono col risultare piuttosto ambigue. Come accennato in precedenza (*supra*, pp. 12 sgg.), uno dei risultati di quell'opera era infatti che si potesse parlare della dipendenza dei vissuti dal cervello solo dalla prospettiva "in terza persona". Ciò significava che dovevano esservi necessariamente *due* coordinazioni empiriocritiche: la *prima*, quella dell'io "in prima persona", che ha tra i componenti del suo ambiente l'altro uomo; e una *seconda*, in cui l'io è costituito appunto dall'altro uomo. In questo quadro la "sostituzione empiriocritica" consisteva più precisamente in ciò: che all'altro uomo quale componente dell'ambiente della *prima* coordinazione empiriocritica si sostituivano le "determinate variazioni del sistema C", mentre ai contenuti della *seconda* coordinazione empiriocritica si sostituivano gli "elementi" e "caratteri", intesi sempre come contenuti di asserzioni (cfr. *Weltbegriff*, § 158 sgg.). Dunque la dipendenza individuo-vissuti si presentava sempre come *seconda* coordinazione empiriocritica, ovvero dalla prospettiva "in terza persona", e come relazione tra i seguenti contenuti empirici (della *prima* coordinazione): variazioni del sistema C dell'altro uomo ed asserzioni dell'altro uomo. Nelle *Bemerkungen* Avenarius continua a utilizzare gli apici singoli che indicano i contenuti di asserzione e utiliz-

4.3. *La differenza tra esseri senzienti e non senzienti in termini puramente empirici*

Dopo aver chiarito nel quadro dell'esperienza pura il problema del rapporto tra l'io e i vissuti, Avenarius passa ad analizzare una particolare declinazione di tale questione. Per dimostrare l'esistenza di una dimensione propria dello psichico, dell'interiorità, la filosofia e la psicologia hanno infatti insistito sulla differenza che esiste tra l'io – ovvero l'individuo umano o, più in generale, l'essere senziente – e ciò che è inanimato. In base a questo modo di vedere, i vissuti *dipendono dall'io* perché è la sua specificità in quanto essere dotato di coscienza a far sì che qualcosa come l'esperienza *esista*. Ciò che distingue l'io dagli oggetti privi di vita è dunque che questi ultimi non posseggono quella peculiare sfera del reale che è lo psichico. Pertanto le esperienze dipendono dall'individuo in quanto solo quest'ultimo è un essere psichico, e senza l'ambito dello psichico proprio dell'uomo non si danno esperienze.

Per smontare questa argomentazione Avenarius deve quindi riuscire a determinare analiticamente la differenza tra esseri senzienti e non senzienti, così che questa non possa più dare origine a nozioni che contraddicono l'esperienza naturale.

In primo luogo è necessario distinguere tra me stesso in quanto essere senziente, gli altri uomini in quanto esseri senzienti, e gli oggetti del mondo in quanto esseri non senzienti. Per quel che riguarda me stesso, il mio essere senziente corrisponde al fatto che vi è un trovato, una coordinazione empiriocritica, di cui *io stesso* sono il denominato-io. Tale fatto per me è un'esperienza, anzi, possiamo dire che esso è *la mia esperienza*. Per quel che riguarda invece il mio prossimo, io non ho esperienza del suo essere senziente come me, tuttavia – come abbiamo visto – il mio concetto naturale di mondo contiene tale ipotesi. Dunque io *ipotizzo* che l'altro uomo sia l'io di una (seconda) coordinazione empiriocritica, analoga alla mia.

Ora, sostenere che io *non esperisco* che l'altro uomo sia un essere senziente, ma che lo *ipotizzo*, corrisponde ad affermare che io *non esperisco* una differen-

za costantemente il riferimento all'altro uomo, ma non specifica mai il passaggio per cui la dipendenza individuo-vissuti deve riferirsi sempre alla prospettiva che adottiamo verso il prossimo (tanto che anche per considerare le nostre esperienze come dipendenti da noi stessi dobbiamo considerarci "in terza persona"). Anzi Avenarius sembra persino affermare che tale dipendenza possa sussistere anche tra l'io della *prima* coordinazione e le *sue* esperienze parziali, ovvero all'interno di *una sola* coordinazione empiriocritica. Se ciò fosse vero verrebbero a cadere tutti i risultati del *Weltbegriff*, oltre che il senso del ricorso ai contenuti di asserzione e alla figura dell'altro uomo presente anche nelle *Bemerkungen*. Pertanto dobbiamo piuttosto immaginare che in quest'ultima opera Avenarius, più che ritornare sulle sue posizioni, abbia scelto di tenere fuori alcuni problemi.

za tra il mio prossimo e gli oggetti inanimati, ma che io la *ipotizzo*. Per questo motivo il fulcro del discorso non è più: Cosa *esperisco* in me o nel prossimo che non *esperisco* negli oggetti inanimati? Bensì: Qual è la condizione che fa sì che io *ipotizzi* che l'altro uomo sia l'io di una seconda coordinazione empirio-critica e l'oggetto inanimato no?

In realtà questa domanda ha già trovato risposta nelle argomentazioni di Avenarius che abbiamo esaminato in precedenza. Il trovato costituito dalla coordinazione empirio-critica è infatti un insieme di esperienze parziali, e abbiamo già stabilito che la *condizione* delle esperienze parziali sono le “determinate variazioni del sistema C”. Dunque la *condizione* per ipotizzare il darsi delle esperienze parziali che compongono la seconda coordinazione empirio-critica (costituita dall'io dell'altro uomo e dall'ambiente) sarà proprio la presenza di “determinate variazioni del sistema C” nell'altro uomo. In altre parole, *ragionando in termini puramente empirici*, ciò che differenzia il mio prossimo da un oggetto inanimato non è il fatto che il primo abbia una psiche, una interiorità, e il secondo no, quanto piuttosto la presenza nell'altro uomo di un cervello, e di variazioni all'interno di esso, perché questa attività cerebrale rappresenta la *condizione* del mio ipotizzare che vi sia una seconda coordinazione empirio-critica di cui egli stesso costituisce l'io.

Stabilito che ciò che differenzia gli esseri senzienti da quelli inanimati è la presenza di un sistema nervoso in cui si verificano delle variazioni, Avenarius può servirsi di questo risultato per disinnescare anche l'ultima fonte di possibili deviazioni dall'esperienza pura: ovvero il problema dell'origine degli esseri senzienti. In questo caso il problema del rapporto tra questi ultimi e gli oggetti inanimati è affrontato in ottica diacronica: Come è possibile che in un mondo popolato da entità prive di vita si siano sviluppati degli esseri senzienti? L'importanza di rispondere a questa domanda in termini puramente empirici discende dal fatto che l'apparente inspiegabilità del passaggio dagli oggetti inanimati agli esseri senzienti viene utilizzata come argomento da parte di coloro che sostengono l'esistenza di una dimensione dello psichico *sostanzialmente differente* rispetto alla morta materia, tale appunto da rendere impossibile l'idea dell'evolversi *continuo* dell'una dall'altra.

Il ragionamento proposto da Avenarius per risolvere tale enigma si basa nuovamente sul concetto di “condizione”. In base all'indagine precedente, la differenza tra oggetti inanimati ed esseri senzienti risiede nel fatto che i primi non presentano quella condizione (le “determinate variazioni del sistema C”) che fa sì che si debba assumerli come “io” di una coordinazione empirio-critica, ovvero di un trovato, al contrario degli esseri senzienti, che presentano

tale condizione. Ciò significa che la differenza tra esseri senzienti ed oggetti inanimati può essere ricondotta alla differenza tra esseri la cui costituzione è o *non* è condizione tale da portare all'assunto di un trovato, di un'esperienza. In questo modo la domanda se sia possibile pensare un'evoluzione storica *continua* degli esseri senzienti a partire dal mondo inanimato finisce col corrispondere alla domanda se tra gli "esseri che sono condizione" e gli "esseri che non sono condizione" vi sia una differenza *assoluta* (cosa che richiederebbe appunto un "salto" per passare dagli uni agli altri) o solo *relativa* (tale appunto da poter pensare una serie di passaggi intermedi).

Per rispondere a tale domanda, Avenarius risale idealmente nel tempo, per indagare gli stati precedenti di quelle "determinate condizioni del sistema C" di un individuo che sono la condizione del porsi di una coordinazione empiriocritica di cui quell'individuo è l'io. Procedendo a ritroso Avenarius perviene al sistema nervoso dell'embrione di quell'individuo, allo spermatozoo e all'ovulo che hanno generato quell'embrione e, ancor prima, alle sostanze che sono andate a costituire i genitori di quell'individuo. Ora, tutti questi elementi (embrione, spermatozoo ed ovulo, ecc.), di per sé, non sono la *condizione* del porsi dei vissuti allo stesso modo in cui lo sono le "determinate variazioni del sistema C"; tuttavia, nella misura in cui sono le *precondizioni* (più o meno antecedenti) di tali "determinate variazioni del sistema C", essi sono al contempo *precondizioni* del porsi dei vissuti.

Dunque, oggetti che *non* posseggono le "determinate variazioni del sistema C", le quali sono la *condizione* del porsi dei vissuti (ovvero del trovato e della coordinazione empiriocritica), possono nondimeno essere considerati come *precondizioni* delle "determinate variazioni del sistema C", e dunque del porsi dei vissuti stessi. Questo significa che tra gli "oggetti che presentano quelle condizioni" e gli "oggetti che *non* presentano quelle condizioni" c'è una differenza solo relativa, perché questi ultimi non sono "non-condizione" in senso assoluto, potendo essere considerati come precondizioni o condizioni antecedenti, per quanto remote. Il risultato ultimo è pertanto che tra gli oggetti inanimati ("non-condizione") e gli esseri senzienti ("condizione") non vi è alcuno scarto sostanziale, tale da rendere impossibile pensare il passaggio continuo dall'uno all'altro e da costringerci a postulare una dimensione dello "psichico" sostanzialmente differente.

L'evoluzione degli esseri senzienti dal mondo inanimato può dunque essere pensata in termini puramente empirici, considerando che gli oggetti che assumiamo come non senzienti, per quanto non presentino le condizioni *immediate* per il porsi dei vissuti (le "determinate variazioni del sistema C"),

possono comunque essere considerati come *precondizioni* più o meno remote di quelle condizioni, e quindi come capaci di condurre ad esse in fasi successive del tempo.

5. Conclusioni

Come abbiamo cercato di mostrare, nelle *Bemerkungen* Avenarius combatte i residui metafisici che a suo dire ancora abitano nella moderna psicologia scientifica, affrontando direttamente i problemi filosofici da cui si originano tali errori: ovvero il problema della definizione di “psicologia” (e, più in generale, di ciò che è “psichico”); quello della relazione tra l’individuo e le sue esperienze; e quello delle differenze tra esseri senzienti e oggetti inanimati.

Per risolvere tali annose questioni Avenarius impiega il suo metodo della determinazione analitica del trovato, cercando di stabilire – per ciascuna di esse – come si presentano le cose una volta che si guarda al dato empirico originario, necessario, ineludibile, quello che precede ogni eventuale modifica introdotta a posteriori, nel corso dello sviluppo storico (prime fra tutti quelle dovute all’introiezione).

Soprattutto le risposte ai primi due problemi – con la definizione di psicologia in base al punto di vista della dipendenza dall’individuo e l’interpretazione del rapporto tra individuo e vissuti come “dipendenza logica” (o “relazione funzionale”) tra componenti dell’esperienza – rappresentarono due contributi importanti al dibattito sulla psicologia dell’epoca. Proprio questi temi costituiscono inoltre il principale punto di incontro con le posizioni di Ernst Mach⁵⁹ e possono pertanto essere considerati come due tratti caratteristici dell’empirio-criticismo, inteso non nel senso restrittivo del sistema filosofico di Avenarius, ma come corrente di pensiero sviluppatasi tra Otto e Novecento.

⁵⁹ Cfr. *supra*, p. 28.

Nota alla traduzione

Le *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie* sono costituite da quattro articoli comparsi sul «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*», la rivista fondata da Avenarius nel 1877. I primi due articoli furono pubblicati nel corso del 1894, sul numero XVIII della rivista, rispettivamente alle pp. 137-161 e 400-420. Gli ultimi due articoli uscirono invece nel 1895, sul numero XIX, alle pp. 1-18 e 129-145.

Nel testo Avenarius adopera le virgolette ad apice singolo per indicare i cosiddetti “contenuti di asserzione” e le virgolette a doppio apice per tutti gli altri usi. Nella traduzione abbiamo mantenuto questa differenza, limitandoci a sostituire le virgolette a doppio apice con i caporali quando queste erano utilizzate per citazioni testuali.

I corsivi, le spaziature espanse e i grassetti sono tutti ripresi dal testo originale di Avenarius.

Per facilitare la lettura, alcuni rimandi alla *Kritik der reinen Erfahrung* e a *Der menschliche Weltbegriff* sono stati esplicitati in nota. Tutti gli interventi della traduttrice sono segnalati dall'uso di parentesi quadre.

Richard Avenarius

OSSERVAZIONI SUL CONCETTO DI OGGETTO DELLA PSICOLOGIA¹

¹ Nel presente articolo – come pure nelle parti successive, in misura maggiore o minore – per quanto concerne l'essenziale non si presenterà qualcosa di diverso rispetto alla mia *Critica dell'esperienza pura* (e al *Concetto umano di mondo*), ma lo si presenterà *diversamente*.

Nella *Critica* mi interessava portare avanti, fin dove possibile, le mie riflessioni metodologiche: osservando per una volta in primo luogo le variazioni di stato dell'organo nervoso centrale in sé e per sé, e analizzandole nel modo più puro possibile, per poi determinare i valori-*E*, ovvero i contenuti delle contemporanee asserzioni, che appartengono a quelle variazioni di stato in quanto loro "correlati dipendenti". Non è questo il luogo per discutere oltre di quanto mi proponevo di ottenere con il metodo di indagine della *Critica dell'esperienza pura*, tuttavia devo qui registrare l'osservazione, da allora più volte ripetuta, che quel metodo non proprio usuale sembra comportare maggiori difficoltà per la comprensione dei suoi risultati.

Superare per quanto possibile queste eventuali difficoltà, almeno rispetto al tema qui in discussione, è il primo e principale scopo delle osservazioni seguenti, che per il resto non accampano grandi pretese. Secondariamente, non posso escludere che occasionalmente vi sia un'umile prosecuzione delle idee sistematiche dell'empiriocriticismo.

Primo articolo

OSSERVAZIONE INTRODUTTIVA

1. La determinazione dell'oggetto della psicologia, come in ogni altra scienza, è sempre stata una funzione del contenuto generale del pensiero filosofico; mentre la determinazione del contenuto generale del pensiero filosofico è sempre stata una funzione dell'«eliminazione progressiva»². Pertanto, nello sviluppo percorso fino ad oggi dalla determinazione dell'oggetto della psicologia, nel complesso si possono distinguere facilmente tre fasi, che definiamo come segue:

la fase empirico-ingenua,
la fase critico-ingenua e
la fase empiriocritica.

I. LA FASE EMPIRICO-INGENUA

A. L'«anima» in quanto oggetto della psicologia

2. Inizialmente l'oggetto della psicologia è l'«anima».
La «psicologia» è la «dottrina dell'anima», nel senso ancora pieno del termine.
Lo «psichico» è «ciò che appartiene all'anima», nel senso ancora pieno del termine.

B. L'«anima» in quanto oggetto dell'«esperienza»

3. Definisco questa fase della determinazione dell'oggetto della psicologia come «empirico-ingenua» perché le sue concezioni principali derivano dall'e-

² Si veda la mia *Critica dell'esperienza pura*, vol. I, § 432, vol. II, § 1006 sgg. [Come detto nell'Introduzione (*supra*, p. 11), l'«eliminazione progressiva» è il processo storico-biologico che porta ad escludere tutti i contenuti non propriamente empirici.]

sperienza ingenua (primitiva). Quanto meno, mi sembra che tali concezioni si possano ridurre alle seguenti proposizioni:

1) L'anima è il principio sostanziale della vita, del movimento, della sensazione.

2) L'anima è spazialmente separabile dal corpo³; essa può esistere dentro o fuori dal corpo, e pertanto *dopo*, ma anche *prima*, del corpo.

4. Ad ogni modo, il contenuto di queste proposizioni originariamente era un'esperienza'. Il selvaggio, ammesso che comprenda l'espressione "psicologia", intenderebbe con essa tutto ciò che l'esperienza' (eventualmente anche quella che si dà sotto forma di tradizione) gli insegna a proposito dell'anima'. E se traducessimo gli assunti fondamentali della sua 'dottrina dell'anima' (empirica) nel nostro linguaggio, otterremmo all'incirca le proposizioni precedenti.

5. Tutto ciò che la 'dottrina dell'anima' – nel senso pieno del termine – ha sostenuto circa l'anima', per quel che riguarda l'essenziale, sono state quelle proposizioni o delle modificazioni di esse che da un punto di vista più generale possiamo considerare come inessenziali.

II. LA FASE CRITICO-INGENUA

A. La 'psicologia senza anima'

6. Per quanto la filosofia ancora oggi possa pensarla diversamente circa l'esistenza dell'anima' (nel senso illustrato al § 3), tuttavia essa dovrebbe essere d'accordo sull'esclusione dell'anima' dagli oggetti dell'esperienza immediata.

Con questa eliminazione ha inizio la seconda fase della determinazione dell'oggetto della psicologia o, secondo l'efficace espressione di Friedrich Albert Lange, della 'psicologia senza anima' ⁴. Questa seconda fase dovrebbe essere definita "critico-ingenua", in quanto è "critica" nella misura in cui non considera più l'anima' come un'esperienza' – e dunque come il suo 'oggetto', dato che essa è per l'appunto "psicologia empirica" – ma "ingenua" nella

³ Essa è persino *realmente* separabile dal corpo ancor prima di essere *concettualmente* distinguibile dal corpo in quanto qualcosa 'del tutto diverso' da esso. Cfr. il mio *Concetto umano di mondo*, § 58 sgg.

⁴ F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 voll., Iserlohn, 1866, vol. II, p. 465.

misura in cui i concetti fondamentali con cui opera criticamente sono ancora scaturiti interamente sul terreno empirico-ingenuo⁵.

7. Nel momento in cui la psicologia esclude l' 'anima' dall'ambito degli oggetti delle sue effettive ricerche, proprio attraverso questa eliminazione essa diviene psicologia *empirica* – quanto meno come requisito, come poi essa si comporti effettivamente su questo punto lo vedremo tra poco. Ad ogni modo, per ora abbiamo a che fare solo con la determinazione dell'oggetto della psicologia empirica, pertanto noi ci riferiamo esclusivamente a quest'ultima, anche quando non la definiamo espressamente come tale⁶.

Come si determina dunque, all'interno di questa fase, l'oggetto della psicologia?

Possiamo dividere le risposte a questa domanda, per quel che ci interessa, in tre gruppi, che ci accingiamo brevemente a caratterizzare.

B. L'oggetto della psicologia dopo l'esclusione dell' 'anima'

I.

Primo gruppo di determinazioni dell'oggetto

8. Oggetto della psicologia sono le "funzioni" – oppure gli "stati" o i "fatti" o le "apparizioni" (i "fenomeni"), ecc. – 'psichici', 'dell'anima', 'spirituali'.

9. Ma poiché per la psicologia – nella misura in cui è empirica – 'psichico' ha perso il suo caro vecchio significato di 'appartenente all'anima', ecco che l'espressione non ha più alcun senso proprio ed effettivo. Solo in ragione di una sorta di "generale principio di inerzia nell'uomo" questo termine serve ancora a designare ciò che una volta era attribuito all' 'anima' come sua "funzione", ecc., per questo ora bisogna cercare una nuova essenza o una qualche sorta di nuovo qualcosa che sia "organo", "sostrato", "portatore", ecc. di quelle funzioni.

10. L'espressione 'psichico' è pertanto puramente convenzionale; di per sé, dopo l'eliminazione dell' 'anima', essa non dice nulla.

⁵ Cfr. *Il concetto umano di mondo*, annotazione al § 100.

⁶ La cosiddetta "psicologia razionale" non rientra nelle nostre riflessioni perché essa insiste sull' "esistenza" dell' 'anima', pur riconoscendo la sua "inesperibilità". Similmente, tra tutti gli altri tentativi "metafisici" di attestare l'esistenza dell' 'anima' e la nostra domanda circa l'oggetto della psicologia "empirica" c'è un rapporto di completa indipendenza reciproca.

II.

Secondo gruppo di determinazioni dell'oggetto

11. Oggetto della psicologia sono le “funzioni” – oppure gli “stati” o i “fatti” o le “apparizioni” (i “fenomeni”), ecc. – della ‘c o s c i e n z a’. A questo gruppo, in effetti, apparteneva anche la determinazione del nostro oggetto come ‘affezioni dell’animo’, tuttavia essa non ha messo radici all’interno della psicologia.

12. Questa ‘coscienza’, ci viene assicurato nei luoghi appropriati, non sarebbe affatto ‘o l t r e’ o ‘a c c a n t o’ le ‘rappresentazioni’, essa non sarebbe altro che la ‘s o m m a’ di tutte le rappresentazioni effettivamente o simultaneamente presenti; essa non sarebbe ‘a c c a n t o’ i ‘singoli fatti di coscienza’, ma sarebbe soltanto l’‘insieme’ di questi fatti. Queste rassicurazioni ovviamente non escludono che di questa espressione occasionalmente venga fatto un uso che quanto meno ricorda fortemente un significato sostanziale.

13. Dunque l’espressione ‘coscienza’ di per sé non designa niente di specifico, e laddove essa sembra avere un proprio contenuto specifico, esso si rivela essere l’espressione di una atrofizzazione, ovvero l’‘anima’ – opponendosi alla sua completa eliminazione – ha finito per atrofizzarsi divenendo un’esistenza verbale, come accade per l’‘animo’, nel senso kantiano del termine, il quale non è altro che un analogo caso di atrofizzazione⁷.

III.

Terzo gruppo di determinazioni dell'oggetto

14. Oggetto della psicologia è – nella versione più breve – l’‘i n t e r n o’; in forma più dettagliata: i ‘fatti del senso interno’, l’‘esperienza interna’ o la ‘percezione interna’, oppure: gli ‘stati e i processi in noi’, l’‘accadere interno’, i ‘vissuti interni’, oppure: gli ‘stati interni dell’uomo’, del ‘cervello’, dell’‘atomo’, le ‘determinazioni del lato interiore della materia’, la ‘materia vista dall’interno’, ecc.

15. Queste determinazioni dell’oggetto della psicologia che si riferiscono a un qualcosa di ‘esistente all’interno’, a un ‘interno’, sono le uniche che di un significato analitico hanno, quanto meno, le sembianze.

16. Tutte queste espressioni – ‘psichico’, ‘coscienza’, ‘interno’ – vengono comunque usate per lo più ancora nel vecchio significato d u a l i s t i c o, ovvero

⁷ *Weltbegriff*, § 183.

in una palese o dissimulata contrapposizione fondamentale con il ‘corpo’ in particolare o con ciò che è ‘corporeo’ in generale⁸.

III. LA FASE EMPIRIOCRITICA

A. L'oggetto della psicologia per effetto dell'introiezione

1. Il trovato e la componente ipotetica del concetto naturale di mondo

a. I componenti principali del trovato

I.

17. L'aspetto caratteristico della terza fase si basa sull'eliminazione dell'introiezione e delle sue conseguenze. Ritengo di doverla definire come fase “empiriocritica” in quanto la scoperta dell'introiezione e la sua identificazione come falsificazione (inessenziale) dovrebbero appartenere alle determinazioni essenziali dell'empiriocriticismo.

18. È irrilevante che questa terza fase sia considerata come un fenomeno passeggero oppure che le si riconosca una qualche durevolezza. Ad ogni modo essa è attualmente presente ed ha un notevole significato per una precisa tendenza, così che la determinazione del contenuto di nessun'altra fase può oggi rivendicare un maggiore significato relativamente alle tendenze presenti all'interno del pensiero filosofico.

19. Poiché il concetto di introiezione – dovendo giudicare dalle sue conseguenze empiriche, che sono evidenti sin dal momento della sua comparsa – nonostante la sua semplicità può essere facilmente equivocado, forse non è inopportuno dedicarci nel prosieguo a chiarire più estesamente questo concetto.

Per fare ciò rifletto su me stesso e lascio dunque stabilire al lettore se e quanto di ciò che affermo per me stesso egli lo ritiene essere valido anche per sé. E per proteggermi al massimo dalle teorie “filosofiche”, che al momento sono ancora fortemente sospette di essere conseguenze dell'introiezione, comincio con il riportare il mio *concetto naturale di mondo*, da cui io sono

⁸ Ciò nonostante, delle determinazioni più unitarie dell'oggetto della psicologia vengono tentate all'interno delle tendenze “monistiche”; tuttavia, poiché anche questi tentativi di determinazione più unitari sono nati sul terreno del vecchio dualismo, essi possono essere considerati solo come dei fenomeni transitori.

partito; e per far ciò mi servo del resoconto che ne ho dato nel mio *Concetto di mondo* (§ 6), che per il momento considero ancora come quello relativamente più adeguato:

«La filosofia prova a insegnarmi per mezzo di particolari *teorie* cosa c'era all'inizio della mia evoluzione "spirituale"; ma cosa c'era all'inizio del mio filosofare posso dirlo immediatamente io stesso. Se metto da parte ciò che le influenze casuali e incostanti della vita e dell'istruzione hanno aggiunto provvisoriamente dal di fuori, allora esso era il seguente: Io, con tutti i miei pensieri e sentimenti, mi trovai in mezzo ad un ambiente. Questo ambiente era costituito da numerosi componenti che si trovavano gli uni con gli altri in innumerevoli rapporti di dipendenza. Di questo ambiente facevano parte anche altri uomini con innumerevoli asserzioni; e ciò che essi dicevano stava per lo più a sua volta in un rapporto di dipendenza con l'ambiente. Inoltre questi uomini parlavano e agivano come me: rispondevano alle mie domande come io alle loro; cercavano o evitavano i diversi componenti dell'ambiente, li modificavano o provavano a mantenerli come erano; e ciò che essi facevano o tralasciavano lo descrivevano a parole e spiegavano le ragioni e le intenzioni del loro fare e tralasciare. Tutto ciò proprio come me, per questo non ho pensato altro se non che gli altri uomini fossero esseri come me e che io stesso fossi un essere come loro».

II.

20. Osservato da un punto di vista formale, questo concetto naturale di mondo si divide immediatamente in due componenti di diverso valore, che forse posso distinguere nel modo più semplice e meno equivocabile se denomi-
mino l'una come la "molteplicità dell'effettivamente trovato" [*Vorgefundenem*] e l'altra come una "ipotesi".

21. La componente effettivamente trovata del mio concetto naturale di mondo – o, detto brevemente, il ritrovato [*Befund*] empiriocritico⁹ – si divide a sua volta in due componenti principali, delle quali l'una abbraccia tutto ciò che appartiene a 'me', ovvero al denominato-'io'¹⁰, l'altra tutto ciò che filosoficamente viene chiamato il 'non-io', ma che si può più semplicemente e in senso positivo denominare come l'ambiente'. In particolare in questa ricerca verrà attribuito all'ambiente' tutto ciò che si trova rispetto a 'me' nello stesso

⁹ *Weltbegriff*, § 150.

¹⁰ Quando verrà usata l'espressione 'io' si intenderà sempre esclusivamente il denominato-'io'.

rapporto determinabile analiticamente in cui si trova l'‘albero’ di fronte a ‘me’, e che costituisce pertanto un ‘componente del mio ambiente’.

22. Anche il trovato che è denominato come ‘io’ si presenta a sua volta come una molteplicità variamente determinata: il ‘c o r p o’, con le sue mobili membra, e tutto ciò che appartiene al ‘corpo’ sotto forma di ‘fatti’; i ‘p e n s i e r i’, la cui maggior parte possiede un ‘contenuto’ che riproduce i componenti dell’ambiente in forma più o meno modificata, e tutti i ‘pensieri’ nella forma loro specifica del ‘mentale’ (‘ideale’); i diversi ‘s e n t i m e n t i’, dei quali alcuni sembrano appartenere al ‘corpo’, mentre altri sembrano caratterizzare i componenti dell’ambiente in determinati modi, e ciò che rientra nei ‘sentimenti’ in parte nella forma del ‘fattuale’ (ad esempio un intenso ‘dolore corporeo’) e in parte nella forma del ‘mentale’ (ad esempio il ricordo di quel dolore). In base a questa semplicissima analisi, come una gran parte dei ‘pensieri’ si trova in una determinata relazione rispetto ai componenti dell’ambiente, così una gran parte dei ‘sentimenti’ si trova in un’altra determinata relazione con i componenti dell’ambiente, nella misura in cui i sentimenti mutano al mutare dei componenti dell’ambiente oppure quando essi persistono troppo a lungo; in un altro rapporto ancora con i componenti dell’ambiente si trovano i movimenti delle mie membra – i *miei* movimenti – nella misura in cui essi conservano o modificano i componenti dell’ambiente o la loro posizione relativa rispetto a me stesso.

23. Tutte queste variabili relazioni tra il denominato-‘io’ e il suo mutevole ambiente sono sempre e solo determinazioni di un rapporto generale e invariabile tra l’‘io’ e l’‘ambiente’.

24. Questa relazione costante consiste in una coordinazione indissolubile tra i due componenti principali di ciò che costituisce l’*e f f e t t i v a m e n t e* trovato del mio concetto naturale di mondo (cfr. *supra*, § 21): il denominato-‘io’ e l’‘ambiente’. Detta “filosoficamente”: ad ogni ‘io’ concreto è assegnato un particolare ‘non io’, e ad ogni ‘non io’ concreto un ‘io’ individuale. Oppure, per parlare col linguaggio comune: l’‘io’ e l’‘ambiente’ non sono solo entrambi, nello stesso senso, un trovato, ma sono anche sempre un che di trovato-i n s i e m e. Nessuna descrizione completa del trovato (secondo le sue proprietà e le sue connessioni) può contenere un ‘io’ senza includere anche un ‘ambiente’ di questo io, e nessuna descrizione completa del trovato può contenere un ‘ambiente’ senza un ‘io’ cui questo ambiente apparterebbe, quanto meno l’io di colui che descrive questo trovato¹¹. Questa coordinazione fonda-

¹¹ Cfr. *Weltbegriff*, p. 130, tr. it. cit., pp. 202-203. Ovviamente si può pensare una ‘regione’ [*Gegend*] in cui nessun

mentale, i cui elementi sono il denominato-‘io’ e l’‘ambiente’, è stata definita *coordinazione empiriocritica fondamentale*; il membro denominato come ‘io’ è stato definito *membro centrale*, mentre i rispettivi componenti dell’‘ambiente’ sono stati definiti *membri opposti*.

Quanto abbiamo detto circa i componenti effettivamente trovati del mio concetto naturale di mondo può bastare; ora qualche parola sull’ipotesi in esso contenuta.

b. Il contenuto dell’ipotesi racchiusa nel concetto naturale di mondo

I.

25. Se osservo dal mio punto di vista spaziale – ed io mi trovo sempre in un simile punto di vista – l’altro uomo e i suoi movimenti, egli è un trovato nello stesso senso in cui lo è ogni altro componente dell’ambiente che si trova in movimento (o in quiete), quali ad esempio una cascata, l’albero, l’orologio; e come all’altro uomo, fintanto che io lo analizzo solo come un trovato dal mio punto di vista spaziale, non spetta nessuna altra determinazione *generale* delle sue proprietà se non quelle proprie di tutti gli altri componenti dell’ambiente che io analizzo come trovati dal mio punto di vista spaziale, così (stando allo stesso presupposto) ai movimenti altrui non spetta alcun altro significato *generale* se non quello puramente meccanico che è conforme alla legge di conservazione dell’energia.

26. Ma dal momento che nel mio concetto naturale di mondo gli altri uomini sono considerati “esseri come me”, e dal momento che dall’analisi di ‘me stesso’ nel denominato-‘io’ risulta esserci qualcosa di più di un mero meccanismo (cfr. *supra*, § 22), ragion per cui i miei movimenti (gesti, azioni, linguaggio, ecc.) risultano avere un significato più-che-meccanico, allora nel mio concetto naturale di mondo i movimenti del tutto simili del mio prossimo sono assunti anch’essi come dotati di un significato più-che-meccanico, al pari dei miei movimenti.

27. La componente ipotetica del mio concetto naturale di mondo consiste pertanto in ciò, che io attribuisco un significato più-che-meccanico ai movimenti altrui, ai quali – nella misura in cui li osservo solo

uomo abbia mai messo piede, ma per poter pensare un simile ambiente c’è bisogno comunque di un denominato-‘io’ cui apparterebbe il ‘pensiero’ di tale ambiente.

in quanto trovati dal mio punto di vista spaziale (§ 25) – spetterebbe effettivamente esclusivamente un significato meccanico.

28. Data l'esigenza di designare con un'espressione sintetica quel significato dei movimenti umani che spetta loro oltre a quello meccanico, a tale scopo scelgo il termine (non legato a teorie): a m e c c a n i c o . Dunque l'ipotesi di un significato più-che-meccanico dei movimenti altrui, nella sua definizione nominale, afferma innanzitutto ciò: che in relazione ad essi bisogna assumere un significato più che solamente meccanico, ovvero anche un significato ameccanico.

II.

29. Per vedere quale sia il contenuto che è effettivamente entrato a far parte del mio concetto naturale di mondo sotto forma di un assunto di un significato più-che-meccanico dei movimenti altrui, devo innanzitutto cercare di rendere conto di c o s a v u o l d i r e che i *miei* movimenti – in quanto trovati – possiedono effettivamente un significato più-che-meccanico, ovvero anche uno ameccanico accanto a quello meccanico.

30. I *miei* movimenti, ciò significa i movimenti delle membra del mio 'corpo' (e ciò significa a sua volta: i movimenti di determinati 'fatti' che sono componenti del trovato denominato come 'io'), dicevo: i movimenti delle mie membra sono un 'sentito'¹². Già in ciò risiede il significato più-che-meccanico dei *miei* movimenti: essi hanno un significato m e c c a n i c o nella misura in cui i movimenti delle mie membra possono a loro volta avere come conseguenza il movimento di altre cose (ad esempio di parti dei componenti dell'ambiente) conformemente al principio di conservazione dell'energia; e un significato a m e c c a n i c o nella misura in cui sono allo stesso tempo un 'sentito' e a questa determinazione di per sé non è connessa una analoga prestazione di lavoro meccanico, così come il 'ricordo' di un movimento passato non è la 'causa' di un lavoro meccanico nel modo in cui lo è il movimento attuale.

31. In misura ancora più ampia ai *miei* movimenti spetta un significato ameccanico nel momento in cui rifletto su quei momenti ulteriori che sono in una strettissima relazione con i *miei* movimenti: il 'piacere-dispiacere' che si legano a loro volta alle cosiddette "sensazioni" che sono poste insieme ai *miei* movimenti; i 'pensieri' che vengono espressi dai *miei* movimenti; i 'bisogni' il

¹² Possiamo qui soprassedere dalla relazione tra i miei movimenti e gli 'altri sensi'.

cui ‘soddisfacimento’ è connesso a componenti dell’ambiente la cui ‘visibile’ ‘conservazione’ o ‘variazione’ è prodotta dai *miei* movimenti; ecc.

32. Poiché né le mie ‘sensazioni di piacere-dispiacere’, né i miei ‘ricordi’, né i miei ‘bisogni’, ma nemmeno i componenti dell’ambiente in quanto semplicemente ‘visti’¹³ di per loro prestano un lavoro meccanico che risponde alla legge di conservazione dell’energia, come accade per i *miei* movimenti, ovvero per le membra in movimento del mio corpo, allora nella suddetta relazione che i *miei* movimenti detengono con il ‘piacere-dispiacere’, ecc. consiste il loro significato amecchanico.

III.

33. Se dunque attribuisco ai movimenti altrui un significato più-che-mecchanico, allora ciò può voler dire solo che a questi movimenti spetta, oltre al significato meccanico, anche uno amecchanico; e ciò può voler dire solo: che i movimenti altrui sono da assumere come un ‘sentito’ in relazione a lui allo stesso modo di come vale effettivamente per i *miei*; più in generale: che i movimenti altrui non sono legati solo alle cosiddette ‘sensazioni cinestetiche’, ma bisogna assumere anche che essi si trovino in connessione con ‘sentimenti’ e ‘bisogni’, con ‘pensieri’ e anche con componenti dell’ambiente ‘visti’ allo stesso modo in cui queste relazioni costituiscono un trovato rispetto ai *miei* movimenti.

34. Poiché l’“ipotesi” racchiusa nel mio concetto naturale di mondo rispetto ai movimenti altrui ha e deve avere fondamentalmente lo stesso contenuto che risulta dall’analisi della “molteplicità dell’effettivamente trovato” contenuta nel mio concetto naturale di mondo, ne consegue che posso esprimere il contenuto dell’“assunto di un significato più-che-mecchanico dei movimenti altrui” in modo più sintetico grazie al contenuto che è stato determinato mediante l’analisi della “molteplicità dell’effettivamente trovato”; ciò significa:

L’altro uomo è membro centrale di una coordinazione principale il cui membro opposto può essere ad esempio un ‘albero’, ma anche ‘io’.

¹³ Ovviamente questa espressione, che si rifà al linguaggio comune, non deve essere intesa nel senso della teoria della percezione imperante (cfr. *infra*, nota al § 55).

2. L'‘interno’ in quanto oggetto della psicologia

a. Il contenuto dell'assunto introiezionistico in quanto è qualcosa di fondamentalmente diverso rispetto al contenuto dell'ipotesi racchiusa nel concetto naturale di mondo

I.

35. Constatiamo innanzitutto che la psicologia imperante – in merito al significato più-che-meccanico dei movimenti altrui ed, estendendosi immediatamente all'individuo che pone l'assunto, in merito ai movimenti umani in generale – assume di fatto qualcosa di diverso dal contenuto della nostra “ipotesi”.

36. Per illustrare il più brevemente possibile questo diverso assunto mi servirò per una volta dell'espressione ‘sensazioni’ nel senso più ampio e indifferenziato del termine, quello del linguaggio comune. È possibile che il concetto generale così ottenuto possa essere considerato come ancora del tutto utilizzabile anche da uno psicologo che condivida la nostra, sopra illustrata, prospettiva teoretica. L'aspetto fondamentale e caratteristico si può riportare con due parole, che traiamo dalla psicologia e dalla filosofia imperanti, e che aggiungiamo al concetto generale di ‘sensazioni’. Queste sono le due paroline ‘in noi’.

37. Il diverso assunto della psicologia imperante nei confronti del significato più-che-meccanico dei movimenti umani consiste dunque in ciò, che essa interpreta quell'ameccanico ancora da assumere come ‘sensazioni in noi’. In questo modo – come d'altronde è da aspettarsi – l'ambiguo ‘in noi’ viene determinato immediatamente come quella parte del corpo umano che ha già servito da ‘sede dell'anima’, ovvero come il cervello: l'ameccanico ancora da assumere viene interpretato come ‘sensazioni in noi’, che hanno il loro ‘luogo’ nel cervello.

38. Adesso cercherò di mostrare:

- 1) che il suddetto assunto della psicologia imperante non contiene solo qualcosa di diverso, bensì qualcosa di fondamentalmente diverso rispetto all'ipotesi racchiusa nel concetto naturale di mondo che abbiamo precedentemente analizzato (§ 38 sgg.);
- 2) che questo qualcosa di fondamentalmente diverso include degli errori logici; e
- 3) che questo qualcosa di fondamentalmente diverso di fatto ha falsificato la determinazione dell'oggetto della psicologia.

II.

39. In primo luogo veniamo alla dimostrazione che l'assunto della psicologia imperante contiene qualcosa di fondamentalmente diverso rispetto all'ipotesi del nostro concetto naturale di mondo. A questo scopo sarà sufficiente scegliere un semplice esempio.

Posto che un altro uomo dica le parole 'Io vedo un albero di fronte a me', come ci poniamo noi due – il rappresentante della psicologia imperante ed io – nei confronti di questo movimento linguistico dell'altro uomo?

Allo stesso modo (lasciando da parte eventuali casi particolari), in quanto entrambi attribuiamo a questi movimenti linguistici, oltre al significato meccanico, anche uno ameccanico.

40. Ma diversamente, nella misura in cui io *assumo* il significato ameccanico dei movimenti linguistici in rapporto all'altro uomo nello stesso senso in esso, rispetto ai miei analoghi movimenti linguistici, costituisce un *trovato*. Ciò vuol dire: quando io stesso asserisco 'Io vedo un albero di fronte a me', io ricollego i relativi movimenti linguistici, in modo determinabile analiticamente, ad una coordinazione principale il cui membro centrale sono 'io' ed il cui membro opposto è l'albero di fronte a me'; e i valori da me asseriti in questa relazione dicono: Allo stesso modo in cui in questa coordinazione principale il denominato-'io' è un che di 'visto', così anche l'albero di fronte a me' è un che di 'visto'.

41. Quando l'altro uomo dice le parole 'Io vedo un albero di fronte a me', allora io attribuisco ai relativi movimenti linguistici dell'altro uomo lo stesso significato più-che-meccanico; ovvero io assumo anche rispetto ad essi una uguale relazione con una coordinazione principale, il cui membro centrale è l'altro uomo e il cui membro opposto è l'albero; e con ciò assumo che le parole altrui significano lo stesso delle mie, ovvero che l'altro uomo include all'interno della "molteplicità del suo effettivamente trovato" 'se stesso' e l'albero di fronte a sé' parimenti come un qualcosa di 'visto', allo stesso modo di come accade in quella coordinazione principale di cui io sono il membro centrale.

42. Di fronte al caso da noi presupposto (§ 39) il rappresentante della psicologia imperante si comporta in modo diverso: rispetto al significato più-che-meccanico di quei movimenti linguistici dell'altro uomo che abbiamo presupposto, egli non assume una seconda coordinazione principale con le stesse determinazioni fondamentali di quella che risulta dall'analisi della "molteplicità del suo effettivamente trovato", al contrario egli trasforma l'albero di fronte a me' che è 'visto' in un complesso di 'sensazioni visive' che

in qualche modo e in qualche luogo ‘sono’ ‘localizzate’ ‘nel cervello’ e che ‘appaiono’ ‘proiettate verso l’esterno’; ovvero lo trasforma in una ‘rappresentazione in me’, in un ‘pensato’, ecc.

43. Fintanto che il contenuto di questa concezione è prodotto dall’“osservazione riflettente” rivolta alla relazione tra l’uomo e il componente dell’ambiente, bisogna assumere che ad esserne affetta sia solo la relazione tra l’altro uomo e il componente dell’ambiente.

Ma la tendenza a generalizzare, che si appropria anche di questa ‘conoscenza’ particolare, si estende anche all’individuo che osserva quella relazione, e così giungiamo all’idea che:

Tutti i componenti dell’ambiente percepiti – in quanto ‘percezioni’ – non sono altro che ‘rappresentazioni in noi’.

44. Questa generalizzazione, da un punto di vista logico, sembra avere ciò di interessante, che non viene “dedotto” il significato più-che-meccanico dei movimenti altrui dal significato più-che-meccanico dei *miei* movimenti, ma accade il contrario, che viene dedotto il significato ‘idealistico’ del mio ambiente dal significato più-che-meccanico dei movimenti del mio prossimo, il che vuol dire che non viene *ricondotto* un ‘ignoto’ a un ‘noto’, bensì un ‘noto’ a un ‘ignoto’.

III.

45. In base a quanto detto, la diversità del mio atteggiamento nei confronti delle suddette parole dell’altro uomo (§ 39), paragonato con l’atteggiamento della psicologia imperante, può essere riassunta brevemente come segue:

Mentre l’albero di fronte a me, in quanto è visto da me, viene lasciato nello stesso rapporto con me stesso in cui esso si presentava come un trovato rispetto a me, la psicologia imperante trasferisce l’albero in quanto è ‘visto’ all’interno dell’uomo (in particolare nel suo cervello).

Questa *trasposizione* di ciò che è ‘visto’, ecc. *all’interno* dell’uomo è quel che viene definito anche come **introiezione**¹⁴.

¹⁴ Lo specifico concetto di “introiezione” non deve quindi essere confuso con il più generale concetto di “antropopatismo”, con il quale intendo l’assunto che – prescindendo in questo caso del tutto dalle ‘divinità’ – non solo gli ‘altri uomini’, ma indifferentemente tutti i componenti dell’ambiente – le ‘cose’ – sono esseri ‘percipienti’, ‘senzienti’, ‘attivi’ nello stesso senso di ‘me stesso’ (cfr. *infra*, § 159). Sebbene la concezione antropopatica *storicamente* sia sempre comparsa in connessione con quella introiezionistica, le due concezioni non sono comunque legate da una connessione *interna* necessaria; al contrario, è del tutto pensabile che l’equiparazione teoretica ‘tutte le cose – esseri come me’ possa essere portata avanti senza che le ‘percezioni’ e ‘sentimenti’ assunti in relazione

46. È questa introiezione che in generale fa del ‘di fronte a me’ un ‘in me’, del ‘trovato’ un ‘rappresentato’, del ‘componente dell’ambiente (reale)’ un ‘componente del pensiero (ideale)’, dell’‘albero con la sua energia meccanica’ una ‘apparenza’ della stessa sostanza di cui sono fatti i sogni. In particolare l’ameccanico – che in quanto momento che va ad integrare il trovato può essere tranquillamente determinato attraverso l’analisi – viene trasformato dall’introiezione in un ‘*versante*’ del cervello, e più in generale della materia, che non è effettivamente trovato ma è anzi fundamentalmente in-trovabile. L’ameccanico, che si rivela chiaramente all’interno del trovato, viene trasformato dall’introiezione in qualcosa che si nasconde segretamente nel sistema nervoso centrale, un qualcosa di ‘localizzato’ in modo assolutamente misterioso. L’ameccanico, che è tutt’uno con il movimento trovato, che è legato indissolubilmente ad esso, come lo sono forma e materia, e che anche lui non può essere mai senza forma e senza contenuto, pur avendo forme sempre diverse con contenuti diversi, e che allo stesso tempo si concilia sempre con la legge di conservazione dell’energia, ebbene questo amecanico che viene trovato è trasformato dall’introiezione in un qualcosa di ulteriore che non è mai trovabile, che è eternamente differente, il quale o provoca il movimento delle membra nell’organo nervoso centrale in modo del tutto incomprensibile e in contraddizione con le leggi di conservazione dell’energia, o scorre accanto alle variazioni del sistema nervoso centrale in un parallelismo contraddittorio dal punto di vista gnoseologico, oltre che superfluo¹⁵.

Un contenuto dell’assunto di un significato più-che-meccanico dei movimenti umani che sia “diverso” in questo senso deve essere senza dubbio e a buon diritto definito come **fundamentalmente diverso**.

b. L’assunto introiezionistico in quanto deduzione erronea

I.

47. Il nostro prossimo compito (cfr. § 38) è la dimostrazione che il contenuto “fundamentalmente diverso” dell’assunto introiezionistico contiene degli **errori logici**.

alle cose vengano introdotti all’interno delle ‘cose’ e senza che di conseguenza le ‘percezioni’ e i ‘sentimenti’ vengano interpretati come il ‘principio’ della ‘attività’ delle ‘cose’ (nel senso di questa o quella – inferiore o superiore – forma di “metafisica”).

¹⁵ Avremo occasione di ritornare su questo punto in seguito.

Com'è noto, ciò che prima (§ 33) ho definito semplicemente come un “attribuire” può essere interpretato da un punto di vista logico come il risultato di una “deduzione”. Questa deduzione (prescindendo qui dal grado della sua certezza) può essere utilizzabile scientificamente se essa, tra le varie condizioni, soddisfa in modo particolare anche queste: il predicato della premessa maggiore non deve contenere qualcosa di diverso rispetto a quell'effettività a cui il concetto che viene predicato si riferisce; il predicato della premessa maggiore deve essere posto nella conclusione nello stesso senso che deteneva nella premessa maggiore.

48. Nel nostro caso ciò significa: affinché la deduzione che va dal significato più-che-meccanico dei *miei* movimenti al significato più-che-meccanico degli analoghi movimenti dell'altro uomo sia scientificamente utilizzabile, la premessa maggiore circa il significato più-che-meccanico dei *miei* movimenti non deve contenere niente di diverso dal significato più-che-meccanico effettivamente trovato dei *miei* movimenti e nella proposizione conclusiva ai movimenti altrui deve essere attribuito un significato più-che-meccanico esclusivamente nello stesso senso che spetta anche ai *miei* movimenti (secondo la premessa maggiore).

II.

49. Dal momento che per lo psicologo empirico, considerati dal suo punto di vista localizzato, i movimenti altrui sono un *trovato* rispetto al loro significato meccanico, ma non rispetto al loro significato amecchanico, ecco che egli, anche in quanto psicologo empirico, può ben *dedurre* il significato più-che-meccanico dei movimenti altrui; tuttavia egli non può in alcun modo assumere rispetto a questo significato più-che-meccanico *non trovato* dei movimenti altrui qualcosa di fondamentalmente diverso da quel che è *trovato* nel significato più-che-meccanico dei suoi stessi movimenti.

50. Se lo psicologo empirico assume *de facto* in relazione al significato più-che-meccanico dei movimenti altrui un qualcosa di fondamentalmente diverso, allora egli: o ha dedotto partendo da una premessa che conteneva già qualcosa di fondamentalmente diverso rispetto a quanto trovato relativamente al significato più-che-meccanico dei suoi movimenti; oppure egli, partendo da quanto trovato in relazione al significato più-che-meccanico dei suoi movimenti, è pervenuto ad un qualcosa di fondamentalmente diverso rispetto a quanto era contenuto nelle sue premesse.

Nel primo caso ha smesso di essere uno psicologo empirico, oppure non si

era ancora sviluppato fino a questo livello¹⁶; nel secondo caso ha compiuto una deduzione erronea da un punto di vista logico.

51. In effetti il rappresentante della psicologia imperante, quando a partire dall'affermazione altrui 'Io vedo l'albero di fronte a me' deduce che "l'albero visto di fronte a me" è una 'rappresentazione in me', non parte affatto da una premessa maggiore che ha come contenuto il significato amecanico dei suoi (di colui che deduce) movimenti linguistici così come esso è trovato da lui, ma parte da una premessa maggiore che afferma (§ 43):

Tutti i componenti dell'ambiente percepiti – in quanto 'percezioni' – non sono altro che 'rappresentazioni in noi'.

e poiché gli 'alberi visti' sono una 'percezione', allora ne consegue che 'l'albero visto di fronte all'altro uomo' in relazione all'altro uomo non è un qualcosa di 'visto' nello stesso senso in cui lo è in relazione a colui che deduce, ma è 'una rappresentazione nell'altro uomo' (precisamente 'nel cervello dell'altro uomo').

52. Se il rappresentante della psicologia imperante che trae questa conclusione a partire dalla suddetta premessa maggiore volesse presentarsi comunque come psicologo empirico, egli dovrebbe dimostrare per mezzo di ciò che è effettivamente trovato la correttezza logica di quella associazione che costituisce la premessa maggiore; difatti, che quella stessa premessa maggiore si limiti a riportare solamente quel che è effettivamente trovato egli può difficilmente sostenerlo, considerando che egli stesso ha rimosso l' 'anima' quale principio sostanziale dai 'fatti dell'esperienza'. Ma è evidente che quella premessa maggiore non può venire nemmeno dedotta a partire dal trovato, poiché il suo contenuto è qualcosa di fondamentalmente diverso da ciò che il trovato effettivamente contiene, e non ci può essere alcuna deduzione logica che da una premessa valida possa condurre in modo valido ad un contenuto che non sia il contenuto della premessa, bensì qualcosa di fondamentalmente diverso da essa. Dunque se il contenuto della premessa è stato a sua volta ottenuto grazie a una "deduzione" dal trovato, allora questa deduzione certamente non era valida, ma erronea.

Di conseguenza anche la proposizione conclusiva 'L'albero visto è una rappresentazione nell'altro uomo' (generalizzando: 'in noi') si rivela essere una deduzione erronea.

¹⁶ Possiamo evitare di prendere in considerazione quelli che sono psicologi empirici solo a parole.

53. Poiché l'assunto introiezionistico della 'psicologia senza anima' relativamente al significato più-che-meccanico dei movimenti dell'altro uomo, o dell'uomo in generale, non può ottenere il suo contenuto dalla "molteplicità dell'effettivamente trovato" né estrapolandolo grazie ad una analisi di esso né derivandolo per mezzo di una deduzione valida a partire da esso, allora essa non ha altra scelta che ricondurlo ad una deduzione erronea oppure ad una falsificazione del trovato¹⁷.

c. L'assunto introiezionistico in quanto falsificazione della determinazione dell'oggetto della psicologia

I.

54. Come l'introeiezione falsifichi l'intero concetto naturale di mondo lo ho già mostrato altrove¹⁸; in questo caso devo sottolineare come essa falsifichi in particolare la determinazione dell'oggetto della psicologia empirica.

Nello stesso senso in cui tutte le scienze empiriche hanno come loro oggetto, che fornisce la base del loro sistema, un trovato, così anche la psicologia empirica – se vuole essere tale – deve poter dimostrare di avere come suo oggetto, che funga da base del suo sistema, un trovato.

E in effetti essa specifica che questo trovato sono 'i fatti dell'esperienza interna', 'l'accadere interno', 'i vissuti interni', ecc.

55. Purtroppo vi possono essere 'fatti dell'esperienza interna', 'accadere interno', 'vissuti interni', ecc. solo nella misura in cui c'è qualcosa come 'un'esperienza interna', una 'percezione interna' e più in generale un 'interno' nel senso filosofico del termine; ma tutto questo 'essere-interno' c'è solo fintanto che l'introeiezione non viene scoperta e riconosciuta come falsificazione. Non appena accade ciò, viene a cadere l'introeiezione e con essa scompaiono i suoi prodotti: le 'percezioni in quanto rappresentazioni in noi', il 'mondo interno' in contrapposizione con il 'mondo esterno', i 'fatti dell'esperienza interna' in contrapposizione con i 'fatti dell'esperienza esterna', ecc., tutto ciò «scompare avvolto dalle ombre della storia»¹⁹.

¹⁷ Mi accontento di assumere che si tratti di una falsificazione inconsapevole. Dimostrare su cosa essa si basi non è tra gli scopi di questo saggio, a tal proposito rimando al mio scritto *Il concetto umano di mondo*.

¹⁸ Nel mio scritto citato nella nota precedente.

¹⁹ Espressione di Ernst Mach. Forse non è superfluo cogliere l'occasione per sottolineare che tra questi "prodotti dell'introeiezione" che scompaiono tra le "ombre della storia" rientra anche la contrapposizione filosofica tra 'soggetto e oggetto'. Solo dopo lo *spostamento* del 'percepito' – della 'percezione' – dentro l'individuo il 'percepi-

II.

56. Quanto sia insensato definire l'oggetto della psicologia empirica per mezzo del concetto di un 'interno' degli uomini lo chiarisce in modo definitivo anche l'esame di questo stesso concetto.

Questo 'interno', che nessuna analisi del trovato può scoprire e che nessuna sintesi a partire da premesse trovate può dedurre, viene creato per la prima volta attraverso il trasferimento delle 'percezioni', ecc. dentro gli uomini. Grazie a questa "creazione dal nulla" l'unità del 'mondo' viene divisa in un 'mondo esterno' e in un 'mondo interno', l'unità dell'"accadere" in un accadere 'esterno' ed in uno 'interno', l'unità dell'"esperienza" in una esperienza 'esterna' ed in una 'interna'.

57. In questa divisione l'"esterno" viene inteso spazialmente, nel senso proprio del termine, e anche l'"interno" viene inteso spazialmente, nel senso proprio del termine: quando scambiamo la parte di 'mondo esterno' che ci circonda con un'altra, dal momento che l'"anima in noi" viene anch'essa spostata, ecco che trasportiamo anche i nostri pensieri, sentimenti, volizioni in noi da un ambiente all'altro.

58. È chiaro che questo 'interno', se deve costituire l'opposizione spaziale rispetto all'"esterno", deve essere inteso spazialmente nello stesso senso in cui l'"esterno" è effettivamente inteso spazialmente! Ma in questo senso proprio l'"essere interno", l'"interno" dell'uomo, è senza dubbio il suo cervello, l'"interno del suo cervello" qualcosa come lo strato della corteccia cerebrale che viene dopo lo strato di neuroglia più esterno, l'"interno" della corteccia cerebrale sono le diverse cellule cerebrali, l'"interno" delle cellule cerebrali sono i nuclei delle cellule, ecc., e tutti i processi e gli stati fisiologici all'interno di questi organi e di queste parti di organi sono 'processi e stati interni', ma mai in alcun modo lo è l'"albero di fronte a noi" in quanto 'rappresentazione', ecc. L'"anima" in quanto principio sostanziale, lei si potrebbe trovare nel cervello un tale autentico rifugio, così come in certe circostanze potrebbe abbandonarlo per cercare una più 'nobile' dimora; ma questa eredità non può certo essere raccolta dalle 'rappresentazioni in noi' che rimangono dopo la "distruzione critica" dell'"anima", per quanto esse

to' ('visto', 'sentito', ecc.) e il 'percepire' (il 'vedere', ecc.) divengono un qualcosa di dualisticamente distinto dal 'componente dell'ambiente percepito', un qualcosa che si svolge 'all'interno dell'individuo'; e proprio in questo modo l'individuo diviene un 'percepiente' ('vedente', ecc.) e con ciò anche il 'soggetto della percezione' ('del vedere', ecc.), ovvero il 'soggetto' in senso filosofico, al quale si contrappone il componente dell'ambiente in quanto 'oggetto della percezione' (del vedere, ecc.).

possano aver conservato dell'inventario concettuale di quella che un tempo era l'anima'.

59. Ma se l'espressione 'interno' non deve essere intesa nello stesso senso, spazialmente, ma in un senso fondamentalmente diverso, essa perde il significato che le derivava dalla *contrapposizione* con l'esterno'; un significato che, per quanto non sostenibile, era quanto meno comprensibile.

60. E ora che si è perso il senso proprio del termine 'interno', quale dovrebbe essere il suo significato 'improprio'? Questo significato 'improprio' non è niente che sia *contenuto* nella molteplicità dell'effettivamente trovato, né alcunché che sia *deducibile* dalla molteplicità dell'effettivamente trovato.

61. L' 'interno' della metafisica imperante, e della psicologia che da essa dipende, di conseguenza non può avere affatto un senso 'improprio' che sia al contempo un *significato* in qualche misura 'reale', ovvero un significato *comprensibile*, tratto dall'effettivamente reale o da esso correttamente dedotto.

62. Ma se l' 'interno' non *deve* essere inteso in senso proprio e non *può* essere inteso in senso improprio, allora esso è semplicemente divenuto "privo di senso".

III.

63. Ma se la psicologia empirica, in definitiva, deve avere un trovato come suo oggetto, allora da quanto detto si capisce che questo oggetto non è un 'essere-interno', un 'interno' nel senso della metafisica dualistica, dichiarata o implicita che sia; e nel caso in cui l'oggetto della psicologia empirica venga nondimeno determinato nel senso di quella metafisica, ciò dimostra soltanto quanto l'oggetto della psicologia empirica sia stato *falsificato* per vie traverse dall'introiezione.

Per poter *vedere* l' 'essere-interno', l' 'interno' o, in breve, l' 'in noi' della psicologia imperante, nel senso proprio o traslato del termine, servono invero degli 'occhi platonici', gli 'occhi della ragione', dal momento che la 'ragione' è a tutti gli effetti la capacità di vedere il falso e ancor più di dedurre il falso!

Secondo articolo

B. L'oggetto della psicologia dopo l'esclusione dell'introiezione

1. L'esperienza' in quanto oggetto della psicologia

a. L'esperienza in quanto esperienza "completa" e "parziale"

I.

64. «Dovete, nell'osservare la Natura, tenere d'occhio l'uno come il tutto; niente è dentro e niente è fuori: poiché ciò che è dentro è fuori. Dunque afferrare senza indugio il divino, palese mistero» (Goethe).

Ciò che queste parole esprimono poeticamente è pressappoco il risultato della nostra umile critica della determinazione dell'oggetto della psicologia come 'interno'.

Per dirlo in termini psicologici e senza giri di parole, questo è il nostro risultato attuale: Le determinazioni dell'oggetto della psicologia empirica ci offrono o mere esistenze verbali (lo 'psichico', lo 'spirituale', ecc.) o sopravvivenze metafisiche (l' 'animo' nel senso della *Critica della ragion pura*, la 'coscienza', l' 'interno', ecc.); e ciò significa semplicemente che le determinazioni del nostro oggetto nella seconda fase sono semplicemente del tutto insostenibili.

Se la terza fase giunga o meno a *trovare* delle determinazioni sostenibili o, quanto meno, maggiormente sostenibili, ce lo dirà solo il futuro; ad ogni modo il compito attuale è *cercare* delle determinazioni di questo tipo, per lo meno per quanto consentono le forze individuali.

65. Per questo scopo adesso ci atterremo direttamente al significato letterale del compito in questione: determinare concettualmente l'oggetto della psicologia *empirica*.

Dunque: ammesso che si dia una psicologia empirica, l'oggetto destinato a costituire il fondamento del sistema psicologico deve appartenere all'**esperienza**.

66. Così facendo introduciamo ora il termine "esperienza" all'interno della nostra disamina, tuttavia esso era di fatto già da tempo implicitamente presente in ogni parte di quanto scritto finora: infatti, con il termine "esperienza" indichiamo ora per l'appunto quel che finora abbiamo chiamato il **trovato**.

67. Introducendo solo dopo tutto questo tempo l'espressione "esperienza" speriamo che dall'uso di questa parola che dobbiamo fare per i nostri scopi rimangano lontane due cose: l'esperienza in quanto 'strumento conoscitivo' nel senso delle (*particolari*) teorie della conoscenza imperanti e interiormente del tutto metafisiche; e l'esperienza avviluppata nella contrapposizione – intrinsecamente altrettanto metafisica – tra una 'percezione' 'esterna' ed una 'interna'. Dal momento che l'esperienza per noi si colloca al di là di questi garbugli della "teoria della conoscenza", essa si colloca anche al di là della contrapposizione tra 'esterno' ed 'interno'. Dunque noi ci rifacciamo unicamente e direttamente a ciò che il linguaggio comune, non influenzato dalla filosofia, intende quando chiama un' 'esperienza', ad esempio, l' 'albero di fronte a me' oppure il 'cervello in me'.

68. Oggetto di una scienza empirica (se si possano dare altri tipi di "scienze" che non siano empiriche lo lasciamo fuori dalla nostra discussione) è dunque o l'esperienza nel suo concetto astratto, ovvero il concetto generale di esperienza secondo la sua forma ed il suo contenuto (filosofia), oppure determinate classi di singole esperienze, le esperienze concrete (scienze particolari).

La psicologia ha a che fare con queste ultime: L'oggetto che costituisce il fondamento del sistema psicologico – ammesso che si dia in generale una psicologia empirica – sono senza dubbio le **esperienze concrete**.

69. Ma lo sono forse tutte le esperienze concrete? In caso contrario: quali di esse sono oggetto della psicologia empirica? Inoltre, quelle che lo sono, lo sono per tutte le loro determinate caratteristiche e relazioni? Oppure: secondo quali di esse? In una parola: quali sono le esperienze concrete che costituiscono l'oggetto della psicologia empirica e per quale aspetto ne costituiscono l'oggetto?

II.

70. Per rispondere a queste domande desidero prima di tutto accordarmi con il lettore su cosa vogliamo intendere con “esperienze concrete”, cogliendo al contempo l’occasione per evidenziare ancor più precisamente un determinato aspetto del concetto di ‘esperienza’ che risulta dall’analisi del ritrovato empiriocritico (cfr. *supra*, § 21 sgg.)

71. Ovviamente ogni qualvolta nel linguaggio comune, anche nelle scienze, si parla in generale di “esperienze” paiono sempre essere intese le “esperienze concrete”. Esperienze come: ‘qualcosa suona’, ‘un raggio solare è scomponibile’, ‘un suono si compone di un suono fondamentale e di un suono armonico’, ‘lo zucchero è dolce’, ‘il gusto dolce può essere piacevole o sgradevole’, ecc.

72. Tuttavia queste esperienze non sono “concrete” nel senso pieno del termine.

Piuttosto, per poter essere *designate* come “concrete in senso pieno”, propongo che le esperienze debbano soddisfare le seguenti caratteristiche:

- 1) L’esperienza deve essere un concetto perfettamente concreto, nel senso della logica formale, ovvero deve essere un concetto individuale e non un concetto astratto o di genere, di qualunque ordine esso sia.
- 2) Il contenuto dell’esperienza deve essere posto senza astrazioni, nel senso che non si deve “astrarre” (“prescindere”) da nessun contenuto determinabile analiticamente che sia racchiuso in esso.

73. Dunque un’esperienza “concreta” in senso pieno, non solo non è un concetto “astratto”, ma deve anche contenere tutto ciò che in essa è distinguibile ma che non è separabile da essa, ciò che di essa può essere sì tralasciato²⁰, ma mai mancare.

Ad esempio, non si dà mai un pensare o un sentire umano senza un corpo umano con cui essi sarebbero dati; né si dà mai un corpo umano sveglio senza che con esso siano poste al contempo sensazioni o sentimenti. Certo, nell’osservare un uomo sveglio posso dimenticare quali sensazioni e sentimenti gli appartengono nel momento in cui lo sto osservando, oppure mi posso abbandonare ai pensieri di un poeta senza pensare allo stesso tempo al poeta stesso (in quanto corpo umano).

74. Tutte le esperienze del linguaggio comune, quand’anche soddisfino la prima delle suddette condizioni, raramente soddisfano anche la seconda. Le esperienze ‘suono’, ‘raggio di sole’, ‘scomposizione della luce’, ecc. ad esempio

²⁰ Può restare inosservato, essere ignorato, ecc.

contengono sempre anche l'individuo umano che fa l'asserzione corrispondente; dunque nelle esperienze 'suono', 'raggio di sole', 'scomposizione della luce', ecc. si è *astratto* dall'individuo asserente che è incluso in quelle esperienze. Quando viene asserito come un'esperienza il vedere e ascoltare dell'uomo²¹ – ad esempio in questo modo: 'È un'esperienza che la maggior parte degli uomini non è cieca e sorda, ma può vedere e sentire' – allora in questa esperienza viene tralasciato che il vedere e sentire dell'uomo non si dà mai come esperienza senza che in essa vi sia al contempo un qualcosa che è visto o che è sentito (come un oggetto che brilla o una corda che vibra): dunque si è consapevolmente o inconsapevolmente *prescisso* da essi. L'esperienza 'lo zucchero è dolce' contiene allo stesso modo astrazioni, nella misura in cui, ad esempio, non *prescindiamo* solo dall'individuo umano che assapora lo zucchero, ma anche dal piacere o dispiacere che viene esperito insieme al 'sapore dolce'.

75. Questi esempi mostrano:

- 1) che le esperienze del linguaggio comune solitamente sono solo determinazioni parziali di una qualche esperienza concreta nel senso pieno del termine.
- 2) che le esperienze concrete in senso pieno si compongono sempre di una data molteplicità di determinazioni parziali.

76. Ora, laddove è possibile presupporre questa molteplicità nella sua interezza, l'esperienza dovrebbe anche essere definita "esperienza concreta in senso pieno" o, in breve, "esperienza completa".

Laddove invece questa condizione non è soddisfatta si dovrebbe parlare solo di "esperienze nel senso del linguaggio comune" in quanto determinazioni parziali di quell'esperienza completa o, in breve, di "esperienze parziali".

Nel prosieguo adopereremo queste due distinte denominazioni.

III.

77. Grazie alla distinzione che abbiamo fatto in precedenza (§ 21) sappiamo già che ogni "esperienza completa" deve costituire una molteplicità che è determinata innanzitutto in modo duplice. Difatti ogni "esperienza completa" si divide in due componenti principali: quel che di solito viene denominato come 'io' e quel che può essere denominato come l'"ambiente".

²¹ Se nel caso in questione si parli di 'esperienza' a torto o a ragione, per quel che qui ci interessa, è indifferente.

78. Se ora lasciamo da parte le relazioni tra il denominato-‘io’ e il suo ‘ambiente’ – cosa che può essere fatta senza pericolo – possiamo dire (in conformità con il § 24): vi possono essere “ipotesi” circa l’esperienza, ma non c’è nessuna esperienza (nel senso del linguaggio comune) che non sia o il denominato-‘io’ o il suo ‘ambiente’ (eventualmente una determinazione parziale del denominato-‘io’ o del suo ‘ambiente’) e – sia essa l’uno o l’altro – l’esperienza non può mai essere il denominato-‘io’ (o una determinazione parziale di esso) senza che l’‘ambiente’ sia contenuto in essa, né può essere mai l’‘ambiente’ (o una determinazione parziale di esso) senza che il denominato-‘io’ sia contenuto in essa.

Ovviamente nell’esperienza ‘io’ si può ben *astrarre* (*prescindere*) dall’‘ambiente’, e nell’esperienza ‘ambiente’ dall’‘io’; ma il denominato-‘io’ non si presenta mai senza ‘ambiente’, né tantomeno si presenta un’esperienza ‘ambiente’ senza che in essa non sia incluso anche il denominato-‘io’ (cfr. *supra*, § 73)²².

79. Ogni membro della coordinazione principale (cfr. § 24) contenuta nell’“esperienza completa” è a sua volta una molteplicità di determinazioni parziali, i cui elementi possono anch’essi essere esperienze nel senso del linguaggio comune – “esperienze parziali” – così come può esserlo ogni membro della coordinazione principale (cfr. § 76 sgg.).

80. Ciò che hanno in c o m u n e, logicamente parlando, il membro centrale (il denominato-‘io’) e i membri opposti (i componenti dell’ambiente) è, in certa misura, la determinazione generale di essere ‘fatti’ o ‘fattualità’. Le ‘mani dell’altro uomo’, il ‘piede di un animale’, il ‘tronco di un albero’ sono esperiti come ‘fatti’ nello stesso senso in cui lo sono le ‘estremità del proprio corpo’: quest’ultimo è una molteplicità di ‘fatti’ o ‘fattualità’ così come lo è ad esempio l’‘albero’.

81. Ciò che hanno di diverso il denominato-‘io’ e i componenti del suo ‘ambiente’ consiste in ciò, che – osservata dal mio punto di vista – nell’esperienza ‘io’²³ sono racchiuse molte più esperienze (nel senso del linguaggio comune) di quante non ve ne siano nell’esperienza ‘albero’, ‘pietra’, ecc.: l’esperienza ‘io’, oltre al c o r p o e ai suoi organi, contiene sempre anche s e n t i m e n t i di tipo piacevole o sgradevole, e p e n s i e r i riferiti o a componenti dell’ambiente che un tempo erano presenti e ora sono assenti, oppure a senti-

²² Cfr. *Weltbegriff*, § 147: «Esattamente come io sono nella mia esperienza, ovvero l’esperienza a cui appartiene il mio io, anche l’albero è nella mia esperienza. Io esperisco l’albero nello stesso identico senso in cui esperisco me stesso, come appartenente ad un’esperienza; e quando dico: io esperisco l’albero, ciò dovrebbe significare solo: un’esperienza consiste di un variegato complesso di elementi “io” e di un altro complesso di elementi meno variegato “albero”». Sull’espressione “complesso di elementi” cfr. *infra*, § 87.

²³ Cfr. la seconda nota al § 21.

menti che, nel momento in cui quei componenti dell'ambiente erano ancora presenti, erano stati una determinazione parziale di quelle esperienze, mentre ora che quei componenti dell'ambiente sono 'pensati' costituiscono un'esperienza assieme a questi pensieri.

82. I sentimenti stessi possono essere a loro volta esperiti come qualcosa di fattuale, nel qual caso possono essere definiti come vissuti sensibilmente o, in breve, sensibili; mentre i fatti che compongono il nostro corpo o i componenti dell'ambiente, in quanto anche loro sono un che di fattuale, possono essere definiti come corporei.

83. In contrapposizione con quel fattuale costituito dai sentimenti, quel 'fattuale' o quei 'fatti' che sono definiti come 'corporei' e che costituiscono gli organi del corpo, il corpo come tutto e i componenti dell'ambiente vengono definiti come 'cose'.

L'altra forma in cui si presentano le esperienze (nel senso del linguaggio comune) dei sentimenti, in contrapposizione con quella del fattuale, è il mentale. Sono i sentimenti che 'risuonano' nei pensieri: i ricordi di sentimenti; oppure quelli che, non essendo stati in precedenza vividi sensibilmente, rappresentano solo una 'assonanza' con essi: le fantasie di sentimenti. In questa forma i sentimenti possono essere denominati non-sensibili.

85. Allo stesso modo, ciò che in un dato momento era una cosa presente, in un momento successivo, in cui non è più presente, può essere ancora esperito come pensiero: se vi è un determinato legame con la cosa un tempo presente, si parla allora di ricordo di cose; senza questo legame, di fantasia di cose, nel qual caso viene definito come un qualcosa di non-corporeo.

86. I sentimenti 'piacere-dispiacere' caratterizzano tanto le cose quanto i pensieri come piacevoli o sgradevoli, deliziosi o fastidiosi, ecc.; ma essi non sono le uniche esperienze (parziali) grazie alle quali altre esperienze (parziali) possono essere *caratterizzate* in modo simile a come accade attraverso i sentimenti 'piacere-dispiacere', seppur tramite valori diversi. Questi valori diversi che possono caratterizzare in modo analogo ai sentimenti 'piacere-dispiacere' sono ad esempio l'essere 'noto' o 'insolito', ecc. Questo tipo di esperienze (nel senso del linguaggio comune) che sono in grado di *caratterizzare* nel modo suddetto le definiamo come sentimenti in senso lato o, più semplicemente, come caratteri.

87. Viceversa, tutte le esperienze (nel senso del linguaggio comune) che solitamente costituiscono il fondamento per i caratteri – quali colori, suoni, sapori, ecc. – le definiamo come elementi; di conseguenza le esperienze (nel senso del linguaggio comune) che abbiamo già definito come cose e pensieri,

nella misura in cui sono costituite da una molteplicità di elementi, le definiamo complessi di elementi.

88. Quando parliamo di ‘componenti dell’ambiente’ o del nostro ‘io’, di ‘pensieri’ o di ‘fatti’, di ‘colori’ o di ‘piacere-dispiacere’, ecc. semplicemente come di esperienze, allora con ciò si intendono sempre e solo le esperienze nel senso del linguaggio comune, ovvero le “esperienze parziali” e non l’“esperienza completa”: infatti in questi casi nei ‘componenti dell’ambiente’ si *prescinde* dall’‘io’, nell’‘io’ dai ‘componenti dell’ambiente’, nei ‘pensieri’ dai ‘fatti’ loro contemporanei (per esempio il denominato-‘io’ incluso in essi) o, viceversa, nei ‘suoni’ dai ‘sentimenti’ concomitanti, nei ‘sentimenti’ dagli elementi che essi caratterizzano. Ogni “esperienza completa” è tuttavia una molteplicità (vedi § 75 sgg.) che si compone (questa espressione va intesa in senso logico) di tutte queste determinazioni parziali.

89. Con la divisione logica dell’“esperienza completa” in membro centrale e membro opposto (divisione “logica” in quanto una separazione effettiva è impensabile) e con la composizione logica del membro centrale e del suo membro opposto a formare una coordinazione principale (composizione “logica” perché ciò che non è mai stato effettivamente separato non può nemmeno essere effettivamente composto) si ottiene la descrizione più generale dell’“esperienza completa”; ogni esperienza nel senso del linguaggio comune – ogni “esperienza parziale” – è così già determinata nel senso più generale possibile. Ma non per questo alcuna “esperienza parziale”, così come la intende il linguaggio comune, risulta con ciò già *conosciuta*.

90. Pertanto faremo meglio a considerare la coordinazione principale con i suoi due membri come la determinazione *formale* più generale dell’“esperienza completa”, ovvero come la determinazione dell’“esperienza completa” secondo la sua *forma generale*, e faremo meglio a considerare tutto ciò che rende *conosciuta* l’“esperienza parziale”, l’esperienza nel senso del linguaggio comune, come la determinazione *materiale* dell’“esperienza completa”, ovvero come la determinazione di essa secondo il suo *contenuto* – laddove le espressioni “determinazione materiale” e “contenuto” sono intese in senso stretto.

91. E poiché è per l’appunto la determinazione delle esperienze (nel senso del linguaggio comune) in quanto ‘cose’ o ‘sentimenti’, ‘fatti’ o ‘pensieri’, ecc. che rende *conosciute* le esperienze stesse – quanto meno in generale –, dobbiamo considerare le nostre “esperienze parziali”, le esperienze nel senso del linguaggio comune, come le determinazioni **materiali** dell’“esperienza completa”, ovvero come le determinazioni di essa secondo i suoi **contenuti**.

IV.

92. Se ora domandiamo delle “esperienze” che costituiscono l’oggetto della psicologia (§ 68), le dovremo cercare innanzitutto tra le esperienze nel senso del linguaggio comune, tra le “esperienze parziali”; infatti la psicologia ha senza dubbio a che fare immediatamente con esperienze che costituiscono una determinazione *materiale* dell’“esperienza completa”, ovvero che costituiscono un *contenuto* dell’“esperienza completa”, e queste sono per l’appunto le esperienze nel senso del linguaggio comune. Sotto questo aspetto la psicologia empirica – in quanto scienza particolare – non si comporterà diversamente da tutte le altre scienze particolari, le quali hanno come oggetto immediato certi generi che sono gruppi di esperienze nel senso del linguaggio comune, e ciò significa per l’appunto: una o più determinazioni materiali dell’“esperienza completa” (prescindendo da altre determinazioni materiali); e nella misura in cui – grazie alla descrizione delle caratteristiche e delle connessioni di quelle esperienze nel senso del linguaggio comune che loro (le scienze particolari) si sono scelte in modo particolare – esse cercano di determinare in modo sempre più completo, esatto e semplice anche i *contenuti* dell’“esperienza completa”, ecco che tutte le scienze particolari lavorano in modo consapevole o inconsapevole anche a determinare il contenuto dell’“esperienza completa” stessa nel modo più completo, esatto e semplice possibile.

93. Per la comodità del lettore ordino in una tabella le “esperienze parziali” – le esperienze nel senso del linguaggio comune – che più ci interessano per i nostri scopi²⁴:

	A. Elementi, complessi di elementi:	B. Caratteri:
I. Fatti, fattuale:	Cose corporee	Sentimenti sensibili (in senso lato)
II. Pensieri, mentale:	Ricordi e fantasie non corporei di cose	Ricordi e fantasie non sensibili di sentimenti

²⁴ Anche in questo caso posso prescindere dall’“immagine postuma”, ecc.

b. L'esperienza in quanto dipendente dall'individuo

I.

94. Esaminiamo ora la nostra semplice tabella (§ 93) dal punto di vista del nostro compito particolare, cominciando con i 'fatti' e il 'fattuale'.

Tra gli elementi e i complessi di elementi bisogna annoverare in primo luogo le 'cose corporee'. Poiché queste sono i componenti dell'ambiente e il proprio corpo con i suoi organi, ma anche gli altri uomini nella misura in cui sono determinati allo stesso modo dei componenti dell'ambiente, i quali sono tutti assegnati alla fisica, alla chimica, alla botanica, alla zoologia, alla fisiologia, ecc. come loro oggetti particolari, allora ecco che la nostra domanda sembra trovare immediatamente una risposta: tutte le cose corporee con le loro proprietà, stati, connessioni, funzioni, o – più in generale – il 'mondo corporeo' (se si tiene in considerazione l'individuo corporeo concreto) o la 'materia' (se non lo si tiene in considerazione, e dunque se si parla in modo del tutto astratto) in quanto tali non sarebbero oggetto della psicologia.

95. Ai 'fatti' e al 'fattuale' appartengono in secondo luogo i 'sentimenti' in senso lato, nella misura in cui essi sono vissuti sensibilmente, ovvero i sentimenti sensibili (in senso lato).

Come si è inclini a escludere le cose corporee *eo ipso* dalla psicologia, così si è inclini ad assegnare i sentimenti *eo ipso* alla psicologia come suo oggetto. E tuttavia dovrebbero protestare contro questa assegnazione tutti quei teosofi e filosofi che hanno assunto qualcosa come un 'amore divino come fondamento del mondo' oppure una 'volontà assolutamente originaria come cosa in sé'. E in effetti, poiché quell'amore divino o questa volontà originaria – in quanto antecedenti metafisici – dovrebbero essere il presupposto dell'individuo umano empirico, allora non possono essere essi stessi gli oggetti della psicologia empirica, dal momento che come suoi oggetti possono valere solo le esperienze, ovvero le esperienze contenute nella coordinazione principale.

96. Se ciò nonostante i concetti dell'amore che crea il mondo o della volontà che è l'essenza del mondo vengono sottoposti a trattazione attraverso il metodo psicologico, allora essi per ciò stesso non sono più intesi in un qualche modo come il presupposto dell'individuo umano ma, al contrario, sono gli individui umani ad essere pensati in qualche modo come il presupposto di quei concetti e di quei sentimenti²⁵, così che questi concetti ottengono un con-

²⁵ Non entro qui nella domanda se la volontà sia o meno riconducibile ai sentimenti in senso lato, per lo scopo

tenuto empirico. Già in ciò si evince quella relazione che costituisce il criterio di appartenenza alla psicologia e che emergerà in modo più chiaro tra poco.

II.

97. Passando ora ai ‘pensiери’ e al ‘mentale’ della nostra tabella, possiamo tranquillamente trattare insieme i ricordi e le fantasie di cose, e i ricordi e le fantasie di sentimenti: entrambi i tipi di contenuto dei ricordi e delle fantasie vengono assegnati incondizionatamente alla psicologia empirica come suoi oggetti.

Forse l’‘albero di fronte a noi’ non appartiene alla psicologia come suo oggetto, ma vi appartengono incondizionatamente il ‘pensiero dell’albero’ o il ‘concetto di albero’; allo stesso modo non è solo l’impressione sensibile determinata dal ‘fruscio dei rami dell’albero’ ad essere riconosciuta incondizionatamente come oggetto della psicologia, ma anche il ‘ripensare a quell’impressione’.

98. E tuttavia l’attribuzione del ‘mentale’, dei valori ‘non sensibili’ o, per dirla altrimenti, ‘ideali’, ‘spirituali’, ecc. alla psicologia non è così “incondizionata”. Le ‘idee’ di Platone erano entità di questo tipo ‘ideale’ (‘spirituale’, ‘non sensibile’) e ciò nonostante non erano oggetto della psicologia ma – posto che vi sia una simile “scienza” – della metafisica, al pari della ‘volontà’ di Schopenhauer; rendere le ‘idee’ platoniche oggetto della psicologia avrebbe voluto dire privarle della loro essenza propria.

99. Ma chiediamoci nuovamente: Perché le ‘idee’ platoniche, se prese nel senso dato loro da Platone, non sono oggetto della psicologia? Forse ci si aspetterebbe come risposta: “Perché la psicologia empirica in quanto tale ha a che fare con le esperienze e le ‘idee’ platoniche (nel senso di Platone) non sono esperienze”.

Per quanto questa risposta possa sembrare ovvia, essa non ci fornisce comunque la condizione sufficiente. Se bastasse solo la determinazione di “esperienza” per poter rendere qualcosa oggetto della psicologia, allora anche i movimenti delle foglie degli alberi, le oscillazioni della lampada di Galileo o del pendolo di Foucault, come tutti gli altri fenomeni fisici, fisiologici, geologici, ecc. sarebbero oggetto della psicologia.

fondamentale di queste riflessioni la risposta a questa domanda è irrilevante. Sul tema cfr. *Kritik der reinen Erfahrung*, vol. II, pp. 151 sgg.

100. Dunque le ‘idee’ platoniche non sono escluse dagli oggetti della psicologia perché non sono “esperienze”; ma per lo stesso motivo per cui sono esclusi dalla psicologia anche i movimenti delle foglie e le oscillazioni del pendolo, i quali sono “esperienze”: ovvero perché le ‘idee’ platoniche devono essere **indipendenti** da Platone così come le oscillazioni del pendolo erano indipendenti da Galileo o da Foucault.

101. Ora siamo in grado di vedere quale condizione deve aggiungersi al ‘mentale’ perché possa divenire oggetto della psicologia: l’essere-in-sé deve essere superato e al posto dell’isolamento deve subentrare la connessione con l’individuo umano che asserisce, al posto dell’indipendenza dall’individuo asserente deve subentrare la dipendenza da esso.

102. Quando considero le idee platoniche in quanto “costruzioni della fantasia” di Platone questa condizione è soddisfatta; così facendo le ‘idee’ platoniche smettono di essere ciò che le considerava Platone, ma per ciò stesso divengono immediatamente oggetto della psicologia.

Lo stesso vale per la ‘volontà’ di Schopenhauer: quando la considero come una cosiddetta “rappresentazione” che Schopenhauer si era fatto del ‘mondo’, ovvero come una forma particolare (tra le tante pensabili) in cui il ‘mondo’ può essere “pensato”, allora quella ‘volontà’ è posta in un rapporto di dipendenza rispetto a Schopenhauer, essa è un che di condizionato (nel senso della logica), tra le cui condizioni rientra per l’appunto anche Schopenhauer.

III.

103. E ora vediamo che persino l’albero di fronte a noi’, il ‘movimento delle foglie’ e il ‘mondo corporeo in movimento in generale’ possono divenire oggetto della psicologia: ovvero *nella misura in cui* possiamo pensarli in qualche modo in una connessione con l’individuo asserente e in questa connessione in qualche modo come (logicamente) dipendenti dalle determinazioni di questo individuo, di modo che, ad esempio, l’albero’ in quanto è un che di condizionato (in senso logico) può essere *determinato completamente* nelle sue condizioni solo prendendo in considerazione questa “dipendenza dall’individuo”.

104. Ma l’albero non ha un simile rapporto di dipendenza solo – per esempio – con il giardiniere che lo ha piantato e coltivato per certi scopi, ma anche e soprattutto con ogni “osservatore”: la connessione consiste allora in ciò, che l’albero costituisce una coordinazione principale con l’“osservatore”; la dipendenza (logica) consiste invece nel fatto che l’albero può essere membro oppo-

sto di questa coordinazione principale solo a partire dalla condizione (logica) che esso è il membro opposto di un membro centrale, il quale in questo caso è l'osservatore; alle condizioni (logiche), le quali sono le sole tramite cui l'albero può essere determinato completamente, appartiene anche l'individuo in quanto membro centrale di quella coordinazione principale il cui membro opposto è per l'appunto l'albero²⁶.

105. Allo stesso modo soddisfano il suddetto presupposto quelle esperienze (nel senso del linguaggio comune) che vengono definite più precisamente come 'pensieri' o 'sentimenti': nel complesso esse stanno in una connessione inscindibile con l'individuo che le "ha" e sono tutte in certa misura dipendenti da questo individuo.

106. In base alle nostre riflessioni qualunque oggetto di una scienza può essere oggetto anche della psicologia empirica quando soddisfi i seguenti presupposti:

che esso sia assunto come un'esperienza (nel senso del linguaggio comune); che questa esperienza sia in connessione con l'individuo rispetto al quale è assunta come un'esperienza; che questa connessione sia un rapporto di dipendenza (nel senso della logica) da quell'individuo; e in particolare una dipendenza tale che l'esperienza debba essere considerata come un qualcosa di condizionato (nel senso della logica) in relazione all'individuo in questione, di modo che essa possa essere determinata completamente nelle sue condizioni solo prendendo in considerazione quella dipendenza dall'individuo in questione.

IV.

107. Ma come la mettiamo ora con la coordinazione principale cui siamo approdati? Può diventare anche lei oggetto della psicologia?

In precedenza (§ 90) l'abbiamo definita come la determinazione formale più generale dell'"esperienza completa", come la sua forma generale. Ora, non c'è dubbio che anche questa forma generale dell'"esperienza completa" debba essere considerata come una determinazione parziale di essa,

²⁶ Per un approfondimento su questa dipendenza si veda il *Weltbegriff*.

che appartiene a sua volta anche al contenuto dell'“esperienza completa”, sebbene in questo caso il termine “contenuto” vada inteso *in senso lato*. Sotto questo aspetto l'inclusione della coordinazione principale tra gli oggetti della psicologia non presenta quindi alcuna difficoltà.

108. Essa però non presenta alcuna difficoltà nemmeno dal punto di vista dei suoi componenti, dal momento che in essa non è contenuto niente che non fosse già incluso nelle “esperienze nel senso del linguaggio comune” assegnate alla psicologia. La differenza risiede solo nella caratteristica direzione della sua astrazione (ovvero da ogni contenuto *particolare* dell'esperienza) e, in conseguenza di questa astrazione, nella sua generalità: dopotutto è proprio per questo che essa può essere designata come la “forma generale dell'esperienza completa”.

109. Pertanto anche la coordinazione principale può divenire oggetto della psicologia, nella misura in cui – in quanto contenuto di esperienza *astratto*, ma comunque in quanto contenuto di esperienza – essa può essere considerata dipendente dal rispettivo individuo allo stesso modo di ogni altro contenuto di esperienza.

V.

110. Prima di formulare il risultato delle nostre riflessioni volgiamo ancora una volta lo sguardo al rapporto (logico) che l'oggetto della psicologia ha con l'esperienza.

Se tutte le ‘esperienze’ possono divenire oggetto della psicologia empirica allora, viceversa, anche tutti gli oggetti della psicologia empirica soddisferebbero il presupposto di essere ‘esperienze’ in un senso legittimo del termine: le ‘cose corporee’ che costituiscono i componenti del nostro ambiente e il nostro corpo, le ‘gioie’ e le ‘sofferenze’, i ‘desideri’ e le ‘speranze’, ecc.

E per quanto riguarda i concetti come le ‘idee’ platoniche? Ora capiamo in che senso anche le ‘idee’ platoniche – sebbene il presupposto di essere “esperienza” di per sé solo non basterebbe a renderle oggetti della psicologia (cfr. *supra*, § 99) – possono ben essere denominate come “esperienze”, per l'appunto nella misura in cui divengono oggetti della psicologia: come il centauro non è un'esperienza, sebbene lo sia il *pensiero* ‘centauro’, così le ‘idee’ di Platone non sono esperienze, sebbene il *pensiero* di simili essenze in sé e per sé eternamente e immutabilmente vere sia un “esperienza”. Dunque, benché le ‘idee’ platoniche non siano un'esperienza nel senso della teoria della conoscenza di Platone, esse devono comunque essere denominate come “esperien-

ze” quando le si descrive analiticamente così come si danno: ovvero come “pensieri” di Platone²⁷.

111. Dopo che l’“esperienza completa” è stata divisa (logicamente) in membro centrale e membro opposto di una coordinazione principale, dopo che la coordinazione principale stessa è stata inclusa tra i contenuti di esperienza, e dopo che quei valori che sono “non-empirici” nel senso della teoria della conoscenza sono stati caratterizzati come ‘esperienze’ nel senso di una determinazione meramente analitica, la risposta alla nostra domanda circa l’oggetto della psicologia può essere così riassunta:

Oggetto della psicologia empirica è ogni esperienza nella misura in cui, nel senso in cui è esperienza, viene considerata **come dipendente dall’individuo** in relazione al quale è un’esperienza.

c. L’esperienza in quanto correlato dipendente del sistema C

I.

112. L’analisi della dipendenza dell’esperienza dall’individuo in relazione al quale essa è un’esperienza – non è necessario che lo illustri qui per la prima volta – conduce al sistema nervoso centrale, ovvero al sistema C, dell’individuo in questione, in quanto esso è ciò da cui tutte le esperienze, nella misura in cui dipendono dall’individuo, sono immediatamente condizionate (in senso logico)²⁸. Ciò significa che all’individuo – il quale è il

²⁷ *Kritik der reinen Erfahrung*, § 960 sgg. Ciò vale naturalmente anche per gli altri concetti il cui contenuto si possa definire come ‘inesperibile’ in senso “gnoseologico”, ad esempio lo stesso concetto di ‘anima’.

²⁸ *Kritik*, § 69 sgg. Se seguo una struttura del sistema nervoso (ad esempio il nervo ottico) dalla sua più estrema terminazione periferica, attraverso le fibre, fin dentro il cervello, e ancora oltre, allora giungerò a un sottosistema del sistema nervoso da cui il contenuto di asserzione in definitiva dipende direttamente, ovvero che non può più essere assunto come soppresso (in via sperimentale o patologicamente) senza con ciò dover assumere che vengano meno anche i contenuti di asserzione dipendenti da esso, per l’appunto in quanto dipendenti da esso. Questo sottosistema del sistema nervoso che raccoglie in sé le variazioni afferenti dalla periferia e che ripartisce le variazioni che vengono inviate alla periferia, viene definito “sistema C”.

Sarebbe inoltre consigliabile differenziare ancor più precisamente i termini per indicare le condizioni per l’esperienza (ovvero per i contenuti di asserzioni), così che – nella misura in cui si prende in considerazione il sottosistema del sistema nervoso in quanto *organo corporeo* – si impieghi l’espressione “sistema C”, mentre quando viene presupposto il sottosistema del sistema nervoso in quanto *incarnazione delle precondizioni sistematiche* delle variazioni dell’organo corporeo, ci si serva semplicemente del simbolo “C” (cfr. *Kritik*, § 95, § 100 sg.). [Il realizzarsi di una data variazione all’interno del cervello, tra tutte quelle possibili, è dato da un lato dallo stato del cervello stesso, ovvero dall’«insieme delle precondizioni sistematiche», e dall’altro dal presentarsi di uno stimolo quale «condizione complementare (*Mitbedingung*)» (cfr. *Kritik*, § 54). Dunque per indicare il cervello in quanto organo

complesso più ampio a cui sono inizialmente riferite le esperienze in quanto suoi correlati dipendenti – si *sostituisce* il complesso meno ampio rappresentato dal sistema C²⁹.

113. Pertanto il risultato della nostra indagine può essere formulato ancor più brevemente come segue:

Oggetto della psicologia è l'esperienza in generale in quanto dipendente dal sistema C.

114. Il contenuto di questa proposizione non è tuttavia da considerare come una primaria “determinazione dell'oggetto”, bensì già come un risultato della psicologia empirica³⁰.

II.

115. In conclusione ci basterà semplicemente ricordare che sarebbe inutile cercare di ricollocare nuovamente *nel* cervello le ‘cose corporee’ in quanto ‘*percezioni*’ e i ‘pensieri non corporei’ in quanto ‘*rappresentazioni*’ per mezzo dell'analisi della dipendenza dell'esperienza dall'individuo, ovvero tramite la dipendenza di ogni esperienza dal cervello (sistema C), oppure cercare di dimostrare in un secondo momento, a partire da questa dipendenza dal cervello determinata analiticamente, il loro ‘essere interno’, o che le esperienze sono ‘*stati nel cervello*’ o ‘*funzioni*’ (psicologiche, psichiche, psicofisiche) del cervello. La più esatta dimostrazione sperimentale che, ad esempio, il più semplice ‘colore’ o il più complesso ‘dispiacere’ dipende da una *determinata variazione del sistema C* di un “individuo che è oggetto di indagine” dimostra solo che all'individuo – nel momento in cui esso viene compreso come la condizione per quel ‘colore’ o ‘dispiacere’ – si *sostituisce* questa *determinata variazione del sistema C*; e tutte le dimostrazioni di questo tipo non ammettono altra interpretazione logicamente giustificata se non che, per l'“individuo oggetto di indagine”, il ‘colore’ o ‘dispiacere’ in questione sono componenti del membro centrale o del membro opposto di

biologico Avenarius usa il termine “sistema C”, per indicare invece il cervello in quanto da un punto di vista *logico* costituisce un insieme di condizioni per una data variazione egli ricorre alla lettera “C”.]

²⁹ *Weltbegriff*, § 158 sgg. [Nella dipendenza tra individuo e vissuti o, più precisamente, tra “determinate variazioni del sistema C” e “contenuti di asserzioni”, le prime costituiscono il «correlato indipendente (*die Unabhängige*)» e i secondi il «correlato dipendente (*die Abhängige*)» (cfr. *Kritik*, § 81).]

³⁰ In accordo con lo scopo particolare di queste *Osservazioni*, non ho bisogno di soffermarmi su qualche eventuale concezione apparentemente affine alla mia, che ovviamente sia comparsa prima di questo componimento, ma dopo la pubblicazione della *Critica dell'esperienza pura* e del *Concetto umano di mondo*.

quella coordinazione principale di cui l'“individuo oggetto di indagine” viene assunto come il membro centrale, nello stesso senso in cui lo sperimentatore lo è in quella coordinazione principale a cui lui stesso appartiene come membro centrale³¹.

116. L'altra interpretazione, secondo cui il cervello sarebbe la sede fisica dell'“anima”, delle ‘sensazioni di colori’, ecc. oppure il loro organo fisiologico, per cui esse sarebbero qualcosa come le ‘funzioni psichiche del cervello’, questa interpretazione logicamente ingiustificata della dipendenza dei ‘colori’, ‘sentimenti’, ecc. dal cervello non è la ragione dell'introiezione, ma la sua conseguenza. L'introiezione è più antica della scoperta del cervello come sede dell'“anima”, come *organo* delle ‘sensazioni’; non è la conoscenza della connessione funzionale tra i ‘colori’, ‘sentimenti’, ecc. e le variazioni di stato del cervello ad avere determinato l'introduzione dei ‘colori’, ‘sentimenti’, ecc. nel cervello, ma il contrario: l'introduzione delle ‘sensazioni’ nel cervello ha fatto sì che i nervi sensori periferici diventassero i mediatori e il sistema nervoso centrale il *luogo* e l'*organo* delle ‘impressioni dei sensi’.

³¹ *Weltbegriff*, § 158 sgg.

Terzo articolo

2. L'oggetto della psicologia empirica e i concetti del dualismo metafisico

a. L'“esperienza completa” non è né ‘psichica’ né ‘fisica’

I.

117. La nostra indagine dell'oggetto della psicologia empirica, al di là della sua determinazione in positivo, ha ottenuto anche un risultato negativo: l'oggetto della psicologia non è una qualche sorta di ‘psichico’ nel senso di una essenza particolare e dualistica, o nel senso di uno dei lati dell'“esistente” quanto meno concettualmente contrapposto all'altro lato di esso, oppure anche solo nel senso di un tipo peculiare di esperienza che sia ben distinguibile dal resto dell'esperienza. Tutto ciò che il dualismo metafisico cerca di fissare come tale distinta, peculiare, autonoma o anche solo derivata ‘entità dello psichico’, di fronte a un esame critico si dissolve in un nulla in quanto vuota costruzione fantastica dell'introspezione.

Forse le considerazioni seguenti serviranno a confermare questo risultato negativo dell'indagine svolta finora.

118. Se si prende come punto di partenza della filosofia il concetto naturale di mondo, allora per ciò stesso l'“esperienza completa” (§ 76) è determinata quale oggetto naturale della costruzione concettuale della filosofia. Se si mantiene l'“esperienza completa” al riparo da tutte le falsificazioni, come quelle che la minacciano da parte dell'introspezione, allora anche il concetto di mondo resta libero da tutti i dualismi metafisici. Tra questi dualismi da eliminare vi è innanzitutto la contrapposizione assoluta tra ‘corpo e anima’, ‘materia e spirito’ o, in breve, tra ‘fisico e psichico’. Questa contrapposizione è assente all'interno della pura “esperienza completa”, in quanto nel campo dell'“esperienza completa” non falsificata non si danno né ‘fisico’ né ‘psichico’ quali concetti metafisici assoluti.

119. Ma il ‘fisico’, la ‘materia’, quale concetto metafisico assoluto non si dà all'interno dell'“esperienza completa” purificata perché la ‘materia’ in quel concetto è solo un astratto: essa sarebbe la totalità dei membri opposti astra-

endo da qualunque membro centrale. Ma come nella coordinazione principale, e ciò significa: nell'“esperienza completa”, è impensabile un membro opposto senza un membro centrale, così anche una ‘materia’ quale concetto metafisico assoluto è una totale assurdit .

II.

120. Che all'interno della pura “esperienza completa” non si dia nemmeno alcuno ‘psichico’, quale essere particolare in senso dualistico,   altrettanto semplice da mostrare.

In primo luogo bisogna ricordare che, per esempio, l'‘albero’ in quanto ‘pensiero non corporeo’ non   in alcun modo “pi  comprensibile”, e nemmeno in alcun modo “pi  stupefacente”, dell'‘albero’ in quanto ‘fatto’, in quanto ‘cosa corporea’. Pertanto, solo per una forma di ingenuit  ascientifica la supposta differenza dualistica tra ‘fisico’ e ‘psichico’ potrebbe servire di per s  a una qualche forma di “comprensione concettuale”.

121. Per la semplice “descrizione”, tra l'‘albero’ in quanto ‘cosa corporea’ e l'‘albero’ in quanto ‘pensiero non corporeo’ vi   certamente una differenza altamente significativa³², ma questa differenza non   in alcun modo quella che separa ‘fisico’ e ‘psichico’ in modo assoluto. In generale l'‘albero’ in quanto ‘cosa corporea’ e l'‘albero’ in quanto ‘pensiero non corporeo’ si rapportano tra di loro in modo tale che per un individuo in un momento antecedente l'‘albero’ in quanto ‘cosa corporea’ costituisce una p r i m a “esperienza” (nel senso del linguaggio comune) e poi, in un momento successivo, l'‘albero’ in quanto “apparizione successiva” o “riapparizione”³³ della precedente ‘cosa corporea’   una s e c o n d a “esperienza” (nel senso del linguaggio comune), per l'appunto: un ‘pensiero non corporeo’. Se l'‘albero’ in quanto ‘cosa corporea’ e l'‘albero’ in quanto ‘pensiero non corporeo’ fossero qualcosa di assolutamente differente, come lo sono ‘fisico’ e ‘psichico’ in senso metafisico, nell'‘albero’ in quanto ‘cosa corporea’ e nell'‘albero’ in quanto ‘pensiero non corporeo’ non avremmo due “esperienze” specificamente differenti, ma due “esperienze” *toto genere* differenti, delle quali per  l'una (il ‘pensiero non corporeo’) sarebbe nondimeno in un rapporto di apparizione s u c c e s s i v a o di riapparizione rispetto all'altra (la ‘cosa corporea’). Ora, una di queste “esperienze” (il ‘pen-

³² Cfr. *supra*, § 46 e *Weltbegriff*, § 141.

³³ Cfr. *Kritik*, vol. II, § 515.

siero non corporeo'), in questa sua dipendenza dall'altra esperienza (la 'cosa corporea'), non potrebbe mai essere determinata sufficientemente nelle sue condizioni se tra le due "esperienze" (nel senso del linguaggio comune) vi fosse quel baratro incolmabile che l'assoluta differenza tra 'fisico' e 'psichico' in senso metafisico-dualistico tenta costantemente di scavare all'interno dell'unitaria "esperienza completa"³⁴.

122. Poiché tra la 'cosa corporea' e il 'pensiero non corporeo' non c'è alcuna differenza assoluta in senso metafisico, allora è del tutto uguale, ovvero ugualmente inconsistente, se si vogliono annoverare le 'cose corporee' tra lo 'psichico' oppure no. In caso affermativo, allo 'psichico' non resta alcun "tipo *peculiare* e distinguibile di esperienza", in caso contrario si possono definire i 'pensieri non corporei' come 'psichici' nel senso di un "tipo *peculiare* e distinguibile di esperienza" solo grazie a un atto arbitrario (cfr. *supra*, § 117).

III.

123. Ci rimane ancora da mettere in guardia dal voler trasportare sul terreno della pura "esperienza completa" un modo di procedere che almeno nel pensiero introiezionistico sembra portare i frutti desiderati. All'interno della concezione dell'introeiezione si potrebbe dire: "L'altro uomo sarà pure un meccanismo oltremodo complicato, ma è certamente 'anche qualcos'altro': questo 'altro' è lo 'psichico'. Ora, anche l'empiriocriticismo ammette che in relazione ai movimenti dell'altro uomo vi sia da assumere anche un 'significato più-che-meccanico': ebbene, questo 'significato più che meccanico' è per l'appunto lo 'psichico'".

No! Il "più" nel concetto del 'più-che-meccanico' non è mai in alcun modo lo 'psichico' in senso metafisico-dualistico: infatti, quando io in un momento successivo rimuovo questo "più" che ho attribuito all'altro uomo in movimento, allora l'altro uomo in movimento rimane quale mero membro opposto; e quando io riaggiungo nuovamente questo "più", allora ottengo solo l'uomo in movimento in quanto membro centrale: ma, come nella pura "esperienza completa" in generale non c'è alcuno 'psichico' in senso metafisico-dualistico, così non c'è niente di simile nemmeno in particolare nel membro centrale puramente inteso.

³⁴ Il rapporto di dipendenza del 'pensiero non corporeo' dalla 'cosa corporea' diviene ancor più chiaro se si prende in considerazione anche l'"immagine postuma", che costituisce una sorta di forma intermedia tra queste due "esperienze".

b. La differenza tra 'senziente' e 'non senziente'

I.

124. Un analogo tentativo di salvare lo 'psichico' quale essenza particolare si nasconde nella domanda: Qual è la differenza tra me e ciò che è non senziente, ad esempio un componente privo di vita del mio ambiente?

La differenza cercata viene quindi così interpretata: 'Io sento la puntura dell'ago, quel componente dell'ambiente privo di vita non la sente'. E non è difficile indovinare che il senso della domanda risiede nella risposta che è implicita nella domanda stessa: 'Il fatto che io sento la puntura dell'ago, questo è lo psichico!'.

125. Ora constatiamo due cose:

- 1) Nella domanda circa la differenza tra me il 'componente dell'ambiente morto' e non senziente, l'assenza di sensazioni del 'componente dell'ambiente morto' è semplicemente presupposta.
- 2) A questa domanda, ammesso che vi si debba dare risposta, bisogna rispondere solo dal mio punto di vista spaziale, che non può essere mai abbandonato, e solo attraverso il confronto tra i due membri messi in contrapposizione: l' 'io' senziente in relazione alla punta dell'ago e il 'componente dell'ambiente privo di vita' e non senziente in relazione alla punta dell'ago.

126. Cosa significa dunque che 'Il componente dell'ambiente non sente la punta dell'ago'? Assumiamo – e questo è ancora l'assunto logicamente più conveniente che possiamo fare – che il senso di questa proposizione sia puramente negativo: viene negato che il 'componente dell'ambiente privo di vita' senta la punta dell'ago, e questo significa più esattamente: viene negato che quel 'componente del mio ambiente' senta la punta dell'ago nello stesso senso in cui la sento io.

Per comprendere il significato di questa negazione dobbiamo riflettere sul significato della proposizione positiva 'Io sento la puntura dell'ago'. Ma questa significa: che nella coordinazione principale 'individuo-ago' l' 'individuo' è membro centrale e l' 'ago' è membro opposto; che l'individuo è un denominato- 'io'; che il denominato- 'io' è una molteplicità composta in un certo modo di 'fatti' e 'pensieri'; che nel momento in cui l'ago penetra nella pelle questa molteplicità viene aumentata di un elemento *puntura* (caratterizzato come *doloroso*)³⁵.

³⁵ Cfr. *Weltbegriff*, § 141.

127. E cosa significherebbe che ‘Il componente dell’ambiente privo di vita sente la punta dell’ago’? Significherebbe che il ‘componente dell’ambiente privo di vita’ è un essere come me, ovvero che esso – osservato dal mio punto di vista spaziale – costituisce una seconda coordinazione principale, in cui l’ago è il membro opposto ed esso stesso è il membro centrale.

128. Di conseguenza dire che ‘Il componente dell’ambiente privo di vita non sente la punta dell’ago’ non significherà altro se non che – osservato dal mio punto di vista spaziale – il ‘componente dell’ambiente privo di vita’ non deve essere assunto come membro centrale di una seconda coordinazione principale, di cui l’ago costituirebbe il membro opposto rispetto a quel componente dell’ambiente.

129. La domanda circa la differenza tra me e il ‘componente dell’ambiente privo di vita’ non senziente – quando non si smarrisce quel punto di vista spaziale che non può mai essere abbandonato e che costituisce il solo dal quale quella domanda possa essere posta e dal quale debba trovare risposta –, quella domanda diviene dunque la seguente: ‘Qual è, osservata dal mio punto di vista spaziale, la differenza tra un membro centrale e un membro opposto che può essere assunto solo come tale, ovvero che non viene assunto anche come membro centrale di una seconda coordinazione principale³⁶?’

130. Chiaramente la domanda circa la differenza tra membro centrale e mero membro opposto, così come essa viene posta dal mio punto di vista spaziale, può trovare risposta solo attraverso un confronto fatto dal mio punto di vista spaziale.

Ricordiamo innanzitutto che il nostro concetto naturale di mondo contiene due componenti dal diverso valore logico: una molteplicità di contenuti effettivamente trovati e una ipotesi (si veda *supra*, § 20). Se io, in quanto membro centrale, mi confronto con il ‘componente dell’ambiente privo di vita’ in quanto *mero* membro opposto, fintanto che la differenza riguarda ciò che è effettivamente trovato riguardo a me stesso e al ‘componente dell’ambiente privo di vita’, allora trovo una differenza nella grandezza, nel peso, nel colore, nella forma, ecc. È immediatamente chiaro che queste differenze non riguardano la domanda che ci interessa.

131. Per ottenere quella differenza che ci interessa devo quindi passare all’*ipotesi* che è racchiusa nel mio concetto naturale di mondo. Il contenuto di

³⁶ Su questo si veda *supra*, § 123.

essa consiste in ciò, che il membro opposto di una coordinazione principale, a cui io stesso appartengo in quanto membro centrale, viene assunto allo stesso tempo in una seconda coordinazione principale e come membro centrale nello stesso senso in cui lo sono io. Ora, il senso effettivo del presupposto secondo cui il 'componente dell'ambiente' non sente la punta dell'ago è per l'appunto che il 'componente dell'ambiente privo di vita' in relazione all'ago non è un membro centrale. L'esigenza di confrontare me stesso e il 'componente dell'ambiente privo di vita' non soltanto rispetto a ciò che è effettivamente trovato riguardo a me stesso e a quel componente del mio ambiente racchiude dunque già l'ipotesi che il 'componente dell'ambiente privo di vita' non sia un "mero membro opposto" e contraddice dunque il presupposto che esso sia un "mero membro opposto". Dunque, poiché la domanda circa un'altra differenza rispetto a quella contenuta nell'effettivamente trovato presenta una contraddizione fondamentale, ne consegue che quella differenza che dovrebbe essere presa in esame dalla domanda che abbiamo posto non può essere affatto trattata.

II.

132. In precedenza (§ 126) siamo partiti dall'assunto che il senso della proposizione 'Il componente dell'ambiente non sente la punta dell'ago' sia esclusivamente negativo; e questo assunto era quello relativamente più conveniente da un punto di vista logico. In realtà, nella stragrande maggioranza di coloro che pongono questa domanda, sullo sfondo si nasconde nondimeno un pensiero positivo. Ci "si è posti sul punto di vista del 'componente dell'ambiente privo di vita'" e proprio per questo si è pensato anche un qualcosa di positivo nel suo 'non sentire la punta dell'ago'. Ovvero questo: che il 'componente dell'ambiente privo di vita' non sente la puntura allo stesso modo in cui noi stessi non la sentiamo quando dormiamo, quando siamo narcotizzati o in caso di soppressione del nervo tattile.

133. Questo senso positivo di quella proposizione negativa si ottiene da una situazione ancor più problematica da un punto di vista logico, in quanto colui che si pone la domanda circa la differenza tra 'se stesso' e il 'componente dell'ambiente morto e privo di sensazioni' – nello stesso momento in cui spera di dedurre un'essenza particolare, lo 'psichico', a partire dalla presupposta differenza fondamentale tra 'se stesso' e il 'componente dell'ambiente privo di vita' – porta avanti l'equiparazione 'Il componente dell'ambiente è un essere come me' e così facendo rimuove nuovamente quella differenza fondamentale.

III.

134. Ora, una semplice ma non meno fortunata variante di questo tentativo di fondare un'essenza particolare dello 'psichico' è costituita da questa versione: benché la differenza di grandezza, peso, colore, forma, ecc. non sia chiamata in causa dalla domanda circa la differenza tra me e il 'componente dell'ambiente privo di vita' e non senziente, tuttavia non è affatto a questa differenza *esteriore* che ci si riferirebbe, quello che si intenderebbe sarebbe naturalmente la differenza *interiore* tra se stessi e il 'componente dell'ambiente privo di vita'.

Anche in questa formulazione la domanda decisiva in realtà sarebbe ancora posta a partire dal punto di vista spaziale che adottiamo inevitabilmente nei confronti dei componenti dell'ambiente, e dovrebbe avere risposta a partire da questo punto di vista spaziale e tramite un confronto: ma dal confronto più accurato possibile tra l'interno di me stesso e l'interno del 'componente dell'ambiente privo di vita' risulterebbe certamente una grandissima differenza di costituzione, ma non si otterrebbe mai la più piccola differenza tra me stesso e la presupposta assenza di sensazioni di quel componente dell'ambiente.

135. Tuttavia, poiché bisogna assumere che colui che pone la domanda abbia previsto da sé questo insuccesso del confronto, di conseguenza si può assumere anche che egli in effetti non avesse inteso l' 'interno' nel senso di una reale determinazione spaziale. Ora, in quale senso egli lo avesse inteso lo sappiamo già grazie alle nostre considerazioni precedenti. Dunque in questo caso colui che domanda ha aggiunto all'errore generale – quello per cui con la sua domanda il componente dell'ambiente, che dovrebbe essere pensato come mero membro opposto, è già pensato come membro centrale – anche il secondo errore particolare di aver determinato il 'componente dell'ambiente privo di vita' in quanto membro centrale in senso introiezionistico.

136. In base a quanto detto la domanda "Qual è la differenza tra me e ciò che è privo di sensazioni, ad esempio un 'componente dell'ambiente privo di vita'" otterrebbe una risposta anche *da parte nostra*, ovvero che questa domanda non ha alcun senso logico legittimo.

c. Il 'fondamento' dello 'psichico'

I.

137. Come ultimo tentativo per salvare lo 'psichico' quale essenza particolare in senso metafisico-dualistico ci si serve di una vaga rappresentazione

che può essere interpretata come una sopravvivenza del concetto di ‘anima’: la rappresentazione di uno specifico ‘fondamento’ dell’anima, di un qualcosa che ‘è alla base’ dello ‘psichico in quanto tale’, ecc. Si può notare questo tentativo nella domanda: Cosa *fa sì* che io senta la puntura mentre il componente dell’ambiente privo di vita no? **Q u e s t o** è ciò che si intende quando si parla di ‘psichico’!

Questa domanda *potrebbe* avere un senso, ma nel modo in cui viene generalmente posta anch’essa è soltanto una erronea variante delle domande che abbiamo precedentemente discusso e, come queste ultime, non ha nessun senso di una qualche utilità. Nella sua formulazione usuale essa non significa altro se non il voler utilizzare ciò che è ignoto e malinteso come misura delle determinazioni che dovrebbero essere scientifiche. “Ciò che è ignoto”, in quanto anche in questo caso il noto – l’“esperienza”: *puntura dolorosa* – dovrebbe essere riportato all’ignoto, ovvero al ‘componente dell’ambiente privo di vita e non senziente’, che in quanto tale non si conosce e non si conoscerà mai, e che nel momento stesso in cui si pensa di conoscerlo si è già tramutato in un qualcosa di ‘senziente’³⁷. “Ciò che è malinteso”, in quanto anche qui entra in gioco la falsificazione introiezionistica, che trasforma il denominato-‘io’ in un ‘senziente’, mentre esso, in quanto membro centrale di una coordinazione principale, è solo un’“esperienza” tra altre “esperienze” (nel senso del linguaggio comune), ovvero i suoi membri opposti.

II.

138. Ora, affinché quest’ultima domanda possa avere o ottenere un senso utile dobbiamo innanzitutto formularla nel modo corretto. E ciò riguarda in primo luogo il senso della prima parte della domanda, ovvero la domanda: Cosa *fa sì* che i o senta la puntura?

Questo compito parziale si divide però immediatamente a sua volta in due altri compiti parziali: 1) Cosa significa ‘Io *sento* la puntura?’ e 2) cosa significa ‘Cosa *fa sì* che io senta la puntura?’.

139. La domanda racchiusa nel primo compito parziale trova immediatamente la sua risposta (conformemente al § 126) in ciò: che nella coordinazione principale ‘io-ago’ la molteplicità di elementi e caratteri denominata

³⁷ Cfr. *supra*, § 131 sgg. Questo mutamento è del tutto inevitabile: infatti questo “conoscere” sarebbe sempre e solo un “ricondurre a ciò che è noto”, ma ciò che è ‘noto’ in questo caso è per l’appunto l’‘io senziente’.

come ‘io’ viene aumentata di un elemento *puntura* (caratterizzato come *doloroso*).

III.

140. Dopo aver così risposto alla prima domanda, la seconda può essere formulata come segue: Cosa *fa sì* che nella coordinazione principale ‘io-ago’ la molteplicità di elementi e caratteri denominata come ‘io’ venga aumentata di un elemento *puntura* (caratterizzato come *doloroso*)?

In questa domanda viene riconosciuto che l’elemento *puntura* e il carattere *doloroso* di cui viene aumentato il denominato-‘io’ sono un che di *condizionato*. Pertanto dobbiamo domandare oltre:

- a) Qual è la condizione da cui dipende l’elemento ‘puntura’ caratterizzato come ‘doloroso’?
- b) In che senso l’elemento ‘puntura’ caratterizzato come ‘doloroso’ dipende da quella condizione?

141. Alla domanda “a” si risponde con la determinazione analitica della dipendenza della suddetta esperienza: L’elemento ‘puntura’ e la caratteristica ‘doloroso’ devono essere pensati come immediatamente dipendenti da una *determinata variazione del sistema C*³⁸.

142. Alla domanda “b” si risponde con la stessa determinazione analitica: Quando il denominato-‘io’ di una coordinazione principale assume il valore di sostituzione di una *determinata variazione del sistema C*, allora i valori che compongono la coordinazione principale, e dunque lo stesso denominato-‘io’, assumono il valore di determinati *elementi e caratteri*³⁹.

IV.

143. Ora è in certa misura possibile collegare la riformulazione corretta della domanda al § 137 con la riformulazione corretta della domanda al § 134: infatti, tramite il § 141, all’interno della riflessione è stato introdotto un valore analitico grazie al quale posso effettivamente confrontare dal mio punto di vista spaziale l’interno – ovvero (in senso propriamente spaziale) l’*interno* del ‘componente dell’ambiente privo di vita’ – con il m i o *interno*: ossia la **costituzione** del compo-

³⁸ *Weltbegriff*, § 158 sgg. Cfr. *supra*, § 112 sgg.

³⁹ *Weltbegriff*, § 159 e annotazione al § 160. [A tal proposito si veda quanto detto nell’Introduzione. Cfr. *supra*, nota n. 57.]

nente dell'ambiente in questione e quella del mio sistema C; e in particolare posso confrontarle a partire dalla prospettiva della relazione logica con gli *elementi e caratteri* quali correlati dipendenti di *determinate variazioni del sistema C*.

144. Questa relazione logica viene espressa nel modo più semplice quando la proposizione § 141 viene riformulata nella seguente espressione sintetica:

Q u a n d o si dà una *determinata variazione del sistema C*, a l l o -
r a si danno *determinati elementi e caratteri*;

così che la domanda viene conseguentemente posta in questa forma:

Assumendo che nella proposizione “Q u a n d o si dà una *determinata variazione del sistema C*, a l l o r a si danno *determinati elementi e caratteri*” il valore *determinata variazione del sistema C* sia pensato come c o n d i z i o n e (logica) del valore *determinati elementi e caratteri*, il quale è ciò che è c o n d i z i o n a t o (in senso logico), bisogna forse pensare che tra il ‘componente dell’ambiente privo di vita’ e i *determinati elementi e caratteri* non vi sia alcun rapporto di condizione (logica)?

145. Ma ciò significa, utilizzando altre parole e allo stesso tempo generalizzando la domanda in modo legittimo:

La differenza di costituzione interna del sistema C rispetto a quella dell’ambiente, nella misura in cui quest’ultimo viene pensato come composto esclusivamente di componenti privi di vita, deve essere pensata come tanto assoluta che una variazione nella combinazione di quei componenti privi di vita non abbia assolutamente alcun rapporto di condizione (logica) con i determinati elementi e caratteri che costituiscono la coordinazione principale? Oppure questa costituzione e quella combinazione sono solo relativamente diversi, nel senso che si può pensare un **passaggio continuo** da una iniziale combinazione di ‘componenti privi di vita’ fino alla costituzione interna del sistema C, così che i ‘componenti dell’ambiente privi di vita’ possono essere pensati come una condizione, foss’anche estremamente r e m o t a , degli *elementi e caratteri*, ma comunque come una condizione nello stesso senso in cui in generale il sistema C è pensato come condizione di quegli *elementi e caratteri* che costituiscono la coordinazione principale e – per ciò stesso – anche il membro centrale di essa? E qualora fosse questo il caso: in che modo si deve pensare che si sia realizzato questo passaggio dalla combinazione dei ‘componenti dell’ambiente privi di vita’ alla costituzione del sistema C?

146. Così mi sembra che il senso della domanda risulterebbe posto in modo corretto. Ciò che però emerge ancora una volta da questa riformulazione corretta non è qualcosa come lo ‘psichico’ in quanto essenza particolare in senso metafisico-dualistico, ma soltanto la dipendenza (logica) dell’“esperienza parziale” ‘puntura dolorosa’ da un’altra “esperienza parziale”, che abbiamo designato come ‘sistema C’⁴⁰.

d. Il dualismo ‘fisico-psichico’ e il ‘parallelismo’

I.

147. Con l’eliminazione dello ‘psichico’ quale ‘interno’, ‘versante interno’, ecc. cade anche il tanto diffuso e amato, quanto insostenibile e contraddittorio, parallelismo tra ‘interno’ ed ‘esterno’, tra ‘essere’ ‘interno’ ed ‘esterno’, tra ‘versante interno’ ed ‘esterno’ del cervello, della materia, del mondo; in una parola: cade anche il cosiddetto ‘parallelismo di fisico e psichico’. Esso è tanto più certamente vittima dell’esclusione in quanto alla sua insostenibilità e contraddittorietà, che risultano dalla nostra indagine precedente, si lega anche una fondamentale problematicità di tipo cosiddetto “gnoseologico”, la quale consiste in ciò: che se vi fosse un simile ‘parallelismo’ tra ‘fisico’ e ‘psichico’ ‘noi’ dovremmo essere certamente dalla parte dello ‘psichico’, ma il ‘mondo corporeo’ dovrebbe essere da quella del ‘fisico’, così che noi procederemmo eternamente privi di relazione reciproca l’uno accanto all’altro, senza poter mai sapere che scorriamo l’uno accanto all’altro⁴¹.

II.

148. Ciò nonostante, anche dall’analisi dell’“esperienza completa” risulta un certo parallelismo, tanto che il parallelismo *metafisico* comunemente sostenuto – quanto spesso ritorna la metafisica! – si rivela essere solo una deformazione e falsificazione di quello *empirico*, e questo parallelismo empirico è per di più di due tipi.

In primo luogo vi è quello che abbiamo già una volta occasionalmente illustrato⁴². Il movimento che costituisce un trovato in relazione al denominato-‘io’,

⁴⁰ Le “esperienze” nel senso del linguaggio comune per noi sono identiche alle “esperienze parziali” (cfr. *supra*, § 76).

⁴¹ Cfr. *supra*, § 46.

⁴² Nell’appena citato § 46.

ovvero il movimento delle membra umane, possiede un significato meccanico ed uno amecchanico: questi significati – dal momento che né quello meccanico può produrre l'ameccanico nel senso della legge di conservazione dell'energia, né l'ameccanico il meccanico – possono essere definiti, probabilmente senza pericolo, come due determinazioni analitiche del movimento umano che procedono sempre (perlomeno quando un movimento umano è un'“esperienza” per lo stesso individuo umano che è in movimento) in parallelo.

149. In secondo luogo – e, pur nella gran commistione dei due parallelismi empirici all'interno di quello metafisico, questo secondo dovrebbe essere quello relativamente più facile da riconoscere – vi è il parallelismo tra l'“esperienza” *determinata variazione del sistema C* in quanto condizione logica di quelle altre “esperienze” che sono i colori e i suoni, il piacere e il dispiacere o, in una parola, gli *elementi e caratteri* in quanto correlati dipendenti logicamente da queste “determinate variazioni del sistema C”.

III.

150. Per concludere, mi sia concesso di riassumere brevemente in una proposizione il risultato principale che questa parte della nostra indagine mi sembra avere conseguito:

L'“esperienza completa” è al di sopra del dualismo di fisico e psichico.

e. La definizione dell'oggetto della psicologia

I.

151. In conclusione, stando a quanto detto, non posso neppure dire che lo ‘psichico’ non sarebbe una particolare sostanza, ecc. in senso metafisico-dualistico, e nemmeno una particolare “esperienza”, ma certamente sarebbe un particolare “modo di osservare” le “esperienze”. Sotto questo aspetto non si dovrebbe dire niente di più se non che un determinato modo di osservare le “esperienze” ha dato *accidentalmente* origine all'assunto, logicamente ingiustificato, di un qualcosa di ‘psichico’ inteso come particolare essenza e, presumibilmente, lo darà ancora per molto tempo.

Nondimeno, volgerci dal *contenuto* dell'osservazione al *modo* di osservare può quanto meno servire a ottenere una *definitiva* dell'oggetto della psicologia scientificamente giustificata e utilizzabile.

Infatti, sebbene si possa dubitare che sia lecito intendere lo ‘psichico’ – termine che ha sempre indicato una particolare essenza – come un mero “modo di osservare”, d’altro canto è certamente logicamente legittimo assegnare a una **particolare scienza** empirica l’osservazione delle “esperienze” sotto il particolare punto di vista della loro dipendenza dall’individuo (dal sistema C) e – in mancanza di un altro nome e tenendo comunque conto della relativa problematicità di questa denominazione – continuare a usare per essa il vecchio nome detenuto fino ad oggi dalla scienza che da sempre si è occupata di questi temi (a prescindere da quali presupposti erronei lo facesse e con quali intrecci insostenibili) e questo nome è: *psicologia*⁴³.

152. Ora, se si vuole un termine tecnico per indicare l’oggetto della psicologia empirica con un’espressione più comoda (“valori-E”, “contenuti di asserzione”, “esperienze” forse non soddisfanno questo requisito sotto tutti gli aspetti desiderati), che sia pari all’indubbia comodità dell’espressione ‘psichico’, allora si può parlare semplicemente di fatti psicologici, stati psicologici, leggi psicologiche, ecc⁴⁴.

II.

153. In precedenza abbiamo definito “logica” la dipendenza della ‘puntura dolorosa’ da una determinata variazione del sistema C. Affinché nel concetto di “dipendenza logica” non rientrino nuovamente tutta la metafisica e il dualismo – non vi si “vadano a nascondere” o, più semplicemente, non lo vadano a falsificare – mi sia concessa una breve annotazione a proposito di questo concetto.

In primo luogo con l’espressione “dipendenza logica” (e con quelle affini, come “logicamente condizionato”) non si vuole affermare niente circa un

⁴³ Il confronto tra l’evoluzione della psicologia da ‘dottrina dell’anima quale *principio* (sostanziale) della sensazione e del movimento’ a “dottrina delle esperienze in quanto *correlati dipendenti* (in senso logico) del sistema C” – dicevamo, il confronto tra questa evoluzione e l’evoluzione dell’astronomia dall’astrologia e della chimica dall’alchimia viene confermato ancor più nettamente dalla nostra esposizione. Ad ogni modo, queste scienze hanno cambiato anche nome, laddove invece – in ragione della suddetta innocuità – per la psicologia ci si può in effetti servire del vecchio nome, peraltro in accordo con Fr. A. Lange: «Ovviamente il nome è ancora utilizzabile fintanto che abbiamo a che fare con un qualcosa che non è ancora completamente trattato da qualche altra scienza» (stesso brano già citato alla nota al § 6).

⁴⁴ Come si parla di *fatti, stati, leggi fisiologici* – e come si dovrebbe parlare di *oggetti fisici*! E perché mai non dovrebbero esserci “verità psicologiche” nello stesso senso in cui vi sono “verità matematiche”? (cfr. *infra*, § 154 sgg.).

qualche particolare tipo di dipendenza. Ciò che hanno concettualmente in comune tutti i tipi di dipendenza tra due elementi variabili è una relazione funzionale: quando si modifica il primo elemento, allora si modifica anche il secondo⁴⁵. La dipendenza in questo senso generale del concetto, a mio parere, dovrebbe essere del tutto sufficiente per descrivere in modo generale la relazione tra la ‘puntura dolorosa’ e la “determinata variazione del sistema C”⁴⁶, essa risulta insufficiente solo quando si presenta il bisogno di distinguere questa relazione funzionale dalle altre.

154. Questi altri tipi di relazione funzionale sono ad esempio la dipendenza che ricade sotto la legge di conservazione dell’energia e la dipendenza che sussiste tra le grandezze matematiche considerate puramente di per sé, ad esempio tra i logaritmi e le basi. Per indicare il primo tipo di dipendenza si dovrebbe usare l’espressione “fisica”, ovvero la “dipendenza nel senso della scienza fisica”; per l’ultimo tipo si usa di solito il termine “matematica” e si dovrebbe definirla come “dipendenza nel senso della matematica”.

155. Accanto a queste, si presenta come un ulteriore tipo particolare di dipendenza (nel senso generale del concetto) quella degli “elementi” e “caratteri” dalle “determinate variazioni del sistema C”. Ciò che afferma questa relazione – conformemente al § 142, ma sviluppando un po’ oltre la sua formulazione – lo si può esprimere così: *Q u a n d o* il sistema C, in quanto componente del membro centrale o di un membro opposto di una coordinazione principale, si modifica in una data maniera, *a l l o r a* in quella stessa coordinazione principale, oppure in quella in cui il membro opposto a cui appartiene il cervello viene assunto a sua volta come membro centrale, si modificano gli elementi e i caratteri che compongono quella coordinazione principale (per esempio il membro centrale denominato-‘io’, il cui membro opposto è l’ago che penetra nella sua punta del dito, viene aumentato di un elemento ‘puntura’ caratterizzato come ‘doloroso’).

Questo terzo tipo di relazione funzionale potrebbe essere indicato come “dipendenza nel senso della psicologia” o, in breve e in opposizione a quella fisica e matematica, come “*d i p e n d e n z a p s i c o l o g i c a*”.

156. Questa “dipendenza psicologica” è tanto poco qualcosa di mistico e trascendente quanto lo sono la dipendenza fisica e matematica; anzi, al pari di queste, essa non è che una determinazione analitica dell’esperienza che

⁴⁵ Cfr. *Weltbegriff*, § 18.

⁴⁶ Cfr. *Kritik*, vol. I, § 91.

è il trovato, pertanto anche la “dipendenza psicologica” non esprime niente di più che una determinazione analitica dell’“esperienza completa”⁴⁷.

⁴⁷ Anche Ernst Mach, per mezzo di una analisi il più pura possibile del trovato, considerato il più possibile senza pregiudizi, è giunto a risultati simili. Si veda il suo *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, cit.

Quarto articolo

3. L'estensione dell'ipotesi racchiusa nel concetto naturale di mondo

a. Senso e formulazione della domanda circa l'estensione

I.

157. Il naturale concetto umano di mondo racchiude un'ipotesi: "gli altri uomini – esseri come me" (cfr. *supra*, § 19 sgg.). Dall'analisi di quest'ipotesi risulta: 1) che l'assunto "gli altri uomini – esseri come me" riposa sulla somiglianza dei movimenti umani con i movimenti (parole, gesti, azioni) di colui che fa l'assunto (cfr. *supra*, § 26); 2) che l'assunto afferma che ai movimenti dell'altro uomo – ai quali, nella misura in cui li considero solo in quanto sono trovati dal mio punto di vista spaziale, spetterebbe effettivamente solo un significato meccanico – viene assegnato un significato più-che-meccanico (cfr. *supra*, § 27), ma ciò significa: oltre al significato meccanico anche uno a m e c c a n i c o (cfr. *supra*, § 28), e questo significa a sua volta: considerato dal mio punto di vista spaziale, l'altro uomo non è meramente membro opposto di quella coordinazione principale il cui membro centrale è stesso colui che fa l'assunto, ma è anche membro centrale di una seconda coordinazione principale il cui membro opposto, ad esempio, può essere colui che fa l'assunto (cfr. *supra*, § 34 e anche § 127 sgg.).

Se in questo modo si è cercato di determinare il c o n t e n u t o dell'ipotesi racchiusa nel concetto naturale di mondo dell'uomo, rimane ancora il tentativo ulteriore di determinare anche l'**estensione** di questa ipotesi.

158. Il senso della domanda circa l'estensione dell'ipotesi racchiusa nel concetto naturale di mondo è:

Nell'assunto secondo cui gli uomini sono esseri come me, un membro opposto di quella coordinazione principale il cui membro centrale sono 'io' stesso è assunto allo stesso tempo come membro centrale di un'altra coordinazione principale: dal mio punto di vista spaziale, q u a l i dei 'miei' membri opposti sono in generale da assumere come membri centrali di altre coordinazioni principali?

159. Il filosofo selvaggio risponde alla nostra domanda con una proposizio-

ne universalmente affermativa: ‘Tutto è un essere come me’. Ciò significa: ogni qualsivoglia componente dell’ambiente $R_1, R_2, \dots R_n$ che per il pensatore selvaggio arriva a stagliarsi⁴⁸ è per lui un ‘io’ nello stesso senso in cui lui stesso è un ‘io’. La ragione di ciò risiede nel fatto che la semplice equiparazione (qualitativa) ‘Questo è ciò che anche io sono’ doveva precedere ogni disuguaglianza. Ovvero, detta nel linguaggio della nostra analisi: l’assunto per cui un membro opposto (ad esempio R_1) in relazione ad un secondo membro opposto (ad esempio R_2), oppure stesso in relazione con colui che faceva l’assunto, sarebbe anche membro centrale, ebbene questo assunto originariamente è completamente privo di limiti, non essendo legato a nessuna condizione ulteriore; in questo senso esso è privo di condizioni o incondizionato.

160. Questa ‘conoscenza’ del filosofo selvaggio non si è potuta conservare nella sua piena estensione. A prescindere dagli influssi di vario tipo che hanno lavorato nel corso dell’evoluzione storica al restringimento della sua estensione, è stata la consapevolezza sempre più ampia e profonda della dipendenza del ‘percepire’ e ‘rappresentare’, ‘sentire e volere’ dell’uomo dall’individuo umano a porre determinate *condizioni* all’assunto ‘Questo è un essere che percepisce, si rappresenta, sente e vuole come me’.

161. Se liberiamo quest’ultima consapevolezza da tutte le sue appendici inessenziali – che non dobbiamo qui discutere e che, partendo dal filosofo selvaggio, continuano anche dopo ad affliggerla, sebbene spesso solo in versioni sbiadite e apparentemente innocue – ovvero dall’introiezione, allora rimane sempre una determinazione analitica della più grande importanza: ossia la *relazione funzionale* in cui tutto ciò che è caratteristico del membro centrale, in contrapposizione con il membro opposto, risulta un *che di condizione* rispetto all’individuo umano quale sua *condizione*⁴⁹.

Attraverso l’inevitabile consapevolezza della condizionatezza del membro centrale in quanto tale la domanda che abbiamo posto al § 158 diviene altrettanto inevitabilmente la domanda seguente, che possiamo formulare in forma piuttosto abbreviata in questo modo:

Quale *condizione* deve essere soddisfatta affinché – considerato dal mio punto di vista spaziale – un membro opposto debba essere assunto al contempo come membro centrale⁵⁰?

⁴⁸ Ciò accadeva per lo più per le cose che si muovevano.

⁴⁹ Sul significato di questo rapporto di condizione si veda *supra*, § 153 sgg.

⁵⁰ Detta in forma ancora più astratta: affinché un *qualsivoglia componente dell’ambiente* debba essere assunto al contempo come membro centrale.

163. L'eventuale assunto secondo cui l'intera condizione del membro centrale, nella misura in cui viene considerato come un che di condizionato, sia da attribuire a una qualche singola condizione che non è contenuta nel mero membro opposto, non escluderebbe che per noi entrino in gioco solo quelle singole condizioni che appartengono esclusivamente al membro opposto in quanto tale. Infatti, nella misura in cui possiamo porre la nostra attuale domanda solo dal nostro punto di vista spaziale, allora dobbiamo anche rispondere esclusivamente da quel nostro punto di vista spaziale che non può essere mai abbandonato: ma considerato a partire da questo punto di vista tutti i componenti del nostro ambiente, in quanto meri membri opposti, sono solo un qualcosa di effettivamente trovato⁵¹. Tra tutte le condizioni da cui si può pensare che dipenda il membro centrale in quanto tale, per lo svolgimento di quanto resta del nostro tentativo indicato al § 157 debbono pertanto essere impiegate solo quelle che possono essere soddisfatte dallo stesso membro opposto in quanto tale, considerato dal nostro punto di vista spaziale.

164. Se però la richiesta presentata al numero precedente è anch'essa inaghirabile, allo stesso modo è inaghirabile anche un'ulteriore rielaborazione della nostra domanda iniziale (§ 158). In particolare essa diviene infine e definitivamente la seguente:

Quale condizione deve essere soddisfatta dal membro opposto stesso, considerato dal mio punto di vista spaziale, perché esso debba essere assunto al contempo come membro centrale?

II.

165. Il compito posto da questa domanda si divide in due compiti parziali:

- 1) Quale condizione deve soddisfare il membro opposto?
- 2) Quali membri opposti soddisfano questa condizione?

166. In quanto a significato questi compiti coincidono con quelli posti al § 145. Così facendo mi sembra che l'unica formulazione logicamente corretta della "domanda circa l'estensione" abbia condotto allo stesso problema a cui eravamo giunti attraverso la riformulazione corretta della "domanda circa la differenza", per cui la domanda posta al § 145 troverebbe risposta insieme alla risposta alla suddetta domanda.

⁵¹ Se non lo fossero non ci sarebbe bisogno di alcuna "ipotesi"!

b. La determinata variazione del sistema C in quanto condizione immediata

I.

167. La prima delle due suddette domande (§ 165) ha avuto risposta grazie all'analisi del ritrovato empiriocritico⁵²; per il nostro scopo attuale ci basta riassumere brevemente l'essenziale:

Come la coordinazione principale si può scomporre (logicamente) in membro centrale e membro opposto, così membro centrale e membro opposto si possono a loro volta scomporre (logicamente) in elementi e caratteri. Tutti gli elementi e i caratteri di quella coordinazione principale il cui membro centrale sono 'io' stesso possono a loro volta essere compresi come "esperienze" (nel senso comune) che devono essere assunte come dipendenti in un determinato modo da 'me stesso', in quanto "individuo umano" rispetto a cui sono assunte come "esperienze". E nella misura in cui sono considerate come dipendenti da 'me stesso' nel senso accennato, esse divengono correlati dipendenti⁵³ di quella particolare "esperienza" che in questa relazione funzionale si sostituisce al valore empirico denominato-'io' in quanto "individuo umano", esse divengono cioè dei correlati dipendenti del valore di sostituzione empiriocritica *determinata variazione del mio sistema C*. In tal modo il valore di sostituzione *determinata variazione del mio sistema C* diviene la condizione in primo luogo degli elementi e caratteri, e in secondo luogo della coordinazione principale i cui membri – membro opposto e membro centrale – sono composti per l'appunto di questi elementi e caratteri.

168. Possiamo esprimere il risultato della nostra analisi, con riferimento al § 83, nel modo seguente:

Nella misura in cui, dal mio punto di vista spaziale, gli elementi e caratteri che compongono il membro centrale vengono compresi come correlati dipendenti di quella 'cosa' che appartiene al denominato-'io' e la cui totalità costituisce il 'mio corpo', nell'analisi della relazione funzionale così assunta, al denominato come il 'mio corpo' si sostituisce il valore *determinata variazione del mio sistema C* e, così facendo, il valore *determinata variazione del mio sistema C* diviene una condizione di quegli elementi e carat-

⁵² Cfr. *supra*, § 21 e § 142 e *Weltbegriff*, § 150 e § 157 sgg.

⁵³ Come detto alla nota al § 161 per quel che riguardava il rapporto di condizione, sul senso di questo rapporto di dipendenza si veda *supra*, § 152.

teri che compongono il membro centrale e che in relazione alla *cosa* che costituisce il ‘mio corpo’ sono considerati come correlati dipendenti.

169. A partire dal presupposto del parallelismo tra il valore “determinata variazione del mio sistema C” in quanto condizione e gli “elementi e caratteri” in quanto correlati dipendenti (cfr. *supra*, § 149), dalla proposizione precedente segue che:

Nella misura in cui il valore *determinata variazione del mio sistema C* è una condizione per quegli elementi e caratteri che compongono il membro centrale, quando quel valore si sostituisce alla ‘cosa’ che costituisce il ‘mio corpo’ bisogna assumere anche quegli elementi e caratteri che compongono il membro centrale e che in relazione alla ‘cosa’ che costituisce il ‘mio corpo’ vengono considerati come correlati dipendenti.

170. La conseguenza per tutti i membri opposti, nella misura in cui essi possono essere definiti come ‘cose’ nello stesso senso in cui lo sono le parti del ‘mio corpo’, è:

Quando a un membro opposto si può sostituire il valore *determinata variazione del sistema C*, tale membro opposto è da assumere al contempo come membro centrale.

171. E in negativo:

Quando a un membro opposto non può essere sostituito il valore *determinata variazione del sistema C* esso non può nemmeno essere assunto al contempo come membro centrale.

II.

172. Per ragioni di semplicità, durante la posizione e la risoluzione del primo compito parziale, il membro centrale è stato presentato come qualcosa di assoluto: abbiamo prescisso dal fatto che il membro centrale è tale solo in relazione a un qualche membro opposto e cioè in rapporto a un qualche componente del suo ambiente individuale. Adesso dobbiamo pertanto prendere in esame anche le seguenti proposizioni:

- 1) Quando un qualsivoglia membro opposto è assunto al contempo come membro centrale, esso è da assumere sempre come membro centrale in relazione a un determinato componente del suo ambiente individuale.
- 2) Quando a un membro opposto assunto al contempo come membro

centrale si sostituisce il valore *determinata variazione del sistema C*, allora questo valore di sostituzione empiriocritica è da assumere sempre come condizionato complementariamente⁵⁴ da quel componente dell'ambiente che costituisce il membro opposto rispetto a cui esso è da assumere come membro centrale.

173. Considerando queste due proposizioni giungiamo alla seguente affermazione:

Quando a un membro opposto può essere sostituito il valore *determinata variazione del sistema C* condizionata complementariamente da un dato componente del suo ambiente individuale, allora quel membro opposto è da assumere come membro centrale in rapporto a quel componente dell'ambiente che condiziona complementariamente il valore *determinata variazione del sistema C*.

174. E in negativo:

Quando a un membro opposto non può essere sostituito alcun valore *determinata variazione del sistema C* condizionata complementariamente da un dato componente del suo ambiente individuale, allora quel membro opposto non è da assumere come membro centrale in rapporto a nessun componente dell'ambiente, dunque esso non è da assumere affatto come membro centrale.

175. La nostra prima domanda (§ 165, cfr. § 164) dovrebbe dunque avere trovato risposta. E cioè questa:

Se un membro opposto, considerato dal nostro punto di vista spaziale, deve essere assunto al contempo come membro centrale in relazione a un dato componente del suo ambiente individuale, allora a quel membro opposto deve poter essere sostituito il valore *determinata variazione del sistema C* condizionata complementariamente da quel componente dell'ambiente.

⁵⁴ Sul concetto di condizione complementare si veda *Kritik*, § 52 sgg. [Cfr. *supra*, la nostra integrazione alla nota al § 112.]

c. La relazione del sistema C con l'iniziale 'ambiente privo di vita'.

I.

176. Ci rivolgiamo ora al nostro secondo compito parziale (§ 165). Abbiamo visto quale *condizione* deve essere soddisfatta dal membro opposto stesso – considerato dal nostro punto di vista spaziale – affinché esso debba essere assunto al contempo come membro centrale; ora domandiamo: *quali membri opposti soddisfano questa condizione?*

Per giungere a una risposta generale a questa domanda dobbiamo in primo luogo notare che nelle nostre ultime proposizioni, pur avendo preso in considerazione la relazione del membro centrale con il membro opposto, al primo è ancor sempre associato qualcosa di assoluto.

177. Su cosa si fondi questo qualcosa di assoluto dovrebbe chiarirsi grazie alle considerazioni seguenti. Poniamo il caso che un sistema C di un altro uomo rimanga esposto a un dato componente del suo ambiente individuale, ma che il sistema C si sia dedicato alla rimozione di una momentanea differenza vitale rilevante, che era stata a sua volta condizionata da una parte di quel (più ampio) componente dell'ambiente, così che un correlato dipendente della variazione del sistema C condizionata dal componente dell'ambiente nella sua *interezza* non è comunque giunta a *stagliarsi*⁵⁵. Mettiamo il caso di un turista che si trova su una montagna: da lì egli osserva una seconda montagna, ma improvvisamente 'la sua attenzione è catturata' dal riflesso della luce del sole su un edificio in cima a quella montagna. Forse che quest'uomo ha smesso del tutto di poter essere considerato come membro centrale in relazione alla seconda montagna nella sua *interezza* per il fatto che quella *determinata variazione del sistema C* a cui corrisponde lo *stagliarsi* della montagna nella sua *interezza* non può più essere assunta?

⁵⁵ *Kritik*, § 861, § 499 sg. [Il termine «differenze vitali» (cfr. *Kritik*, § 71 sgg.) è utilizzato da Avenarius per indicare le variazioni che si verificano nel cervello nel momento in cui si presentano degli stimoli, i quali – come abbiamo detto nell'Introduzione (*supra*, p. 10) – rappresentano una minaccia alla sua conservazione («differenze vitali» appunto perché rompono l'«equilibrio» fisiologico su cui si regge la conservazione del cervello). Dal momento che il cervello è un sistema complesso, in ogni momento esso è coinvolto in innumerevoli processi volti a rimuovere, riequilibrando, molteplici differenze vitali. L'esperienza *nel suo complesso* dipende dall'*intero* stato del cervello, con *tutte* le variazioni in atto in un dato momento. Tuttavia, ciò che noi *notiamo*, ovvero i contenuti psichici che si «stagliano» sugli altri, attirando la nostra attenzione, sono solo quelli a cui, sul versante cerebrale, corrispondono delle differenze vitali particolarmente «rilevanti». Detto altrimenti, la nostra attenzione si concentra solo sui cosiddetti «correlati dipendenti» (psichici) delle «differenze vitali» (fisiologiche) più rilevanti. Dunque quello che sta affermando Avenarius nel passo in questione è che quando il cervello è impegnato a elaborare lo stimolo proveniente da una specifica *parte* del suo ambiente, sul versante psichico l'attenzione è concentrata su questa specifica parte, così che l'ambiente *nel complesso* – per quanto continui a inviare una pluralità di stimoli – non viene notato, non "si staglia".]

No. E in particolare perché lo *status quo ante* può essere immediatamente ripristinato.

178. Giungiamo così a una distinzione tanto evidente quanto importante: in quel momento l'altro uomo era certamente da assumere come *a t t u a l e* membro centrale in rapporto alla finestra che splendeva, ma non lo era in relazione alla montagna come tutto, tuttavia in rapporto a quest'ultima egli era senza dubbio da assumere come *p o t e n z i a l e* membro centrale.

II.

179. Possiamo generalizzare l'esempio supponendo che il sistema C si trovi in condizioni di sonno (privo di sogni). Anche in questo caso l'espressione "potenziale membro centrale", sebbene ora in rapporto all'intero ambiente individuale, sarebbe ancora sostanzialmente in accordo con la nostra *e s p e r i e n z a*.

III.

180. Ripercorriamo ora la formazione e l'evoluzione del sistema C andando sempre più a ritroso, così facendo non arriveremo mai a un punto in cui esso possa essere pensato come assolutamente *n u l l o*.

Per questa strada arriveremmo forse a un punto in cui quelle forme del sistema C, cui approderemmo per gradi successivi e senza salti nel ripercorrere la sua formazione ed evoluzione, hanno smesso in modo assoluto di poter essere considerate come *p o t e n z i a l i m e m b r i c e n t r a l i* in relazione ad altri componenti dell'ambiente?

Per semplificare le cose vogliamo suddividere l'intero processo di formazione ed evoluzione del sistema C in pochi momenti chiaramente distinguibili, per tentare di rispondere per ciascuno di essi a questa domanda.

181. Nelle nostre riflessioni ci ricollegiamo ad un componente dell'ambiente R. Nella forma in cui lo assumiamo esso viene definito come altro uomo; il suo sistema C – dunque C_R – si trova nel momento τ_2 nelle condizioni fisiologiche della veglia, dopo che nel precedente momento τ_1 esso si trovava in quelle del sonno. Il momento dal quale partiamo (procedendo poi a ritroso) è τ_2 . In questo momento il componente dell'ambiente R (l'altro uomo) deve essere assunto come membro centrale in relazione a certi altri componenti dell'ambiente K, le cui variazioni da noi provocate sono seguite dai suoi con-

tenuti di asserzione⁵⁶. Allo stesso modo il suo sistema C deve essere assunto come l'intera condizione immediata – la quale è a sua volta determinata dalla totalità delle precondizioni sistematiche nonché dalla condizione complementare K⁵⁷ – di quei contenuti di asserzione che (in base al presupposto appena formulato) seguono le variazioni di K da noi prodotte. Ma questo significa: bisogna assumere che il sistema C_R nel momento τ_2 ha realizzato quella *determinata variazione* – e questo a sua volta significa: quel determinato stato finale, che possiamo denominare stato finale ϵ – che bisogna attribuire ai contenuti di asserzione in questione quale loro correlato indipendente⁵⁸.

La *determinata variazione del sistema C_R*, ovvero lo stato finale ϵ , è dunque allo stesso tempo la condizione (nel senso del § 175) da cui dipende l'assunto del componente dell'ambiente R quale membro centrale in relazione a certi altri componenti dell'ambiente (K).

182. Il prossimo momento della storia antecedente del sistema C_R a cui dobbiamo risalire è il momento τ_1 . In base al presupposto in questo momento il sistema C_R si trovava nelle condizioni fisiologiche del sonno (§ 179).

Lo stato finale del sistema C_R nel momento τ_1 sia ζ , esso deve essere ovviamente distinto dallo stato finale ϵ . Lo stato finale ζ , che è stato realizzato ora dal sistema C_R, per lo stato finale ϵ rappresenta ancora la totalità delle precondizioni sistematiche. La *determinata variazione* del momento τ_2 non va pensata più come realizzata, ma come possibile: il sistema C_R deve essere assunto come capace di essa. E questo rapporto corrisponde al fatto che quel sistema C_R capace di quella *determinata variazione* o stato finale ϵ costituisce la condizione (logica) per assumere il componente dell'ambiente R (l'uomo addormentato) come potenziale membro centrale in relazione al suo ambiente individuale.

⁵⁶ Cfr. *Kritik*, vol. I, § 31.

⁵⁷ Cfr. la prima nota al § 112; *Kritik*, § 54 e § 95. [Cfr. *supra*, la nostra integrazione alla nota al § 112.]

⁵⁸ [Lo «stato finale (*Endbeschaffenheit*)» è quella variazione cerebrale che giunge al termine del processo di elaborazione di uno stimolo, rimuovendo così la «differenza vitale» (sul concetto di «differenza vitale» si veda la nostra integrazione alla nota al § 177). In altre parole, Avenarius sta ponendo il caso in cui io osservi due componenti dell'ambiente: l'altro uomo (R) e un oggetto (K). L'altro uomo, proprio in quanto altro uomo e non mero componente dell'ambiente, è allo stesso tempo «io» di una *seconda* coordinazione empiriocritica. A conferma di ciò, se io modifico l'oggetto K, le asserzioni di R circa l'oggetto K si modificano anch'esse. In particolare, le asserzioni di R circa K sono condizionate *immediatamente* dalle «determinate variazioni del sistema C» di R, le quali non sono altro che gli «stati finali» che il cervello ha realizzato in seguito all'elaborazione degli stimoli afferenti da K. In questo senso si può dire che le asserzioni sono condizionate dallo «stato finale» del sistema C, il quale è a sua volta condizionato dal cervello stesso (in quanto «totalità delle precondizioni sistematiche») e dallo stimolo K (in quanto «condizione complementare»). Sui concetti di «precondizioni sistematiche» e «condizione complementare» si veda la nostra integrazione alla nota al § 112.]

E proprio per questo l'assunto generale di un membro centrale si divide in quello di un membro centrale potenziale e di uno attuale (cfr. *supra*, § 178): nel momento τ_2 dovevamo assumere R come membro centrale attuale. E così diviene chiaro che la popolare contrapposizione "cosciente-incosciente" non basta per stabilire una differenza tra membro centrale e non-membro centrale.

183. Il terzo momento della storia antecedente del sistema C_R su cui soffermarci appartiene al sistema embrionale C_R : sia esso il momento τ_0 . Poiché il numero delle variazioni – e con esso anche il numero dei momenti (che corrispondono alle singole variazioni) – attraverso cui il sistema embrionale C_R , o il sistema C_R nel momento τ_0 , è divenuto il sistema C_R pienamente sviluppato nel momento τ_1 non ha alcun valore fondamentale per le nostre considerazioni astratte, possiamo trattare il momento τ_0 semplicemente come se τ_1 fosse (guardando in avanti) il momento immediatamente successivo. Lo stato finale che il sistema C_R ha realizzato nel momento τ_0 sia η . Il sistema C_R che ha realizzato questo stato η nel momento τ_0 deve essere assunto come capace dello stato finale ζ nel momento τ_1 : il sistema embrionale C_R presenta pertanto ancora la condizione (logica) per l'assunzione del componente dell'ambiente R (l'embrione) come potenziale membro centrale di ordine inferiore in relazione al futuro ambiente individuale⁵⁹.

Di conseguenza, nel momento τ_1 R appare come potenziale membro centrale di ordine superiore.

184. Se ora scelgo come quarto momento della storia antecedente del sistema C_R un momento τ_{-1} precedente l'unione delle componenti genitoriali "spermatozoo e ovulo", allora posso pensare le componenti genitoriali per ora ancora separate come nondimeno capaci di quelle variazioni che, nel caso della loro unione, realizzerebbero il sistema C del momento τ_0 o lo stato finale η . Pertanto le suddette componenti genitoriali, quei componenti dell'ambiente che insieme sono capaci di realizzare il sistema embrionale C_R , presentano ancora sempre la condizione (logica) per essere assunti come potenziali membri centrali in relazione a un futuro ambiente individuale, e dunque per essere assunti come potenziali membri centrali di un ordine ancora inferiore.

185. Questa potenzialità non assumerebbe valore nullo nemmeno volendo scegliere come quinto momento della storia antecedente del sistema C_R il

⁵⁹ L'espressione "ambiente individuale" va intesa sempre nel senso della *Kritik*, § 59. [L'«ambiente individuale» è rappresentato dall'insieme di tutto ciò che, nell'ambiente, può costituire una «condizione di variazione» per un dato individuo, ovvero per il suo sistema C.]

momento τ_2 , in cui non si possono ancora nemmeno assumere le componenti genitoriali, ma solo quei componenti dell'ambiente che – indipendentemente da quanto sia lunga e complicata l'evoluzione – sono capaci di diventare i genitori stessi. Come il sistema C_R nel momento τ_1 , e rispettivamente nel momento τ_2 , *logicamente* non può diventare un niente, così ciò che esso è divenuto *logicamente* non può aver perso in assoluto la facoltà di quelle variazioni grazie alle quali – in base all'assunto – può divenire ciò che è effettivamente diventato. Questo significa che nella nostra indagine logica retrospettiva anche il sistema C_R del momento τ_2 è divenuto un *potenziale* sistema C_R del momento τ_1 e, in senso ancora maggiore, un potenziale sistema C_R del momento τ_2 . Ma allo stesso modo in cui sono legittimato a pensare logicamente come potenziali sistemi C_R determinati componenti dell'ambiente che in ultima istanza non dovrei mai definire come componenti di 'esseri viventi', sono logicamente giustificato a pensare quei determinati componenti dell'ambiente ancora sempre come potenziali membri centrali, quand'anche eventualmente di minimo ordine, in relazione ad un futuro ambiente individuale; ma non posso mai pensarli con una potenzialità di valore nullo, così che i componenti dell'ambiente non possono mai essere sottratti al concetto massimamente generale di "potenziale membro centrale".

186. Nella misura in cui un qualsivoglia componente dell'ambiente deve essere assunto come capace di diventare un sistema C, questo membro opposto deve essere assunto anche come potenziale membro centrale (quand'anche eventualmente di minimo ordine) di un futuro ambiente individuale.

Così abbiamo risposto alla seconda domanda del § 165.

d. La relazione tra l'iniziale 'ambiente privo di vita' e il sistema C

I.

187. In contrapposizione con il modo di procedere più usuale, non abbiamo cercato di raggiungere il noto partendo dall'ignoto, bensì ciò che è meno conosciuto partendo da ciò che è meglio conosciuto, così, prendendo le mosse dal sistema C ed procedendo retrospettivamente siamo giunti all'iniziale 'ambiente privo di vita' che avevamo presupposto.

Se ora percorriamo in senso opposto la stessa strada che ci ha condotto dal sistema C, quale condizione (logica) immediata degli elementi e caratteri, all'iniziale 'ambiente privo di vita', allora giungiamo nuovamente, tramite un percorso continuo, dai 'componenti dell'ambiente privi di vita' al sistema C

quale condizione (logica) immediata degli elementi e caratteri che compongono la coordinazione principale e dunque il membro centrale.

188. Questo esame progressivo è ciò che consente di rispondere chiaramente alle domande del § 145 (cfr. § 166). Se si intende il concetto di 'componente dell'ambiente privo di vita' in senso del tutto generale (nel senso del § 145), allora la nostra domanda circa il rapporto di condizione (logica) tra i 'componenti dell'ambiente privi di vita' e gli elementi e caratteri che compongono il membro centrale ottiene la seguente risposta:

Quando si assume che in un dato tempo tutto ciò che compone il nostro ambiente odierno era costituito unicamente di parti minuscole, omogenee e 'prive di vita'⁶⁰, e che da queste si è formata in primo luogo la nostra 'terra', da essa gli 'esseri viventi inferiori' e da questi si sono infine sviluppate le 'forme superiori degli esseri viventi', allora ciò implica che vi è un passaggio continuo dall'iniziale combinazione dei 'componenti dell'ambiente privi di vita' alla costituzione del sistema C, così che i 'componenti dell'ambiente privi di vita', in questa relazione ininterrotta con il sistema C, sono pensabili come una condizione (logica) di certo estremamente remota, ma nondimeno del tutto ineliminabile, di quelle *determinate variazioni del sistema C* da cui poi dipendono immediatamente i *determinati elementi e caratteri* che compongono la coordinazione principale e con essa il membro centrale; e ciò implica inoltre che il passaggio continuo dall'iniziale combinazione di 'componenti dell'ambiente privi di vita' quale condizione remota, alla *determinata variazione del sistema C* quale condizione immediata di questi *determinati elementi e caratteri*, ebbene questo passaggio continuo può essere pensato come realizzato per l'appunto attraverso quel processo su cui si basa il suddetto assunto del passaggio dei 'componenti dell'ambiente privi di vita' in 'esseri viventi' e lo sviluppo delle 'forme superiori' da quelle 'inferiori'.

⁶⁰ Che non per questo sono da pensare necessariamente come 'atomi'.

II.

189. Le nostre ultime riflessioni possono infine essere d'esempio di come il tentativo di determinare più precisamente il concetto dell'oggetto della psicologia sulla base del ritrovato empiriocritico trapassi inevitabilmente nello sviluppo del "concetto di mondo" a livello di "visione del mondo".

Questo passaggio si fonda sull'intimo rapporto che sussiste tra i concetti di mondo in quanto tali e le visioni del mondo in quanto tali. Anche l'acquisizione critico-analitica del concetto naturale di mondo non produce ancora il contenuto della filosofia scientifica. Come il concetto di "vita" non costituisce ancora l'intera visione della vita, così anche il concetto di mondo non è ancora la piena visione del mondo⁶¹. Tuttavia, come il concetto critico di vita dovrebbe solo fondare la visione della vita, così il concetto naturale di mondo deve essere il nucleo di una visione del mondo sostenibile.

190. In relazione a quest'ultimo punto bisogna solo notare quanto segue: Elevare le suddette (§ 188) proposizioni pensabili al rango di ipotesi scientifiche era ed è sempre il compito principale della scienza della natura⁶². Già

⁶¹ La differenza e la relazione tra concetto di mondo e visione del mondo si chiarisce forse nel modo migliore prendendo ad esempio Spinoza: tanto pochi sono i concetti di cui si serve per determinare il suo concetto di mondo, tanti sono d'altro canto i concetti che vengono da esso determinati e che costituiscono quindi la grande molteplicità, comunque riunita in un tutto coerente, della "visione spinoziana del mondo".

⁶² Potrebbe sembrare che proprio dal punto di vista empiriocritico la scienza naturale non risulti affatto "giustificata" a indagare quelle epoche del nostro ambiente attuale che dovrebbero precedere temporalmente la comparsa dell'uomo, in quanto ciò dovrebbe significare pensare un membro opposto senza alcun membro centrale. Ovviamente a m e s s o che il significato fosse questo, l'indagine sarebbe in effetti illegittima, in quanto contraddittoria. Sarebbe infatti tanto insensata quanto lo è domandare come è fatto un componente dell'ambiente 'in sé'; e questa domanda (conformemente all'esame del "concetto di mondo" era per l'appunto insensata perché e s s a si chiede effettivamente di pensare un membro opposto senza alcun membro centrale. Ma se la domanda circa l'essere in sé dell'ambiente perde ogni senso legittimo nella misura in cui colui che domanda non può affatto rimuoversi mentalmente, viceversa la domanda circa il mondo 'prima dell'uomo' ottiene il suo senso legittimo proprio nella misura in cui colui che domanda non può fare a meno di aggiungersi mentalmente. Infatti quel che lo scienziato naturale domanda (sia egli sufficientemente consapevole di ciò o meno) è in realtà solo questo: Come risulta determinata la terra, o il mondo, prima della comparsa degli esseri viventi, e in particolare dell'uomo, se io mi aggiungo mentalmente come suo osservatore? Un poco come domandare come dovremmo pensare la storia di un altro corpo celeste o addirittura di un altro sistema solare se potessimo osservarlo dalla nostra terra tramite delle strumentazioni perfezionate. Oppure, detto altrimenti: Dopo che le determinazioni analitiche dello stato attuale della terra e del nostro sistema solare ci hanno condotti inevitabilmente ad assumere i suoi stati precedenti, fino alla prima comparsa degli esseri viventi e dell'uomo, ci si domanda in che modo devo pensare retrospettivamente come modificato il mio ambiente attuale per poter ottenere ipoteticamente quello stato che avrei trovato se io all'epoca fossi stato nella relazione di membro centrale rispetto ai suoi membri opposti (di quell'ambiente).

In conclusione, questo è in effetti tutto ciò a cui il pensiero umano può giungere logicamente (cfr. *Weltbegriff*, p. 130, tr. it. cit., pp. 202-203 e *Kritik*, vol. II, p. 419).

oggi esse sono in opera nel determinare l'immagine del mondo degli scienziati naturali, esse sono inoltre ciò che contribuisce a determinare la direzione dello sviluppo del concetto naturale di mondo al livello di **visione del mondo scientifico-filosofica**.

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)



Le Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia costituiscono l'ultima opera di Richard Avenarius, in cui il fondatore dell'empiriocriticismo presenta il suo tentativo di fondare su basi filosoficamente rigorose la neonata psicologia scientifica di stampo fisiologico-sperimentale. Questo scritto si colloca così all'incrocio di quell'ampio dibattito sulla definizione di psicologia, che sul finire del diciannovesimo secolo vide coinvolte personalità del calibro di Wilhelm Wundt, Ernst Mach, Oswald Külpe, Hermann Ebbinghaus, Hugo Münsterberg ed Edward B. Titchener.

Chiara Russo Krauss è ricercatrice di Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Federico II di Napoli. È principal investigator del Progetto SIR "Scientific Philosophy: Avenarius, Pertzoldt and the Berlin Group". Nei suoi studi ha affrontato approfonditamente l'empiriocriticismo di Richard Avenarius, cui è dedicata la monografia *Il sistema dell'esperienza pura* (2013) e di cui ha già curato la traduzione de *Il concetto umano di mondo* (2015). Nelle sue ricerche si è occupata inoltre delle implicazioni filosofiche dello sviluppo della psicologia scientifica tra fine Ottocento e inizio Novecento (*Con Wundt, oltre Wundt*, 2016).